La Sagrada Escritura

Texto y comentario por profesores
de la Compañía de Jesús

ANTIGUO TESTAMENTO

I

Pentateuco

COLABORAN:

Félix Asensio (Roma), Sebastián Bartina (San Cugat, Barcelona), Frederick L. Moriarty (Weston-Roma), Rafael Criado (Granada)

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

MADRID · MCMLXVII

IMPRIMI POTEST: IOSEPH A. DE SOBRINO, PRAEPOSITUS PROV. [illegible] E, S.I. IM
PRIMATUR: † RAPHAEL, ARCH. GRANATENSIS. GRANATAE, 27 FEBRUARII 1966

Depósito legal M. 13663 — 1967

INDICE GENERAL

	Págs.
Prólogo	VII
Cuadro general de colaboradores	XIII
Siglas de los libros bíblicos	XIV
Siglas de revistas	XV
Bibliografía general	XIX
Signos de transcripción	XXX
Abreviaturas	XXXI
Introducción general al Pentateuco, por F. Asensio	1
GENESIS, por F. Asensio	
Introducción	19
Texto y comentario	26
Excursus:	
1. Problemas en torno a Gén 1-3	57
2. Problemas en torno a Gén 4-5	76
3. Problemas en torno al diluvio	97
4. Tabla de los pueblos	110
5. Babel y la genealogía de los patriarcas	115
6. Historia de Abraham	117
7. La circuncisión	156
EXODO, por S. Bartina	
Introducción	295
Texto y comentario	302
Excursus:	
1. Nombre de Moisés	311
2. Horeb y el Sinaí	333
3. El código de la alianza	459
LEVITICO, por F. Asensio	
Introducción	529
Texto y comentario	533
NUMEROS, por F. Moriarty	
Introducción	641
Texto y comentario	645
DEUTERONOMIO, por R. Criado	
Introducción	751
Texto y comentario	765
Excursus:	
1. La fecha de la Pascua (16,1)	991
2. La fiesta de las Semanas (16,9-12)	992
3. El Profeta (18,15-19)	993
Indice alfabético de materias selectas	997

PROLOGO

1. La aceptación que ha tenido nuestro comentario a «La Sagrada Escritura. *Nuevo Testamento.* Texto y comentario por Profesores de la Compañía de Jesús» (BAC n.207, 211 y 214), nos alienta a publicar ahora el *Comentario al Antiguo Testamento,* siguiendo el mismo plan. Por esto, en cabeza de página irá siempre *el texto sagrado,* vertido al castellano según los textos originales, hebreo, arameo o griego. En el cuerpo central de la página irá *el comentario,* donde se aclararán puntos de arqueología, historia, filología, exégesis o teología bíblica. Al pie de página, con letra pequeña, irán *notas* o de crítica textual o de bibliografía, principalmente. Cuando los temas lo requieran, habrá también *excursus* o estudios particulares.

Al principio del tomo ponemos una *bibliografía* general a todo el Antiguo Testamento y otra particular al Pentateuco. También precede una *Introducción general* a todo el Pentateuco. Al principio de cada libro irá una introducción propia, así como su correspondiente bibliografía.

2. Dada la complejidad de los estudios bíblicos en general, y más particularmente los del Antiguo Testamento, nuestro comentario tenía que ser obra de muchos especialistas. En este primer tomo hay cuatro firmas de otros tantos profesores de la Universidad Gregoriana de Roma y de las Facultades de Teología de San Cugat del Vallés (Barcelona) y de la de Granada. En página aparte ponemos la lista completa de todos los colaboradores del comentario con los respectivos libros que cada uno ha de comentar.

Como cada uno de los comentadores es especialista en su libro, la Dirección respetará las opiniones de cada autor y aun su peculiar manera de redactar, traducir y comentar. Cada autor se hace responsable de sus explicaciones, y la labor de la Dirección se ha limitado a acoplar las diversas partes de cada tomo. Una unidad perfecta era prácticamente imposible en tanta variedad.

Para la *transcripción fonética* del hebreo se ha adoptado el sistema que indicamos en las páginas de siglas, y que viene a coincidir, con algunas pequeñas variantes, con el más usado internacionalmente. Para la *adaptación de nombres propios* bíblicos al castellano, teniendo en cuenta la conveniencia de guiarse por una norma más o menos uniforme, se ha procurado seguir, por lo general, el criterio de la Biblia de Bover-Cantera, que coincide, en parte, con el de Serafín Ausejo en el *Diccionario de la Biblia* (Barcelona 1963). Pretender una uniformidad absoluta era prácticamente imposible.

3. En el manejo del libro se supone que el lector va siguiendo *el texto sagrado,* que figura en cabeza de página. Cuando encuentre una dificultad o se le despierte una curiosidad, puede acudir *al comentario* o a *las notas* y *excursus.* A veces advertirá que en *el texto*

sagrado hay un *asterisco* sobre algunas palabras. Se trata de una llamada a las notas que justifican el texto o lectura escogida por el autor. A veces una frase entera está entre *dos asteriscos*. Quiere decir que toda ella se justifica críticamente en la nota correspondiente. En el A. T., la fijación del texto crítico es mucho más difícil que en el Nuevo.

4. El punto más delicado de todo comentario bíblico es determinar el sentido propio de cada libro y de cada texto particular. La exégesis bíblica ha experimentado una transformación muy importante desde los tiempos de Pío XII, con su encíclica «Divino afflante Spiritu» [1]; la carta al cardenal Suhard [2], del 16 de enero de 1948, y, sobre todo, con la constitución «Dei Verbum» del Vaticano II [3]. El Magisterio se limita a normas generales y no interviene en puntos particulares de exégesis, recomendando el estudio serio de lo que no es suficientemente claro y que presida siempre la caridad y el mutuo respeto. Hay cosas ciertas y otras que no lo son. Ni todas las que antes se daban por ciertas se pueden hoy tener por tales, ni otras que hoy les suceden en nombre de la crítica y del progreso se pueden dar por seguras. Las razones y el tiempo, con su labor de sedimentación, nos irán diciendo quién tenía razón en lo controvertible.

Nosotros, en nuestro comentario, hemos admitido colaboradores de todas las tendencias, unos más abiertos, otros menos. No queremos rechazar nada que esté dentro de lo que sanamente se propone en el campo católico.

5. Por este motivo, el lector debe desde un principio tener una idea acerca de la actualidad exegética del Pentateuco [4], que pudiéramos reducir a tres puntos: el autor y sus fuentes, la historicidad y los milagros.

a) El autor y las fuentes del Pt

El Pt, con sus cinco libros, se había tomado como obra exclusiva de Moisés. Hoy esta afirmación se rechaza. Hay diversas razones. Una puede ser el clima profético y monárquico de muchas de sus partes. Otra puede ser también la aureola de profeta, de santo, de hombre grande con que suele presentarse la figura de Moisés, y que tanto desdice de un escrito autobiográfico. Creo que es justa la afirmación de Auzou cuando llama al Exodo una historia «que escribieron *los siglos israelitas*» [5]. La afirmación es aplicable a todo el Pt. Es la tesis que supone H. Renckens en su estudio de los tres prime-

[1] Cf. EB[4] (1961) n.535-569.
[2] EB[4] n.577-581.
[3] *Concilio Vaticano II*[4] (Madrid 1967, BAC n.252) p.155-180.
[4] Cf. H. Cazelles, *Pentateuque: Le nouveau «status quaestionis»*: DBS VII col.736-858. Un resumen en SelTeol 17 (1966) 61-68; H. Renckens, *Así pensaba Israel* (Madrid 1960); G. Auzou, *De la servidumbre al servicio. Estudio del libro del Exodo*: Actualidad Bíblica 2 (Madrid 1966); A. Deissler, *Problemas capitales de la investigación veterotestamentaria: Discusión sobre la Biblia* (Barcelona 1967) p.25-44; Id., *El Antiguo Testamento y la moderna exégesis* (Barcelona 1966); M. Balagué, *Prehistoria de la salvación* (Madrid 1967).
[5] *De la servidumbre al servicio. Estudio del libro del Exodo* (Madrid 1966) p.35.

ros capítulos del Génesis, y que se refleja en el título de la versión castellana: «Así pensaba Israel» [6].

Gran parte de los exegetas católicos supone que el Pt, tal y como entró en el canon judío y cristiano, fue obra de siglos, de experiencia religiosa y reflexión de diversos autores anónimos que trabajaron bajo la inspiración divina. En el Pt hay una «tradición» que arranca de los patriarcas, de Moisés y sus sucesores y que ha estado en constante «progreso», pues no ha sido una sencilla transmisión de informes fijados desde el principio, ya que pertenecía al tesoro de una comunidad «viva» que, a pesar de conservarla inalterada en su verdad esencial, la utilizó, poniendo cada vez más de relieve su valor y «actualizándola» sin cesar.

No hay motivos para excluir el hecho de que Moisés escribiera parte de esta tradición, y que pudiera ser la más importante de nuestros cinco libros, con un estilo más sobrio, menos teológico y, por supuesto, menos encomiástico del propio Moisés. Este poseía la cultura de los egipcios y debió de dar al grupo étnico-religioso que peregrinó por el desierto algún estatuto de carácter cultual y social. Muchas leyes que se encuentran agrupadas en el Código de la Alianza y en el Decálogo en su forma más antigua y otras implicadas en los relatos de la Pascua, se remontan a los últimos años de la vida de Moisés. A la tradición judía y cristiana de que Moisés fue autor del Pt hay que darle un fundamento real.

Además de la fuente base de Moisés, de contornos no determinables, hoy es frecuente, por no decir universal, admitir las tres célebres conocidas con las siglas de J, E, P, y de las que se trata en la *Introducción general* al Pt. Sus contornos tampoco son fáciles de determinar. Muchas veces la señalización concreta y determinada puede caer dentro del ámbito de la apreciación subjetiva.

Como las fuentes escritas no hacen más que recoger, conforme al estilo y mentalidad de sus respectivos autores anónimos, tradiciones vivientes en la comunidad de Israel, hay que distinguir bien entre el nivel histórico de la redacción última de un texto y la edad de la tradición utilizada. Una tradición recogida no sólo por el elohísta, sino también por el sacerdotal, puede ser más antigua que la representada por el yahvista. Teniendo en cuenta el escalonamiento cronológico de los niveles J, E, P, la antigüedad y la progresión de las tradiciones, es como se puede apreciar en la Biblia la línea histórica del pensamiento religioso de Israel guiado por Dios [7].

b) La historicidad del Pt

El hecho de la historicidad puede prestarse a divergencias en la actualidad exegética. Lo que no se puede decir hoy día es que una exégesis más literalista es, por lo mismo, más ortodoxa y da un sentido más literal y propio que otra que es menos literalista. Una

[6] Madrid 1966. El original holandés se publicó en 1958. La traducción francesa tiene el título general de «La Bible et les origines du monde» y en el subtítulo traduce el título holandés: «Quand Israël regarde son Passé» (Tournai 1964).

[7] Cf. G. Auzou, o.c., p.21.

interpretación es tanto más literal cuanto mejor responde *a la intención* del autor inspirado, y para esto hace falta conocer *el género literario* del libro o perícopa en cuestión. Si los géneros literarios y las formas de expresarse propias de los autores bíblicos los conocemos hoy día mejor que en tiempos pasados, hemos de decir con C. Rahner que «somos nosotros, y no los exegetas del siglo XIX, los que entendemos el texto más *literalmente*» [8].

Los cinco libros del Pt se conocen con el nombre de *Torá*, y esto puede definir su género histórico y, por tanto, la intención de los autores sagrados. El libro hay que concebirlo como una historia-Ley que pretende enseñar a vivir religiosamente, con el comportamiento propio del pueblo de Dios y el estilo de quien conoce la auténtica sabiduría.

Así se explica por qué la Biblia no se preocupa de dar informaciones precisas en el plano histórico y geográfico. Los hechos que interesan a los escritores sagrados pasaron inadvertidos para los historiadores profanos. El autor sagrado pretende trazar las líneas de la historia de la salvación y no hace historia temporal y humana por sí misma. La historia bíblica es más historia de Dios que de los hombres, pues nos da la gran gesta divina para salvar al hombre caído.

Ya San Agustín y Santo Tomás enseñan que la Sagrada Escritura no pretende enseñarnos la naturaleza íntima o constitución de los seres: «Digamos que el Espíritu Santo, el cual habla por [los escritores sagrados], no pretende enseñar a los hombres cosas que no les sirven para su salvación» [9]. «El Señor pretendía hacer cristianos y no matemáticos» [10]. Es lo que Baronio, según Galileo, traducía libremente con aquella frase que se ha hecho célebre: «El Espíritu no tuvo intención de enseñarnos *cómo camina el cielo*, sino *cómo se camina hacia él*» [11].

Las categorías con que los autores bíblicos se expresan no coinciden con las nuestras. Sus problemas no son los que nosotros nos planteamos o les planteamos a ellos. Su concepción del mundo no es la nuestra. Ellos pensaban en monogenismo y en geocentrismo, pero no creo que enseñen el monogenismo frente al poligenismo, como tampoco se puede decir que enseñan el geocentrismo frente al heliocentrismo. No parece razonable decir que tienen intención de resolver problemas en los cuales ellos nunca han pensado.

Los «antropomorfismos» son muy frecuentes en la Sagrada Escritura y el lector debe tenerlos presentes para no errar en la interpretación del verdadero sentido. La Biblia habla del Ser supremo de una manera histórica y temporal, asimilando su psicología y su manera de obrar a la de los hombres, como si Dios tuviera rostro, boca, labios, manos y oídos; como si sintiera dolor o alegría, ira y

8 Cf. K. Rahner-P. Overhage, *Das Problem der Hominisation* (Freiburg 1966) p.40s.

9 *De Gen. ad lit.* II, 9,20: ML 34,270.

10 *Contr. Fel. Manich.*, I 10: ML 42,525.

11 Oeuvr. Compl. de Galilée (Florence 1843) p.36. Cf. G. Courtade, *Inspiration et Inerrance*: DBS IV col.482-559, con los textos de Santo Tomás (I q.70 a.1 ad 3); León XIII, enc. «Providentissimus»: EB[4] n.121; Dz[32] n.3287-3288.

vergüenza. Ya los LXX y los Targumim trataron de aclarar o eliminar estas expresiones, que pudieran dar una idea falsa de Dios. En la línea de estos antropomorfismos hay que colocar el cuadro bíblico de la creación en general y del hombre y la mujer en particular.

Con razón los obispos austríacos, en su reciente carta pastoral, dicen que en la «demitización» de Bultmann hay parte de verdad. La Biblia habla dentro de las categorías de una cosmogonía superada cuando concibe la tierra como un disco plano sobre el cual se alza la esfera del cielo y debajo del cual está el infierno. «Hoy semejante cosmogonía es considerada como mítica» [12]. Este lenguaje se conserva hoy día y se apoya en el testimonio natural de los sentidos. Por eso decimos que el sol sale o se pone. Que el Hijo de Dios bajó a la tierra o que subió a los cielos. Se trata siempre de expresiones sencillas que necesitan espiritualizarse y desantropomorfizarse. Lo que importa no es la forma y la expresión, sino la realidad y la verdad en ella contenidas. Cuando decimos que Jesucristo *ascendió* a los cielos, queremos expresar una realidad objetiva: que su humanidad entró en la órbita de la vida y fuerza divina, realidad inefable para nosotros mortales.

c) El milagro

Hay mucha diferencia entre cómo concebimos nosotros las intervenciones divinas y cómo las concebían los autores sagrados. Para nosotros, *el milagro* es algo estrictamente trascendente, es decir, que está por encima de las fuerzas del hombre y de la naturaleza en general. Para los autores bíblicos, el milagro es mucho más amplio: todo aquello que revela *el poder* de Dios, que es *señal* sensible de su providencia y amor, que causa *admiración*. Las *mirabilia Dei* pueden ser fenómenos de orden natural, como el salir del sol, el germinar del trigo, el viento huracanado, la tempestad y el rayo. Los antiguos, por su mayor desconocimiento de las leyes naturales, veían a Dios en la naturaleza con más fervor y extensión que nosotros. El gobierno ordinario de Dios se atiene a las leyes de la naturaleza. Sólo en casos extraordinarios actúa por encima o al margen de las leyes naturales, y esto es lo que nosotros entendemos por milagro, que debe siempre demostrarse.

La intervención de Dios en la historia de la salvación no la puede negar ningún exegeta católico. Lo que se puede discutir es la manera y los límites de esa intervención. Los antiguos propendían más que nosotros a admitir el fenómeno preternatural o sobrenatural. Nosotros somos más sobrios, pero no es que neguemos el milagro propiamente tal.

Cuando se llega al concreto de determinados fenómenos o hechos bíblicos, pueden existir diferencias en la explicación dentro del campo mismo católico. Las plagas de Egipto, unos las podrán explicar por vía natural y otros recurrirán al milagro estrictamente tal. Lo mismo puede ocurrir con el «viento recio del este» (Ex 14,

12 Cf. L'Oss.Rom. 16 febbraio 1967; BibOr 9 (1967) 49-51.

21), del cual se pudo servir Dios para hacer que el agua se retirara y diera paso a los hebreos. Lo mismo se podrá decir de la bandada de codornices o del maná. Hay una providencia general y particular en los acontecimientos naturales, conocidos y queridos eternamente por Dios, que los autores inspirados admiran y reconocen como providencia amorosa de Dios. Esta providencia de Dios para con el pueblo de Israel cobra cada vez más volumen conforme los autores se van alejando más de los orígenes.

Si los hechos concretos, tal y como aparecen en el exterior bíblico, pueden estar sujetos a revisión, el conjunto de la historia de Israel es francamente admirable y reviste un carácter insólito. Concretamente, en el Pt hay una providencia muy singular, de hechos muy singulares e irreductibles a otros hechos corrientes, que justifica la fe de Israel y su conciencia de «primogénito» de los pueblos.

Con estas observaciones creo que el lector podrá seguir el comentario del Exodo, por ejemplo, sin extrañarse y llamarse a engaño. Los católicos admitimos el milagro, pero no siempre lo que se llama milagro vulgarmente tiene las notas esenciales que exige la sana filosofía, pudiendo quedarse en la línea de una providencia especial de Dios, que dirige y regula los acontecimientos naturales para bien de sus escogidos.

6. Desde la entrega del original hasta la publicación ha transcurrido un año largo. Como el tomo es obra de varios colaboradores, algunos terminaron su original antes que otros. Esto justifica que la bibliografía, por ejemplo, no siempre responda al año de la publicación.

Finalmente, expresamos nuestro agradecimiento públicamente a todos los que nos han prestado su ayuda en la publicación de este primer tomo: a los *autores* primeramente; al P. Antonio Torres, fiel e indispensable colaborador; a los superiores de la Compañía de Jesús, y particularmente al R. P. Rafael Criado, que empezó y allanó el camino para llegar a la meta final. La Dirección de la BAC merece también nuestra más sincera gratitud y todos los que en ella toman parte.

JUAN LEAL, S. I.
Profesor de Sagrada Escritura

Granada, 11 de febrero de 1967.

CUADRO GENERAL DE LOS COLABORADORES

Génesis	Traduce y comenta		F. Asensio (Roma).
Exodo	»	»	S. Bartina (S. Cugat, Barcelona).
Levítico	»	»	F. Asensio (Roma).
Números	»	»	Fr. L. Moriarty (Weston-Roma).
Deuteronomio	»	»	R. Criado (Granada).
Josué	»	»	F. Asensio (Roma)
Jueces	»	»	F. Asensio (Roma).
Rut	»	»	F. Asensio (Roma).
1-2 Samuel	»	»	F. Buck (Ontario, Canadá).
1-2 Reyes	»	»	F. Rodríguez Molero (Granada).
1-2 Crónicas	»	»	F. Rodríguez Molero (Granada).
Esdras-Nehemías	»	»	Fr. L. Moriarty (Weston-Roma).
Tobías	»	»	J. Vílchez (Granada).
Judit	»	»	C. Bravo (Bogotá).
Ester	»	»	J. Alonso (Comillas).
Job	»	»	L. Brates (S. Cugat, Barcelona).
Salmos	»	»	P. Arconada-S. Bartina (S. Cugat, Barcelona).
Proverbios	»	»	J. J. Serrano (Poona, India).
Eclesiastés	»	»	J. J. Serrano (Poona, India).
Cantar	»	»	F. Asensio (Roma).
Sabiduría	»	»	J. Vílchez (Granada).
Eclesiástico	»	»	J. Vella (Malta-Nápoles).
Isaías	»	»	Fr. L. Moriarty (Weston-Roma).
Jeremías-Baruc	»	»	F. Asensio (Roma).
Ezequiel	»	»	S. Bartina (S. Cugat, Barcelona).
Daniel	»	»	J. Alonso (Comillas).
Profetas menores	»	»	F. Buck (Ontario, Canadá).
1-2 Macabeos	»	»	F. Marín (Comillas).

SIGLAS DE LOS LIBROS DE LA SAGRADA ESCRITURA

Abd*(ías)*
Act*(os)*
Ag*(eo)*
Am*(ós)*
Ap*(ocalipsis)*
Bar*(uc)*
Cant*(ar)*
Col*(osenses)*
Cor*(intios)*
Dan*(iel)*
Dt *(Deuteronomio)*
Ecl *(Eclesiastés)*
Ecli *(Eclesiástico)*
Ef*(esios)*
Esd*(ras)*
Est*(er)*
Ex*(odo)*
Ez*(equiel)*
Flm *(Filemón)*
Flp *(Filipenses)*
Gál*(atas)*
Gén*(esis)*
Hab*(acuc)*
Heb*(reos)*
Is*(aías)*
Job
Jds *(Judas)*
Jdt *(Judit)*
Jer*(emías)*
Jl *(Joel)*
Jn *(Juan)*
Jon*(ás)*
Jos*(ué)*
Jue*(ces)*
Lam*(entaciones)*
Lc *(Lucas)*
Lev*(ítico)*
Mac*(abeos)*
Mal*(aquías)*
Mc *(Marcos)*
Miq*(ueas)*
Mt *(Mateo)*
Nah*(um)*
Neh*(emías)*
Núm*(eros)*
Os*(eas)*
Par*(alipómenos)*
Pe*(dro)*
Prov*(erbios)*
Re*(yes)*
Rom*(anos)*
Rut
Sab*(iduría)*
Sal*(mos)*
Sam*(uel)*
Sant*(iago)*
Sof*(onías)*
Tes*(alonicenses)*
Tim*(oteo)*
Tit*(o)*
Tob*(ías)*
Zac*(arías)*

SIGLAS DE REVISTAS QUE SE CITAN

Aeg	Aegyptus (Milano).
AO	Der Alte Orient (Leipzig).
AmEccRev	American Ecclesiastical Review (Washington).
AmJArch	American Journal of Archaeology (Princeton).
AmJPhil	American Journal of Philology (Baltimore).
AmJSemLL	American Journal of Semitic Languages and Literatures (Chicago).
AmiCl	Ami du Clergé (Langres).
ASTar	Analecta Sacra Tarraconensia (Barcelona).
Ang	Angelicum (Roma).
AASOR	Annual of the American Schools of Oriental Research (New Haven).
Ant	Antonianum (Roma).
Anthr	Anthropos (Posieux-Siegburg).
ApSac	Apostolado Sacerdotal (Barcelona).
ArchOrient	Archiv Orientální (Praha).
AfO	Archiv für Orientforschung (Graz).
ARW	Archiv für Religionswissenschaft (Leipzig).
ATG	Archivo Teológico Granadino (Granada).
AusBR	Australian Biblical Review (Melbourne).
AusCR	Australian Catholic Record (Sydney).
BelCom	Bellarmine Commentary (Chipping Norton Ox.).
BibOr	Bibbia e Oriente (Milano).
BTerS	Bible et Terre Sainte (Paris).
BVieCh	Bible et Vie Chrétienne (Paris).
B	Biblica (Roma).
BArch	Biblical Archaeologist (New Haven).
BibTransl	Biblical Translator (London).
BOr	Bibliotheca Orientalis (Leiden).
BSacr	Bibliotheca Sacra (Dallas, Texas).
BZ	Biblische Zeitschrift (Paderborn).
BASOR	Bulletin of the American Schools of Oriental Research (Jerusalem).
BullIsES	Bulletin of the Israel Exploration Society (Jerusalem).
BullJRL	Bulletin of the John Rylands Library (Manchester).
BullLE	Bulletin de Litérature Ecclésiastique (Toulouse).
CBQ	Catholic Biblical Quarterly (Washington).
Cath	Catholica (Münster).
Ch	Christus (Paris).
ChQR	Church Quarterly Review (London).
CF	Ciencia y Fe (Buenos Aires).
CT	Ciencia Tomista (Salamanca).
CC	Civiltà Cattolica (Roma).
CBrug	Collationes Brugenses et Gandavenses (Bruges).
CNam	Collationes Namurcenses (Namur).
CMech	Collectanea Mechlinensia (Malines).
CleR	Clergy Review (London).
CultB	Cultura Bíblica (Segovia).
DTh	Divus Thomas (Piacenza).

ECarm	Ephemerides Carmeliticae (Roma).
EMar	Ephemerides Mariologicae (Madrid).
EThL	Ephemerides Theologicae Lovanienses (Louvain).
EstB	Estudios Bíblicos (Madrid).
EstE	Estudios Eclesiásticos (Madrid).
EstF	Estudios Franciscanos (Madrid).
EstJ	Estudios Josefinos (Valladolid).
EstMar	Estudios Marianos (Madrid).
Et	Études (Paris).
EtF	Études Franciscaines (Paris).
EtThRel	Études Théologiques et Religieuses (Montpellier).
EuntD	Euntes Docete (Roma).
EvTh	Evangelische Theologie (München).
ExpT	Expository Times (Edinburgh).
FSts	Franciscan Studies (New York).
FStn	Franciscanische Studien (Paderborn).
GL	Geist und Leben (Würzburg).
GerefThTs	Gereformeerd Theologisch Tijdschrift (Kampen).
Greg	Gregorianum (Roma).
HTR	Harvard Theological Review (Cambridge, Mass.).
HUCA	Hebrew Union College Annual (Cincinnati).
HeythJ	Heythrop Journal (Oxford).
Interp	Interpretation (Richmond, Virginia).
Iraq	Iraq (Bagdad).
Iren	Irénikon (Chevetogne).
IEcRec	Irish Ecclesiastical Record (Dublin).
IThQ	Irish Theological Quarterly (Dublin).
IsrExpJ	Israel Exploration Journal (Jerusalem).
Ist	Istina (Boulogne-sur-Seine).
JQR	Jewish Quarterly Review (Philadelphia).
JAOS	Journal of the American Oriental Society (Boston-New Haven).
JBRel	Journal of Bible and Religion (Boston).
JBLit	Journal of Biblical Literature (Philadelphia).
JCunSt	Journal of Cuneiform Studies (New Haven).
JJewSt	Journal of Jewish Studies (Cambridge).
JNESt	Journal of Near Eastern Studies (Chicago).
JPOS	Journal of the Palestine Oriental Society (Jerusalem).
JSemSt	Journal of Semitic Studies (Manchester).
JThSt	Journal of Theological Studies (Oxford).
Jud	Judaica (Basel).
KerD	Kerygma und Dogma (Göttingen).
LavalTheolPhil	Laval Théologique et Philosophique (Québec).
Lum	Lumen (Vitoria).
LumVie	Lumière et Vie (St. Alban-Leyse).
MaisD	Maison Dieu (Paris).
Mar.	Marianum (Roma).
MarSt	Marian Studies (New York).
MélScR	Mélanges de Science Religieuse (Lille).
MisCom	Miscelánea Comillas (Santander).
MisEstAH	Miscelánea de Estudios Arabes y Hebreos (Granada).
MünchThZ	Münchener Theologische Zeitschrift (München).
Mus	Le Muséon (Louvain).
NTSt	New Testament Studies (Cambridge).
NRTh	Nouvelle Revue Théologique (Louvain).

NT	Novum Testamentum (Leiden).
Num	Numen (Leiden).
OrSyr	L'Orient Syrien (Paris).
Or	Orientalia (Roma).
OLZ	Orientalische Literaturzeitung (Berlin-Leipzig).
OTSt	Oudtestamentische Studiën (Leiden).
PJ	Palästina Jahrbuch (Berlin).
PEFQS	Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement (London 1869-1936).
PEQ	Palestine Exploration Quarterly (London 1937ss).
PalCl	Palestra del Clero (Rovigo).
QDAP	Quarterly of the Department of Antiquities of Palestine (Jerusalem).
RF	Razón y Fe (Madrid).
RScR	Recherches de Science Religieuse (Paris).
RevB	Revista Bíblica (Buenos Aires).
RevCultTeol	Revista de Cultura Teológica (São Paolo).
RevE	Revista Eclesiástica (Madrid)).
RevET	Revista Española de Teología (Madrid).
RevAss	Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale (Paris).
RevBen	Revue Bénédictine (Maredsous).
RB	Revue Biblique (Jérusalem).
RevDT	Revue Diocésaine de Tournai.
RevEAug	Revue des Études Augustiniennes (Paris).
RevCF	Revue du Clergé Français (Paris).
RevEG	Revue des Études Grecques (Paris).
RevEJ	Revue des Études Juives (Paris).
RevESemB	Revue des Études Sémitiques et Babyloniaca (Paris).
RevHE	Revue d'Histoire Ecclésiastique (Louvain).
RevHPhRel	Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse (Paris).
RevHR	Revue de l'Histoire des Religions (Paris).
RevPhilol	Revue de Philologie (Paris).
RevPApol	Revue Pratique d'Apologétique (Paris).
RevQ	Revue de Qumrân (Paris).
RevScPhTh	Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques (Paris).
RevScR	Revue des Sciences Religieuses (Strasbourg).
RevTh	Revue Thomiste (Paris).
RevThPh	Revue de Théologie et de Philosophie (Lausanne).
RevUOtt	Revue de l'Université d'Ottawa (Ottawa).
RivB	Rivista Biblica (Roma).
Sa	Salesianum (Roma).
Sal	Salmanticensis (Salamanca).
SalT	Sal Terrae (Santander).
Schol	Scholastik (Freiburg i. Br.).
ScEccl	Sciences Ecclésiastiques (Montreal).
SJTh	Scottish Journal of Theology (Edinburgh).
ScrHier	Scripta Hierosolymitana (Jerusalem).
Sct	Scriptorium (Bruxelles).
Scrip	Scripture (Edinburgh).
ScCatt	Scuola Cattolica (Milano).
Sef	Sefarad (Madrid).
SelTeol	Selecciones de Teología (Barcelona).
Sem	Semitica (Paris).

StdZ.	Stimmen der Zeit (München).
StF.	Studi Francescani (Firenze).
StCath	Studia Catholica (Nijmegen).
StBFLA.	Studii Biblici Franciscani Liber Annuus (Jerusalem).
StLeg.	Studium Legionense (León).
StTh.	Studia Theologica (Lund).
Syr.	Syria (Paris).
Tarb.	Tarbiz (Jerusalem).
ThGl.	Theologie und Glaube (Paderborn).
ThBl.	Theologische Blätter (Leipzig-Jena).
ThLitZ.	Theologische Literatur Zeitung (Leipzig).
ThQ.	Theologische Quartalschrift (Tübingen).
ThRs.	Theologische Rundschau (Tübingen).
ThSts.	Theological Studies (Baltimore).
ThStn.	Theologische Studien (Utrecht).
ThZ.	Theologische Zeitschrift (Basel).
TThZ.	Trierer Theologische Zeitschrift (Trier).
VD.	Verbum Domini (Roma).
VerV.	Verdad y Vida (Madrid).
VT.	Vetus Testamentum (Leiden).
VTSuppl.	Vetus Testamentum Supplementum (Leiden).
ViPens.	Vita e Pensiero (Milano).
ViSp.	Vie Spirituelle (Paris).
VigChr.	Vigiliae Christianae (Amsterdam).
VirLet.	Virtud y Letras (Manizales, Colombia).
WOr.	Welt des Orients (Stuttgart).
WZKM.	Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes (Wien).
Wor.	Worship (Collegeville, Minn. J.).
ZAW.	Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft (Berlin).
ZDMG.	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesell-schaft (Wiesbaden).
ZDPV.	Zeitschrift des Deutschen Palästinavereins (Stuttgart).
ZKTh.	Zeitschrift für Katholische Theologie (Innsbruck).
ZNTW.	Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft (Berlin).
ZThKirch.	Zeitschrift für Theologie und Kirche (Tübingen).

BIBLIOGRAFIA GENERAL[1]

1. TEXTO SAGRADO

A) Hebreo

TM .... R. Kittel-P. Kahle, *Biblia Hebraica* (Stuttgart[12] 1961).

Ginsburg .... C. D. Ginsburg, *The Old Testament Diligently Revised according to the Massorah and the Early Editions with the Various Readings from the Manuscripts and Ancient Versions* 4 vol. (London 1926).

Snaith .... N. H. Snaith, *Old Testament in Hebrew* (London: British and Foreign Bible Society 1958).

B) Griego

LXX .... A. Rahlfs, *Septuaginta. Vetus Testamentum graece iuxta LXX Interpretes* 2 vol. (Stuttgart[7] 1962).

LXX (Gött.) .... *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum auctoritate Societatis Göttingensis editum* (Göttingen 1931...).

Brooke-McLean.. A. E. Brooke-N. McLean-H. St. J. Thackeray, *The Old Testament in Greek* 3 vol. (Cambridge 1906-1940).

Swete .... H. B. Swete, *The Old Testament in Greek* (Cambridge I[4] [1909]; II[3] [1905]; III[3] [1907]).

C) Latín

Vg .... *Biblia Sacra cura et studio Monachorum Abbatiae S. Hieronymi in Urbe O. S. B.* (Marietti 1959).
Biblia Vulgata Latina. Edic. preparada por A. Colunga-L. Turrado (Madrid, BAC, 1959).

D) Lenguas modernas[2]

a) *Católicas*

Bover-Cantera ... J. M. Bover-F. Cantera, *Sagrada Biblia* (Madrid[6], BAC, 1961).

Nácar-Colunga... E. Nácar-A. Colunga, *Sagrada Biblia* (Madrid[15], BAC, 1964).

CCD .... *The Holy Bible: Confraternity of Christian Doctrine* (Paterson, N. J. I [1953]; III [1955]). (Citado también HB.)

[1] Un buen resumen bibliográfico puede verse en la obra de G. S. Glanzman y J. A. Fitzmeyer, *An Introductory Bibliography for the Study of Scripture* (Westminster, Maryland 1961).

[2] Se citan aquí solamente algunas traducciones modernas de más uso. Otras pueden verse en el apartado de comentarios.

b) *Acatólicas*

RSV........... *The Holy Bible: Revised Standard Version* (New York 1952).
JPSA........... *The Torah. The five Books of Moses: The Jewish Publication Society of America* (Philadelphia 1962).

2. *APOCRIFOS* [3]

J. BONSIRVEN-D. ROPS...... *La Biblia Apócrifa. Al margen del A. T.* (textos escogidos) (Barcelona 1964).
J. P. MIGNE.... *Dictionnaire des Apocryphes.* T.23-24 de la Encyclopédie Théologique (Paris 1856).
The Apocrypha: Revised Standard Version (New York 1957).
R. H. CHARLES.. *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament* 2 vol. (Oxford 1913).
O. FRITZSCHE-C. GRIMM.... *Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zu den Apokriphen des Alten Testaments* 6 vol. (Leipzig 1851-60).
E. KAUTZSCH.... *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments* 2 vol. (Tübingen 1900).
P. RIESSLER..... *Altjüdisches Schriftum ausserhalb der Bibel übersetzt und erläutert* (Augsburg 1928).
S. ZEITLIN...... *Jewish Apocriphal Literature* (New York 1950...).

3. *DOCTRINA DE LA IGLESIA Y PADRES*

AAS........... *Acta Apostolicae Sedis.*
Dz............. H. DENZINGER-A. SCHOENMETZER, *Enchiridion Symbolorum* (Friburgi-Barcinone[33] 1965).
EB............. *Enchiridion Biblicum* (Neapoli-Romae[4] 1961).
S. MUÑOZ IGLESIAS, *Doctrina Pontificia: I, Documentos Bíblicos* (Madrid, BAC, 1955).
CB............. *Corpus Berolinense* (Berlin).
CCLat......... *Corpus Christianorum. Series Latina* (Turnholti).
CSCO.......... *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* (Louvain).
CSEL.......... *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (Wien).
GCS........... *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte* (Leipzig).
MG............ *Patrologia Graeca* (J. M. Migne) (Paris).
ML............. *Patrologia Latina* (J. M. Migne) (Paris).
PO............. *Patrologia Orientalis* (R. Graffin) (Paris).
Sources Chrétiennes (Paris).

[3] Téngase en cuenta que, en autores acatólicos, el término *apócrifo* se aplica a veces a nuestros libros deuterocanónicos.

4. *LINGÜISTICA BIBLICA*

A) Léxicos

BrDrBr.	F. Brown-S. R. Driver-C. A. Briggs, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* (Oxford 1952).
Ges-Bu	W. Gesenius, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*[16], ed. de F. Buhl (Leipzig 1915).
Köhler-B.	L. Koehler-W. Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti libros* (Leiden[2] 1958).
König (WB).	E. Koenig, *Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum Alten Testament* (Leipzig[5] 1931).
Kuhn	K. G. Kuhn, *Rückläufiges hebräisches Wörterbuch* (Göttingen 1958).
Zorell	F. Zorell, *Lexicon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti* (Roma 1962).
Liddell-Scott	H. G. Liddell-R. Scott, *A Greek-English Lexicon* 2 vol. (Oxford[9] 1925-40).
	J. F. Schleusner, *Novus thesaurus philologico-criticus sive Lexicon in Septuaginta et reliquos interpretes graecos* 3 vol. (London 1829).

B) Gramáticas

Bauer-L(heb.) . . .	H. Bauer-P. Leander, *Historische Grammatik der hebräischen Sprache des Alten Testaments* vol.1 (Halle 1922).
Beer.	G. Beer, *Hebräische Grammatik* 2 vol. (Berlin[2] 1952-1955).
	C. Brockelmann, *Hebräische Syntax* (Neukirchen 1956).
Ges	W. Gesenius, *Hebräische Grammatik* 2 vol. (Leipzig[29] 1918-1929).
Ges-Ka	W. Gesenius-E. Kautzsch, *Hebräische Grammatik* (Leipzig 1902).
Joüon	P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique* (Roma[2] 1947).
König	E. Koenig, *Syntax der hebräischen Sprache* (Leipzig 1897).
Bauer-L	H. Bauer-P. Leander, *Grammatik des Biblisch-Aramäischen* (Halle 1927).
	L. Palacios, *Grammatica Aramaico-Biblica* (Roma[3] 1959).
	R. Helbing, *Grammatik der Septuaginta* (Göttingen 1907).
Thackeray.	H. St. J. Thackeray, *A Grammar of the Old Testament in Greek* vol.1 (Cambridge 1909).

C) Concordancias

Lisowsky.	G. Lisowsky, *Konkordanz zum hebräischen Alten Testament* (Stuttgart 1955).
Mandelkern	S. Mandelkern, *Veteris Testamenti Concordantiae Hebraicae atque Chaldaicae* 2 vol. (Graz[2] 1955: ed. 5.ª Jerusalén-Tel Aviv 1962).

Hatch.......... E. HATCH-H. A. REDPATH, *A Concordance to the Septuaginta* 2 vol. (Graz 1954).
DE RAZE-DE LACHAUD-FLANDRIN, *Concordantiarum SS. Scripturae Manuale* (Barcinone 1864).

5. *DICCIONARIOS*

BBW........... J. BAUER, *Bibeltheologisches Wörterbuch* (Graz-Wien 1959). Trad. española (Barcelona 1967).
BRL (Gall.)..... K. GALLING, *Biblisches Reallexikon:* HAT (Tübingen 1937).
BRL (Kalt)..... E. KALT, *Biblisches Reallexikon* 2 vol. (Paderborn 1938-39).
DAB........... W. CORSWANT, *Dictionnaire d'Archéologie Biblique* (Neuchâtel-Paris 1956).
DAChL........ CABROL-LECLERCQ, *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie* (Paris).
DAGR......... CH. DAREMBERG-E. SAGLIO, *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines* 5 t. (Paris 1877-1919).
DB............ *Dictionnaire de la Bible* (Vigouroux) (Paris).
DB(Dheilly)..... *Dictionnaire biblique* (J. Dheilly) (Tournai 1964).
DBH.......... *A Dictionnary of the Bible* (J. Hastings) (Edinburgh). Edic. revisada por F. C. GRANT y H. H. ROWLEY (Edinb. 1963).
DBS........... VIGOUROUX-PIROT, *Dictionnaire de la Bible*, Supplément (Paris).
DB(Spad.)...... *Dizionario biblico* (F. Spadafora) (Roma 1955).
DTC.......... A. VACANT, *Dictionnaire de la Théologie Catholique* (Paris).
EB(Garr.)....... *Enciclopedia de la Biblia* (Ed. Garriga) (Barcelona 1963-65).
EncCatt........ *Enciclopedia Cattolica* (Città del Vaticano).
EncBib......... *Encyclopaedia Biblica* (T. K. Cheyne-J. Sutherland Black) (London 1899-1903).
ERE........... *Encyclopaedia of Religion and Ethics* (Edinburgh 1908-21).
EvKiLex....... *Evangelisches Kirchenlexikon* (Göttingen 1956-61).
HBA........... H. HAAG-A. VAN DEN BORN-S. DE AUSEJO, *Diccionario de la Biblia* (Barcelona 1963.1966[2]).
LexB.......... M. HAGEN, *Lexicon Biblicum:* CSS (Paris).
LexB(Vinc.)..... A. VINCENT, *Lexique biblique* (Tournai 1961).
LTK........... M. BUCHBERGER, *Lexicon für Theologie und Kirche* (Freiburg[2] 1957-65).
PW........... A. PAULY-G. WISSOWA, *Realencyclopaedie der classischen Altertumswissenschaft* (Stuttgart 1893ss); 2 Reihe (R-Z) 1914ss; Supplementbände I-VIII 1903ss.
RAC........... *Reallexikon für Antike und Christentum* (Stuttgart 1950ss).
RGG.......... K. GALLING, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (Tübingen[3] 1957-65).
RWW......... F. KOENIG, *Religionswissenschaftliches Wörterbuch* (Freiburg 1956). Trad. castellana (Barcelona 1965).
ThWNT....... G. KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum N. T.* (Stuttgart).

VB	J. J. VON ALLMEN, *Vocabulaire biblique* (Neuchâtel-Paris[2] 1956).
VTBLD	X. LÉON-DUFOUR, *Vocabulaire de Théologie biblique* (Paris 1962). Trad. castellana (Barcelona 1965).

6. *TEOLOGIA BIBLICA*

A) CATÓLICOS

	A. M. ARTOLA, *Naturaleza de la Teología bíblica* (Madrid 1958).
	D. BARTHÉLEMY, *Dieu et son image. Ébauche d'une théologie biblique* (Paris 1963).
	A. GELIN, *Las ideas fundamentales del Antiguo Testamento* (Bilbao 1965).
Heinisch, Theol. .	P. HEINISCH, *Theologie des Alten Testaments* (Bonn 1940). Trad. italiana (Torino 1950).
Schildenberger. . .	J. SCHILDENBERGER, *La religión del Antiguo Testamento: Cristo y las religiones de la tierra* III (Madrid, BAC, 1961) p.399-477.
v.Imschoot	P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament* 2 vol. (Tournai 1954-1956).

B) ACATÓLICOS

	R. C. DENTAN, *Preface to O. T. Theology* (New Haven 1950).
Eichrodt	W. EICHRODT, *Theologie des Alten Testaments* 2 vol. (Göttingen I[6] [1959]; II[4] [1961]).
Eichrodt, Religg.	W. EICHRODT, *Religionsgeschichte Israels:* Historia Mundi II (Bern 1953) p.377-448.
Jacob	E. JACOB, *Théologie de l'Ancien Testament* (Paris 1955).
Kaufmann	Y. KAUFMANN, *The Religion of Israel from its beginnings to the Babylonian exile* (Chicago 1960).
Köhler	L. KOEHLER, *Theologie des Alten Testaments* (Tübingen[3] 1953).
Procksch	O. PROCKSCH, *Theologie des Alten Testaments* (Gütersloh 1950).
v.Rad	G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments* 2 vol. (München I[4] [1962]; II[3] [1962]).
Rowley, Faith . . .	H. H. ROWLEY, *The Faith of Israel. Aspects of O. T. Thought* (London 1956).
Vriezen	TH. C. VRIEZEN, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen* (trad. del holandés, Wageningen 1957; trad. inglesa 1958).
	G. E. WRIGHT, *God who acts* (London 1952).

7. *GEOGRAFIA*

Abel	F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine* 2 t.: EtB (Paris 1933-38).
	D. BALDI, *Enchiridion locorum sacrorum* (Jerusalem[2] 1955).
	D. BALDI, *Guida di Terra Santa* (Gerusalemme-Milano 1963).
	D. BALY, *The Geography of the Bible* (New York 1957).

Du Buit........ M. du Buit, *Géographie de la Terre Sainte:* BJ (Paris 1958).
A. Fernández, *Geografía Bíblica* (Barcelona 1955).
A. Fernández, *Problemas de Topografía Palestinense* (Barcelona 1936).
J. de Fraine, *Atlas histórico y cultural de la Biblia* (Madrid-Bruselas 1963).
L. H. Grollenberg, *Atlas de la Bible* (Paris-Bruxelles 1955).
H. Guthe, *Bibelatlas* (Leipzig[2] 1925).
P. Lemaire-D. Baldi, *Atlante Storico della Bibbia* (Torino 1955).
May-Hamilton-Hunt, *Oxford Bible Atlas* (Oxford 1962).
L. Szczepanski, *Geographia Historica Palestinae Antiquae* (Romae 1928).
G. A. Smith, *The historical Geography of the Holy Land* (London 1947).
WA........... G. E. Wright-F. V. Filson, *The Westminster historical Atlas to the Bible* (Philadelphia 1956).
Zev Vilnay, *The Guide to Israel* (Jerusalem[7] 1964).

8. *ARQUEOLOGIA BIBLICA*

W. F. Albright, *Arqueología de Palestina* (Barcelona 1962).
M. Avi Yonah-E. G. Kraeling, *Our Living Bible* (London 1964).
Barrois......... A. G. Barrois, *Manuel d'Archéologie biblique* 2 vol. (Paris 1939-1953).
K. Kenyon, *Arqueología en Tierra Santa* (Barcelona 1963).
F. X. Kortleitner, *Archaeologia Biblica* (Oeniponte 1917).
VBW.......... B. Mazar, *Views of the Biblical World* vol.1-4 (New York 1959-61).
A. Rolla, *La Biblia ante los últimos descubrimientos* (Madrid 1962).
G. E. Wright, *Biblical Archaeology* (Philadelphia 1957).

9. *HISTORIA DE ISRAEL. JUDAISMO*

F. M. Abel, *Histoire de la Palestine* 2 vol.: EtB (Paris 1952).
Albright, DEPC. W. F. Albright, *De la Edad de Piedra al Cristianismo* (Santander 1959).
J. Bright, *A History of Israel* (Philadelphia 1959). Traducción castellana (Bilbao 1966).
L. Desnoyers, *Histoire du peuple hébreu, des Juges à la captivité* 3 vol. (Paris 1922-30).
de Vaux........ R. de Vaux, *Les Institutions de l'Ancien Testament* 2vol. (Paris 1958-60). Trad. castellana (Barcelona 1964).
M. Noth, *Geschichte Israels* (Göttingen[2] 1954).

M. Noth, *Die Welt des Alten Testaments* (Berlin[3] 1957).

Nötscher, BA... F. Noetscher, *Biblische Altertumskunde:* HSAT (Bonn 1940).

G. Ricciotti, *Historia de Israel* 2 vol. (Barcelona[3] 1962).

E. Schuerer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* (Leipzig[4] 1911).

D. Gonzalo Maeso, *Manual de Historia de la Literatura hebrea, bíblica, rabínica, neojudaica* (Madrid 1960).

A. Cohen, *The Soncino Books of the Bible* (London 1956).

H. Danby, *The Mishnah, translated from the hebrew with Introduction and brief explanatory notes* (Oxford 1933).

FA............ Filón de Alejandría, *Opera*. Ed. L. Cohen-P. Wendland, 6 vol. (Berlin 1897ss).

FJ............. Flavio Josefo, *Opera*. Ed. Dindorf, 2 vol. (Paris 1866); Ed. Niese, 7 vol. (Berlin 1887-95); vers. Ricciotti (Torino-Roma 1937).

J. Bonsirven, *Textes Rabbiniques* (Roma 1955).

J. Bonsirven, *Le Judaïsme Palestinien* 2 vol. (Paris 1934).

C. Burchard, *Bibliographie zu den Handschriften vom Toten Meer:* BZAW 76 y 89 (Berlin 1957 y 1965).

Discoveries in the Judaean Desert of Jordan (Oxford 1955...).

J. T. Milik, *Diez años de descubrimientos en el desierto de Judá* (Madrid 1961).

Str-B........... H. L. Strack-P. Billerbeck, *Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch* 4 t. (München 1922-28).

V. Tcherikover, *Hellenistic Civilisation and the Jews* (Philadelphia 1959).

10. *ORIENTE ANTIGUO. SEMITISTICA*

RAeR.......... H. Bonnet, *Reallexikon der Aegyptischen Religionsgeschichte* (Berlin 1952).

Dri-Mil........ G. R. Driver-J. C. Miles, *The Babylonian Laws* 2 vol. (Oxford 1960).

AOT-AOB ..... H. Gressmann, *Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament* 2 vol. (Berlin[2] 1926-27).

Lagrange, ERS.. M. J. Lagrange, *Études sur les Religions Sémitiques:* EtB (Paris[2] 1905).

A. Marzal, *La enseñanza de Amenemope* (Madrid 1965).

I. Mendelsohn, *Religions of the Ancient Near East: Sumero-Akkadian Religious Texts and Ugaritic Epics* (New York 1955).

S. Moscati, *Las antiguas civilizaciones semíticas* (Barcelona 1960).

CH............ A. Pohl-R. Follet, *Codex Hammurabi*. Transcriptio et versio latina (A. Deimel) (Romae[3] 1950).

ANEP . . . . J. B. PRITCHARD, *The Ancient Near East in Pictures Relating to the Old Testament* (Princeton 1954).

ANET . . . . J. B. PRITCHARD, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (Princeton[2] 1955).

DocOTT . . . . D. W. THOMAS, *Documents from Old Testament Times* (London 1958).

M. J. DAHOOD, *Ugaritic Lexicography*: MélTiss I p.81-104.

Driver, CML . . . . G. R. DRIVER, *Canaanite Myths and Legends* (Edinburgh 1956).

Gordon, UL. . . . . C. H. GORDON, *Ugaritic Literature* (Roma 1949).

Gordon, UM . . . . C. H. GORDON, *Ugaritic Manual* (Roma 1955). Primera edición de la misma obra: *Ugaritic Handbook* (UH) (Roma 1947).

E. JACOB, *Ras Shamra et l'Ancien Testament*: Cahiers d'Arch. Bibl. n.12 (Neuchâtel 1960).

S. MOSCATI, *Lezioni di Linguistica Semitica* (Roma 1960).

S. MOSCATI-A. SPITALER-E. ULLENDORFF-W. VON SODEN, *An Introduction to the Comparative Grammar of the Semitic Languages. Phonology and Morphology* (Wiesbaden 1964).

II. *INTRODUCCION GENERAL AL ANTIGUO TESTAMENTO*

A) CATÓLICOS

J. COPPENS, *Histoire critique des livres de l'Ancien Testament* (Paris-Bruges[3] 1942).

R. CORNELY-A. MERK, *Introductionis in S. Scripturae libros compendium* (Paris 1940).

Hoepfl-Bovo. . . . . H. HOEPFL-S. BOVO, *Introductio Specialis in Vetus Testamentum* (Neapoli[6] 1963).

Institutiones Biblicae. I, *De S. Scriptura in universum* (P. I. B.) (Roma[6] 1951).

Introducción general a la Sagrada Escritura (obra en colaboración: Casa de la Biblia) (Madrid 1964).

A. G. LAMADRID, *Manual Bíblico. Antiguo Testamento*. I, *Libros Históricos* (Madrid 1963).

B. MARIANI, *Introductio in libros sacros Veteris Testamenti* (Romae 1958).

B. MARTÍN SÁNCHEZ, *Introducción general a la Sagrada Escritura* (Madrid 1966).

H. A. MERTENS, *Handbuch der Bibelkunde* (Düsseldorf 1965).

F. L. MORIARTY, *Foreword to the Old Testament Books* (Weston, Mass.[2] 1964). Trad. cast. (M. 1967).

S. MUÑOZ IGLESIAS, *Introducción a la lectura del Antiguo Testamento* (Madrid 1965).

G. M. PERRELLA-L. VAGAGGINI, *Guida allo studio dell'A. T.* 2 vol. (Padova 1965).

J. PRADO, *Praelectionum Biblicarum Compendium*: II, *Vetus Testamentum*. L.I, *De sacra Veteris Testamenti Historia* (Matriti[4] 1963).

R. Rábanos, *Propedéutica Bíblica. Introducción general a la Sda. Escritura* (Salamanca 1960).
J. Renié, *Manuel d'Écriture Sainte* vol.1-3 (Paris-Lyon[6] 1949).

Rob-F......... A. Robert-A. Feuillet, *Introduction à la Bible*. I, *Ancien Testament* (Tournai 1957). Trad. castellana (Barcelona 1965).

A. Robert-A. Tricot, *Initiation Biblique* (Tournai[3] 1954).
J. Schildenberger, *Vom Geheimnis des Gotteswortes* (Heidelberg 1950).

B) Acatólicos

A. Bentzen, *Introduction to the Old Testament* 2 vol. (Conpenhagen[2] 1952).
S. R. Driver, *An Introduction to the Literature of the Old Testament* (Edinburgh[9] 1913).

Eissfeldt, Einl... O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament* (Tübingen[3] 1964).

O. Eissfeldt, *Geschichtschreibung im A. T.* (Berlin 1948).
E. Jacob, *La Tradition Historique en Israël* (Montpellier 1946).

12. *COMENTARIOS CONTEMPORANEOS AL ANTIGUO TESTAMENTO*

A) Católicos

BC............ *Biblia comentada* (Profesores de Salamanca) (Madrid, BAC).
BJ............. *La Sainte Bible* (Bible de Jérusalem) (Paris).
BM............ *La Biblia de Montserrat* (Barcelona).
BPIB.......... *Sagrada Biblia*. Traducida y anotada por el Pont. Instituto Bíblico de Roma. Versión esp. bajo la dirección del P. F. Puzo, 3 vol. (Barcelona).
CSS............ *Cursus Scripturae Sacrae* (Paris).
Dhorme........ *La Bible: l'Ancien Testament* (E. Dhorme) (Paris, Pléiade).
EBi............ *Das Alte Testament, Echterbibel* (Würzburg).
EHAT......... *Exegetisches Handbuch zum Alten Testament* (Nickel-Schulz) (Münster i.W.).
EtB............ *Études Bibliques* (Paris).
HBK.......... *Herders Bibelkommentar* (Freiburg i.Br.).
HSAT......... *Die Heilige Schrift des Alten Testaments* (Bonn). (Citado también BB.)
SBG........... *La Sacra Bibbia tradotta dai testi originali e commentata* a cura e sotto la direzione di M. S. Garofalo (Torino).
SBibb.......... *La Sacra Bibbia* (S. Garofalo) (Torino-Roma).
SBPC.......... *La Sainte Bible* (Pirot-Clamer) (Paris).
VbD........... *Verbum Dei*. Traducción española de «A Catholic Commentary» (Barcelona)

B) Acatólicos

AnchB	*The Anchor Bible* (New York).
ATD	*Das Alte Testament Deutsch* (Göttingen).
BK	*Biblischer Kommentar: Altes Testament* (Neukirchen).
CBSC	*The Cambridge Bible for Schools and Colleges* (Cambridge).
HAT	*Handbuch zum Alten Testament* (Tübingen).
HKAT	*Göttinger Handkommentar zum Alten Testament* (W. Nowak).
IB	*The Interpreter's Bible* (New York).
ICC	*The International Critical Commentary* (Edinburgh).
KAT	*Kommentar zum Alten Testament* (Sellin).
KHK	Kurzer Hand-Kommentar zum Alten Testament (K. Marti).
PeakC	*Peake's Commentary on the Bible* (London).

13. *MISCELANEAS BIBLICAS Y COLECCIONES*

AbhTANT	*Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments* (Eichrodt-Cullmann) (Zürich 1942...).
AlttAbh	*Alttestamentliche Abhandlungen* (Nikel-Schulz) (Münster i.W. 1909-40).
AnB	*Analecta Biblica* (Roma 1952...).
AnGreg	*Analecta Gregoriana* (Roma 1930...).
AnLovBO	*Analecta Lovaniensia biblica et orientalia* (Louvain 1947...).
AnOr	*Analecta Orientalia* (Roma 1931...).
BBB	*Bonner Biblische Beiträge* (Bonn 1950...).
BSt	*Biblische Studien* (Freiburg 1896...).
BWAT	*Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament* (Leipzig-Stuttgart 1908...).
BZAW	*Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* (Berlin 1896...).
Fs.Alt	*Festschrift...* A. Alt (Tübingen 1953).
Fs.Baumgärtel . . .	*Festschrift...* Fr. Baumgaertel (Erlangen 1959).
Fs.Berth	*Festschrift...* A. Bertholet (Tübingen 1950).
Fs.Budde	*Festschrift...* K. Budde (Giessen 1920).
Fs.Eissfeldt	*Festschrift...* O. Eissfeldt (Berlin 1958).
Fs.Nötscher	*Alttestamentliche Studien. Festschrift...* F. Noetscher: BBB 1 (Bonn 1950).
Fs.Rudolph	*Verbannung und Heimkehr. Festschrift* W. Rudolph (Tübingen 1961).
InterprMow	*Interpretationes ad Vetus Testamentum pertinentes* S. Mowinckel *septuagenario missae* (Oslo 1955).
LTV	*Lex Tua Veritas. Festschrift...* H. Junker (Trier 1961).
MélBR	*Mélanges Bibliques rédigés en l'honneur...* A. Robert (Paris 1957).
MélP	*Mélanges...* E. Podechard (Lyon 1945).
MémAG	*Mémorial...* Albert Gelin (Le Puy 1961).
MémCh	*Mémorial...* J. Chaine (Lyon 1950).
MélETiss	*Mélanges...* E. Tisserant 2 vol. (Città del Vaticano 1964).
MisBU	*Miscellanea Biblica...* B. Ubach (Montiserrati 1953).

MisMiller.......	*Miscellanea Biblica et Orientalia* R. P. A. MILLER... ... *oblata*: Studia Anselmiana XXVII-XXVIII (Romae 1951).
OTMSt........	H. H. ROWLEY, *The Old Testament and Modern Study* (Oxford 1951).
SBEsp..........	*Semana Bíblica Española* (Madrid).
SPag...........	*Sacra Pagina. Miscellanea Biblica Congressus Internationalis Catholici de Re Biblica* 2 vol. (Paris-Gembloux 1959).
StOrPed........	*Studia Orientalia* JOHN PEDERSEN *septuagenario dicata* (Kopenhagen 1953).

SIGNOS DE TRANSCRIPCION

HEBREO *

ʾ = ʾālep
b = bêt
g = gîmēl
d = dālet
h = hēʾ
w = wāw
z = zayin
ḥ = ḥêt
ṭ = ṭêt
y = yôd
k = kap
l = lāmed
m = mêm
n = nûn
s = sāmek
ʿ = ʿayin
p = pēʾ
ṣ = ṣādê
q = qôp
r = rêš
ś = śîn
š = šîn
t = tāw

a = pataḥ
ā = qāmeṣ
ă = ḥāṭēp-pataḥ
e = s^{e}gôl
ê = { ṣērê + y m.l. / s^{e}gôl + y m.l. }
ē = ṣērê
ĕ = ḥāṭēp-s^{e}gôl
^{e} = š^{e}wāʾ
i = ḥîreq qāṭōn
î = ḥîreq gādôl
o = qāmeṣ ḥāṭûp
ô = wāw-ḥôlem
ō = ḥôlem
ŏ = ḥāṭēp-qāmeṣ
u = qibbûṣ
û = šûreq

ARABE

ʾ = ʾalif
b = bâʾ
t = tâʾ
ṯ = ṯâʾ
ǧ = ǧîm
ḥ = ḥâʾ
ḫ = ḫâʾ
d = dâl
ḏ = ḏâl
r = râʾ
z = zây
s = sîn
š = šîn
ṣ = ṣâd
ḍ = ḍâd
ṭ = ṭâʾ
ẓ = ẓâʾ
ʿ = ʿayn
ġ = ġayn
f = fâʾ
q = qâf
k = kâf
l = lâm
m = mîm
n = nûn
h = hâʾ
w = wâw
y = yâʾ

* El fin pretendido con estos signos de transcripción es proporcionar los medios para reconstruir el texto original tal como aparece en las ediciones corrientes de la Biblia hebrea. Para ello nos hemos ajustado al sistema más común, con una finalidad puramente pragmática y prescindiendo de cuestiones técnicas (diferencia de cantidad o de timbre entre *ṣērê* y *s^{e}gôl*, etc.). Se trata, pues, de reproducir más la grafía que la pronunciación del texto original. Por razones de simplicidad, hemos prescindido de marcar diferencia en las consonantes *begadkepat* entre el sonido fricativo (sin *dāgēš*) y el oclusivo (con *dāgēš lene*). El *hēʾ* m. l. de final de palabra se transcribe tras *-ē*, *-e*, pero no tras *-ā*, con objeto de distinguirlo del *hēʾ* con *mappîq*, que se transcribe simplemente *-h*. También hemos prescindido de marcar diferencia entre el *ṣērê* y el *s^{e}gôl* seguidos de *y* m. l.

A B R E V I A T U R A S

A = Códice Alejandrino.
Am = Cartas de Tell el-Amarna.
Aq = Versión griega de Aquila.
Arab = Versión árabe.
B = Códice Vaticano.
BH/TH/TM = Biblia Hebraica/Texto Hebreo/Texto Masorético.
CH = Código de Hammurabi.
D = Documento Deuteronómico.
DocDam = Documentos de Damasco.
E = Documento Elohista.
Inf.cst. = Infinitivo constructo.
It = Versión latina *Itala*.
Iuxta Hebraeos = Versión directa del Psalterio hebreo, realizada por San Jerónimo.
J = Documento Yahvista.
K = *K^{e}tîb*.
La/VL = Versión *Vetus Latina*.
LXX/G = Versión griega de los Setenta.
Mas = Masora/masoreta/masorético.
m.l. = mater lectionis.
Ms(s) = manuscrito(s).
NovPss = Novum Psalterium.
P = Documento Sacerdotal *(Priesterkodex)*.
Peš = Versión siríaca *P^{e}šiṭṭā'*.
Pt = Pentateuco.
Q = *Q^{e}rê*.
1Q = Fragmentos de Qumrán, primera cueva.
1QH = Himnos de Qumrán *(Hôdāyôt)*.
1QM = Documento de la Guerra *(Milḥāmā)*.
1QS = Manual de Disciplina.
1QSa = Regla de la Congregación.
S = Códice Sinaítico.
Sam = Pentateuco Samaritano.
Símm = Versión griega de Símmaco.
Tal^{B} = Talmud de Babilonia.
Tal^{Hier} = Talmud de Jerusalén.
Targ^{Hier} = Targum de Jerusalén.
Targ^{J} = Targum de Pseudojonatán.
Targ^{O} = Targum de Onqelos.
Targ^{Pal} = Targum Palestinense.
Targ^{Prof} = Targum de los Profetas.
Teod = Versión griega de Teodoción.
Vers(s) = Versión(es).
Vg = Versión latina *Vulgata*.

INTRODUCCION GENERAL AL PENTATEUCO

Por Félix Asensio, S. I.

Profesor en la Universidad Gregoriana de Roma

INTRODUCCION AL PENTATEUCO

1. Nombre

Los cinco primeros libros de la Biblia han pasado a la historia con el nombre de Pentateuco, que, a través del latino Pentateuchus, viene del griego πεντάτευχος = cinco estuches para conservar los libros [1]. Es nombre antiguo [2], que supone la división del volumen original único en cinco partes, consagradas por la doble tradición judía: palestinense y alejandrina [3]. A los nombres de la tradición palestinense *(Beresit* = en el principio, *We'elleh semôt* = y éstos son los nombres...) responde la tradición alejandrina con *Génesis* (origen del mundo), *Exodo* (salida de Egipto), *Levítico* (prescripciones para la tribu de Leví), *Números* ('Αριθμοί, porque comienza con un censo) y *Deuteronomio* (segunda ley).

El Pentateuco griego tiene su fundamento en la expresión «cinco partes de la *Torah*» o Ley. En el A. T. se incluye todo el Pt bajo las denominaciones de *sefer hattorah* = libro de la Ley (Neh 8,3), *sefer Moseh* = libro de Moisés (Neh 13,1) y otras similares. En el N. T. tenemos: la ley de Moisés-los profetas-salmos (Lc 24,44); la Ley-los profetas (Mt 5,17; Act 13,15; Rom 3,21); la Ley (Mt 22,36) y Moisés (Mt 22,24).

2. Contenido

Es un complejo histórico-legislativo en el cual legislación e historia están al servicio de la idea religiosa. Se trata de una historia esencialmente teológica: historia de las primeras relaciones de Dios con los hombres, de la salvación del pueblo israelita y, a través de él, de todo el género humano. Historia teológica, omite o simplemente insinúa muchos datos meramente históricos, orientándose hacia el binomio *Dios con sus atributos-salvación de Israel y del mundo*; historia teocrático-cristológica y judío-cristiana, mira, finalmente, a través de figuras y profecías, hacia Cristo y no puede, por lo tanto, ser plenamente comprendida sino a la luz del Nuevo Testamento.

En el desarrollo de este contenido histórico-legislativo cada uno de los libros del Pentateuco presenta una fase o etapa propia. El *Génesis*, la preparación de la historia teocrática, con el relato del origen del mundo y del hombre, con la elección de los patriarcas, con la promesa divina de la formación del pueblo escogido y el punto de partida de Israel como nación en Egipto; el *Exodo*, la institución histórica de la teocracia o formación de Israel como pueblo de Dios, con la salida de Egipto bajo la guía de Moisés, con la promulgación divina de la ley en el Sinaí y el establecimiento del pacto solemne

[1] Se ha hablado también de *Hexateuco*, *Heptateuco* y *Octateuco* (según que se añadan el libro de *Josué*, el de los *Jueces* y los libros de *Sam.-Reyes)*; últimamente (prescindiendo del Deuteronomio), de *Tetrateuco*.

[2] Cf. S. EPIFANIO: MG 41,560; TERTULIANO: ML 2,257.

[3] Cf. FILÓN, *De Abrahamo* 1 y *De migratione Abraham* 5; F. JO FFO, *Contra Apion.* 1,8; ya se conoce en G.

entre Dios y su pueblo; el *Levítico*, la legislación teocrática, con la reglamentación detallada y sistemática del culto divino, la constitución de la clase religiosa dirigente, sacerdocio levítico, y la determinación de las obligaciones cultuales por parte del pueblo; el libro de los *Números*, el complemento teocrático, histórico-legislativo, con la propuesta de leyes y normas provisionales para los cuarenta años de vida nómada en el desierto, desde el Sinaí al Jordán; el *Deuteronomio*, la nueva proclamación de la legislación teocrática, con la adaptación definitiva de la ley del Sinaí a la inminente vida sedentaria y la confirmación del pacto sinaítico por medio del nuevo pacto entre Dios e Israel en Moab.

3. Unidad

Sin prejuzgar la cuestión de su origen ni la «teoría documental» o de «tradiciones» con sus diversos enfoques, puede adelantarse que en el Pentateuco existe una trabazón interna innegable a lo largo de cada uno de los libros y de toda la colección. Unidad de ideas madres y de puntos de mira en torno a la historia del pueblo teocrático: el *Génesis* presenta la fase de preparación de Israel, y el *resto de los libros*, su concreta elección-formación. Línea histórica única y orientada hacia la posesión de una tierra, prometida por Dios a Abraham, Isaac y Jacob, habitada por los primeros patriarcas provisoria y como simbólicamente, definitivamente ocupada por la descendencia patriarcal, convertida en nación. A esta unidad de dirección va subordinada la marcha del relato bíblico, que, partiendo de la historia-origen del universo, cierra poco a poco el campo de la historia: de Set a Noé, a través de la sola serie de los primogénitos; de Noé-Sem a Teraj-Abraham Isaac-Jacob; de Jacob a sus 12 hijos, padres del Israel que sale de Egipto, es elegido por Dios como su pueblo y recibe en herencia divina la tierra de Canaán. El resto de la historia queda en el olvido o entra como de paso para completar el núcleo central único.

4. El problema crítico del Pt

Importancia.—Si no en su raíz, sí, ciertamente, en su prolífica floración, el problema crítico del Pentateuco parte fundamentalmente de la trascendencia concedida por los estudiosos al llamado «libro de Moisés». En él tienen su primer arranque la teología, la historia, el mesianismo. Una teología básicamente completa y de sentido universal etnográfico, geográfico y cronológico, con su dogmática y su moral perfectamente definidas; una historia del mundo esencialmente religiosa, orientada por Dios hacia la salvación de su pueblo escogido y, por su medio, de la humanidad; una historia judío-cristiana con enfoque hacia el Mesías-Salvador y Consumador de la divina economía temporal y eterna.

Origen.—Hablar del *origen* del Pentateuco equivale a plantear el problema de su *autor*, el de su *época*, el de su *gestación* y *composición*, el de su *unidad* primitiva, el de su *evolución* en el tiempo... Proble-

ma complicado y hoy todavía, no obstante la aportación continua de tantos elementos, de solución totalitaria imposible, parcial y muchas veces hipotética: el avance indudable dado en este sentido no significa en modo alguno alcance de la meta [4].

Epoca sin problema crítico.—Puede así llamarse la de la exégesis bíblica hasta la segunda mitad del siglo XVII: actitud de posesión tranquila a base de los testimonios del Antiguo y Nuevo Testamento, de los cuales arranca, reforzándolos, la tradición judía y cristiana. Lo que hoy, aun en el campo católico y, a veces, hasta quizá con poca ponderación y aun temor al campo no católico, se minimiza o silencia, tuvo un valor definitivo en la exégesis universal de siglos. Pensar que hoy lo ha perdido exige gran ponderación. Sólo por sistema no se puede cancelar el alcance mosaico de un proceso bíblico de extensas y profundas raíces. A partir del mismo Pt, que atribuye a Moisés algunas de sus partes históricas (Ex 17,4.8-13; Núm 33,2-49) y legislativas (Ex 24,4-7; Dt 31,9-24), otros libros del A. T. hablan del «volumen» o «libro de la Ley de Moisés» (Jos 1,7-8; 8,30-35; 2 Re 22,8-10; Neh 8-9...). En cuanto al N. T., las citas de pasajes del Pt, alrededor de 25, atribuidas a Moisés, aparecen en labios de Cristo, de Juan, de Pedro, de Pablo, de Felipe, de Santiago, de los fariseos y saduceos. No es fácil explicar por la «acomodación» al ambiente textos como Lc 24,27.44; Jn 5,45-46.

El camino estaba abierto tanto para la tradición judía, a través del A. T., como para la tradición cristiana a través del A. T. y del N. T. La tradición judía está representada por Flavio Josefo, Filón y el Talmud [5]. Testigos de la tradición cristiana son los Padres y primeros escritores eclesiásticos [6].

El bloque resultante, «Moisés-autor del Pentateuco», llega sin fisuras hasta la segunda mitad del siglo XVII. En A. Maes [7] y, más decididamente, en su contemporáneo A. Carlstad [8], el bloque empieza a resentirse.

El problema en sus primeros pasos.—La segunda parte del siglo XVII se abre con una posición antimosaica radical y casi sistemática: ya no se trata sólo de algunos textos (p.ej., Núm 21,24; Dt 1,1; 2,12; 3,11-14; 34), para los que su mismo contenido reclama una época posterior, sino de todo el Pentateuco o de una gran parte de él. I. de la Peyrere, excluido Moisés, admite diversos documentos que, entresacados por varios autores de unos anales primitivos de Moisés y unificados más tarde en el actual Pentateuco, explicarían sus actuales lagunas, transposiciones, anacronismos, contradicciones [9]... Para B. Spinoza Moisés sería el autor de los pasajes que se le atribu-

[4] H. Junker, *Genesis* (Würzburg 1955²) p.18.
[5] Filón, *Vit. Mosis* II, 51; Josefo, *Cont. Apion.* 1,39; *Ant* IV, 8,48; Talmud: *Baba Bathra* 14b.15a.
[6] P.ej. S. Clem. Romano: MG 1,296; S. Teof. Antioqueno: MG 6,1066; Orígenes: MG 12,231; Tertuliano: ML 1,382-383; S. Greg. Niseno: MG 44,62; S. Jerónimo: ML 28, 461.503.
[7] *Josuae imperatoris historia illustrata atque explicata* (Antwerpiae 1574) praef.2.
[8] *De Canonicis Scripturis libellus* (Wittenberg 1520) § 85.
[9] *Systema theologicum ex prae-Adamitarum hypothesi* (París 1655) IV 1 y 2 p.195-208.

yen en el Pentateuco, pero el libro como tal, y de aquí sus dobles, sería el resultado de la compilación de documentos antiguos y modernos por parte de Esdras [10]. R. Simon, subrayando anacronismos, cortes, cambios de estilo..., llega igualmente a Esdras, que habría compilado una serie de memorias, en parte anteriores a Moisés, en parte contemporáneas y en parte posteriores; de Moisés sería, además de la parte legislativa, la historia premosaica o Génesis, e indirectamente (valiéndose de escribas públicos), la historia mosaica o Ex y Dt [11]. J. Le Clerc, basándose en el ambiente histórico de algunos pasajes y partiendo de las conquistas de R. Simon, como antes éste de las de B. Spinoza, mantiene la línea antimosaica del Pentateuco y lo supone redactado durante o después del destierro babilónico [12]. Para T. Hobbes [13], el argumento externo no conserva ese valor; por lo mismo, el camino hacia el antimosaísmo se lo abre exclusivamente a base de los criterios internos.

El problema en marcha como sistema.—Con el siglo XVIII la dirección antimosaica esbozada comienza a definirse. La llamada «crítica literaria» o «critica altior» hace su aparición, y, con la conquista progresiva de nuevos elementos, se va desarrollando en diversas direcciones-teorías.

Hipótesis documentaria antigua.—Aunque el protestante E. Witter (1711) insinúa el camino con su «división de las fuentes» en Gén 1-2, a base de los diversos nombres divinos, de las diferencias lingüísticas y de las repeticiones, la hipótesis como tal tiene como padre al médico francés convertido J. Astruc [14]. Tratando de explicar, en el *Génesis* y en *Ex* 1-2, la presencia de los diversos nombres divinos, llega a la conclusión de que Moisés tuvo presentes 12 documentos, de los cuales los dos más importantes son el *Elohístico* (A) y el *Yahvístico* (B). Base suficientemente amplia, aunque propuesta con una cierta prudente reserva; de ella parte J. G. Eichhorn [15], y la extiende, a través del *Levítico*, a todo el Pentateuco. Su sucesor en la cátedra, K. D. Ilgen [16], precisa más su teoría *documentaria* y distingue tres documentos, a los que añadirá todavía un cuarto (D) para el *Deuteronomio*: J (Yahvista), E^1 = P (Sacerdotal) y E^2 = E (Elohísta).

La *hipótesis de los fragmentos* es en el fondo consecuencia y evolución de la documentaria: ya no se trata de varios *documentos* principales, en torno a los cuales pudieron agruparse algunos independientes de menor importancia, sino de simples pequeños fragmentos

10 *Tractatus theologicus-politicus* (Amsterdam 1670) c.8; *De origine Pentateuchi.*
11 *Histoire critique du V. T.* (Rotterdam 1685) I 4 y 5 p.25-51.
12 *Sentiments de quelques théologiens de Hollande sur l'histoire critique du V. T.* (Amsterdam 1685) y *Défense des sentiments...* (1686).
13 P.ej., *De numero, antiquitate, scopo, auctoritate et interpretatione Librorum Sacrorum* (Lugduni 1651).
14 *Conjectures sur les mémoires originaux dont il paroît que Moyse s'est servi pour composer le livre de la Genèse* (Bruselas 1753).
15 Entre sus diversas obras sobre esta materia, puede verse *Einleitung in das A. T.* I-III (Leipzig 1780-1783).
16 *Die Urkunden des Jerusalemischen Tempelarchivs in ihrer Urgestalt* I (Gen) (Halle 1798).

primitivos mejor o peor unidos. Propuesta por A. Geddes [17], encontró sus principales propagandistas en J. S. Vater [18] y W. M. L. de Wette [19], que, elevando hasta 39 el número de fragmentos, en una época que va de Moisés a Salomón, y retrasando la composición del *Deuteronomio* casi hasta Josías, hablan del *Pentateuco* actual como de una compilación mecánica de la época del destierro. La hipótesis se va complicando y presenta como elemento nuevo la crítica histórica en sus primeros pasos.

Hipótesis de los suplementos.—La hipótesis *fragmentaria* le pareció insostenible a H. Ewald, que pronto arrastró consigo al mismo W. M. L.Wette, de frente a la innegable unidad de la trama del Pentateuco. Esto revelaba la existencia en el *Génesis* de un documento primitivo básico (E), completado más tarde por una serie de documentos (J) que llenase así las lagunas existentes [20]. Seguida, con más o menos uniformidad, por F. Bleek [21] y F. Tuch [22], entre otros, la hipótesis coloca el documento básico (E) en el período de los Jueces a Saúl, y los suplementos-complementos (J), en el de Saúl a Ezequías, relegando el Deuteronomio (D) al siglo VII.

Hipótesis documentaria posterior.—Es una reacción contra la hipótesis precedente y un retorno, con la aportación de nuevos elementos, a la primera hipótesis documentaria en su fase definitiva, propuesta por K. D. Ilgen. Abre el camino H. Hupfeld [23], que distingue, como documentos independientes entre sí, el fundamental, código legal, *Elohísta* E^1 (llamado más tarde P); el *Yahvista* (J), con su historia paralela, pero enfocada bajo otro punto de vista, y el híbrido, histórico-profético, E^2 (llamado más tarde E). Cuando E. Riehm [24] separa definitivamente el Deuteronomista (D) del Yahvista, la hipótesis documentaria queda sustancialmente completa: cuatro documentos de épocas diversas y considerados en el orden cronológico P E J D. En estudios posteriores y partiendo del supuesto de que todo elemento «ley» es de origen tardío (Deuteronómico, D, bajo Josías; Levítico, P, en el destierro), E. Reuss [25] llegó a un cambio radical en el orden cronológico, E J D P, propugnado después más a fondo por autores como K. H. Graf [26], A. Kuenen [27], A. Kayser [28]... (con el definitivo esquema J E D P) y sistematizado finalmente por J.Wellhausen [29].

17 P.ej.. en *Critical remarks on the Hebrew Scriptures... I Containing remarks on the Pentateuch* (Londres 1800).
18 *Commentar über den Pentateuch* III (Halle 1805) 393-779.
19 P.ej., en *Beiträge zur Einleitung ins A. T.* II (Halle 1807), y en su *Dissertatio critico-exegetica...* sobre la época más reciente del Deuteronomio (Jena 1805).
20 *Die Composition der Genesis Kritisch untersucht* (Braunschweig 1823).
21 *De libri Geneseos origine atque indole historica observationes quaedam contra Bohlenium* (Bonnae 1836).
22 *Commentar über die Genesis* (Halle 1838).
23 *Die Quellen der Genesis und die Art ihrer Zusammensetzung von neuem untersucht* (Breslau 1853).
24 *Die Gesetzgebung Mosis im Lande Moab* (Gotha 1854).
25 Entre otras de sus obras, cf. *L'histoire sainte et la loi* (París I 1879).
26 P.ej., *Die geschichlichen Bücher des A. T.* (Leipzig 1866).
27 *Historisch-Kritisch onderzoek...* (Leiden I-III 1861-1865) trad. franc. A. PIERSON (París 1866-1872).
28 *Das vorexilische Buch der Urgeschichte Israel und seine Erweiterungen* (Estrasburgo 1874)
29 P.ej., *Prolegomena zur Geschichte Israels* (Breslau 1883); *Die Composition des Hexa-*

Hipótesis wellhauseniana.—De los cuatro documentos fundamentales, el *Yahvista* (J), procedente del reino del sur hacia el 850-750 y (según desarrollo posterior de la hipótesis) resultado de J[1] (s.XI-X), J[2] (s.IX) y J[3] (s.IX-VIII), es el documento de la historia del Paraíso, de los patriarcas y Moisés y de algunas incursiones en Canaán. Emplea el nombre divino *Yahvé*, pone de relieve las causas naturales, es realista en las descripciones y antropomórfico cuando habla de Dios. El *Elohísta* (E), procedente del reino del norte antes del 721, comienza con la vocación de Abraham y comprende la mayor parte de los hechos de Gén, Ex y Núm; emplea el nombre divino *Elohim* y con él *Yahvé* a partir de Ex 3, pone de relieve la acción inmediata de Dios y multiplica las teofanías. El *Deuteronomista* (D), compuesto hacia el 630-621 en un estilo parenético, de discurso y de repeticiones, comprende como núcleo central (así la evolución posterior de la hipótesis) el primitivo D[1] (Dt 12-26 con algunas partes de Dt 5-11 y Dt 28), completado más tarde por D[2a] (Dt 1, 5-4,2), D[2b] (9,9-11,28) y D[2c] (6,4-9,7); tiende a la unificación del culto y es obra de los sacerdotes, que fingen su origen mosaico para afianzar la reforma de Josías. El *Sacerdotal (Priestercodex*, de donde P), con sus diversos estratos posteriormente descubiertos, es de la época del destierro (500-450) y obra de Ezequiel y de su escuela, y abarca principalmente la historia y las leyes del culto del Lev y se filtra también en algunos relatos de Gén, Ex y Núm. No ofrece unidad a través de sus esquemas artificiales de cronologías, genealogías, fórmulas fijas...; emplea el nombre *Elohim*, alternado con *Yahvé*, como el Elohísta; es ampuloso y doctrinal, y presenta a Dios como trascendente.

Ahora bien, admitida esta hipótesis, se deduce en líneas generales: *J* pertenece al siglo IX-VIII; *E*, al siglo VIII; *D*, al siglo VII y *P*, al siglo VI-V. La unión entre J y E, llevada a cabo por un primer *Redactor* (R[1]) entre la destrucción de Samaria y la invención del Dt, dio como resultado JER[1]. En el destierro, o poco antes, un segundo *Redactor* (R[2]) realizó la unión de JE (dándole sentido deuteronómico) con D y ofreció así el resultado de JEDR[2], Por fin, un tercer *Redactor* (R[3]), Esdras o un contemporáneo, hizo la unión definitiva del Pentateuco actual a base de JEDPR[3]. De este modo, a Moisés no se le deja sino algunas perícopas, como el Decálogo (Ex 20), incorporadas a su obra por los antiguos compiladores (J y E).

J. Wellhausen había dado con un sistema que se presentaba completo por vez primera en su complejo filosófico-religioso-histórico-literario, y su aceptación entre los acatólicos puede decirse que en su primera época fue unánime, aunque por excepción surgiesen ya entonces algunas voces discordes en puntos más o menos accidentales. Entre los católicos, la reacción contra un sistema básicamente antihistórico, antisobrenatural y antitradicional fue al principio totalmente hostil; años después, a partir sobre todo del Congreso

teuchs und der historischen Bücher des A.T. (Breslau 1889); *Israelitische und jüdische Geschichte* (Breslau 1894).

católico de Friburgo (1897), comienza un movimiento que, rechazada la base esencialmente racionalista, se va acoplando con más o menos amplitud y decisión [30].

La Comisión Bíblica [31].—Bajo el título *Sobre la autenticidad mosaica del Pentateuco* responde la *Comisión Bíblica* a los cuatro interrogantes que la posición de los «críticos» ha ido suscitando hasta entonces en torno al binomio Moisés-Pentateuco: ¿Es *autor*? ¿*Material*? ¿*Original*? ¿*Universal*? A través de la «tesis crítica» se había llegado a una respuesta del todo y en todo negativa. Sin negar el «peso» de los argumentos, la *Comisión Bíblica* no lo supone «tal» que por sí anule los otros argumentos y decida la cuestión del Pentateuco en sentido antimosaico a base de «fuentes» en su mayor parte de época postmosaica.

¿En *qué sentido* se puede hablar de Moisés como autor? Cabe cualquier hipótesis que salve lo necesario para la noción de «autor (humano) principal e inspirado»; por lo mismo, puede hablarse de «escritura-redacción» directa y propia, de «dictado» a amanuenses, de «encargo» a otros escritores-redactores que recogiesen fielmente las ideas inspiradas de Moisés en una obra finalmente aprobada por éste y divulgada con su nombre.

Si «se salvan sustancialmente la autenticidad mosaica y la integridad del Pentateuco», es decir, mientras puedan mantenerse los complejos «Moisés-autor» y «libro actual-Pentateuco original», se pueden admitir «algunas modificaciones a lo largo de los siglos»; en concreto, «añadiduras inspiradas, glosas y explicaciones intercaladas, lenguaje y estilo modernizados, lecturas equivocadas por los amanuenses». Son casos que la «crítica» se encargará de «investigar y decidir».

La teoría wellhauseniana, con su base de «crítica literaria», había obtenido al principio una adhesión casi unánime. Poco a poco, y a partir de comienzos del siglo XX, a la «crítica literaria» se opuso primero un «análisis literario» que adelantaba notablemente el origen de los «documentos», concedía la precedencia a E, negaba el origen exílico de P, suponía un nuevo documento (L = laico) como el más antiguo y ponía en duda, o rechazaba, la existencia misma de los «documentos-fuentes», al menos según el esquema considerado clásico [32]. Esfuerzo antiwellhauseniano más o menos decidido, que posteriormente iba a ser reforzado desde campos orientalistas en continuo progreso: arqueología, géneros literarios, religiones [33].

30 Una síntesis en HÖPFL-MILLER-METZINGER, *Introductio specialis in V. T.* (Roma 1946) 49-50.

31 ASS 39 (1906) p.377-378; Dz 1997-2000; EB² 181-184.

32 HÖPFL-MILLER-METZINGER, *Introductio...* p.45-48 puede ofrecer una *Bibliografía* de este aspecto suficientemente completa. Cf. en particular E. KÖNIG, p.ej., *Ist die moderne Pentateuchkritik auf Tatsachen begründet?* (Stuttgart 1933); P. VOLZ-W. RUDOLPH, *Der «Elohist» als Erzähler, ein Irrweg der Pentateuchkritik?* (Giessen 1933); B. JACOB, *Das erste Buch der Tora. Genesis* (Breslau 1934); U. CASSUTO, *La questione della Genesi* (Florencia 1934); W. RUDOLPH, *Der «Elohist» von Exodus bis Josua* (Berlín 1938).

33 Una síntesis histórico-bibliográfica de este aspecto en A. LODS, *Histoire de la littérature hébraïque et juive* (París 1950) 83-152.198-219.305-375.529-536; H. CAZELLES, *Pentateuch*: Bibel-Lexicon (Haag) (Zürich 1951-1956) c.1294-1309; *Introduction à la Bible* (A. Robert-

Tradiciones históricas.—Ampliada la base del problema, era natural la aparición de nuevos movimientos «críticos». Los descubrimientos arqueológicos, con su preciosa aportación al conocimiento de los pueblos en contacto con el Israel histórico, han minado la concepción histórica presupuesta en el sistema wellhauseniano: bastaría recordar los textos de Mari, Nuzu, Ras Shamra, Códice de Hammurabi, leyes hititas, ambiente egipcio, leyes y narraciones asirio-babilónicas... [34] para persuadirse que la actividad literaria extrabíblica en el doble campo de la historia y la legislación, afín o paralela con frecuencia al sentido y aun a la letra de la historia-legislación del Pentateuco, es anterior en siglos a la época fijada para los «documentos» pentatéuquicos. Ante este hecho innegable, la llamada escuela escandinávica rompió con la teoría «documental» wellhauseniana, considerada como «una construcción del todo ficticia y anacrónica», y buscó al problema del Antiguo Testamento en general y en particular del Pentateuco la salida de las «tradiciones históricas». La teoría, consagrada definitivamente por I. Engnell [35], puede sintetizarse así: Nunca existieron los «documentos» JED-P como tales «documentos» escritos, sino que fueron la cristalización literaria de diversos estratos de una «tradición oral» muy antigua en sus grandes núcleos centrales y que, procedentes de diversos círculos o centros de tradición, se iban desarrollando independientemente a base de suplementos, adaptaciones, transformaciones... orales, hasta desembocar juntas, en época tardía, en el actual Pentateuco escrito.

Historia de los géneros.—De otra parte, respetando la dirección wellhauseniana, pero suponiendo mucho más antiguos J y E, surgió la llamada «Escuela de la historia de los géneros» («formas» para el Nuevo Testamento) literarios, iniciada por H. Gunkel a partir de los relatos del Génesis [36], donde él veía los ejemplos más antiguos de la tradición popular entre los hebreos. Detenerse, como se había hecho hasta entonces, a base de una simple «crítica literal» de la palabra o la perícopa, en el documento actual escrito como en un todo más o menos original en su conjunto, era para H. Gunkel quedarse a la entrada: había que llegar hasta las primitivas unidades literarias de la tradición oral, buscar su origen, descubrir a través de ellas el ambiente histórico-psicológico-social-religioso en donde brotaron, seguir los diversos estadios de esas tradiciones (fábulas de héroes, leyendas extensas, ciclos de historia) que, en continua evolución mitológica más que histórica y tras sucesivas aportaciones ambientales, fueron finalmente recogidas por JE y simplemente

A. Feuillet) (Tournay 1959²) I 279-342; C. R. North, *Pentateuchal Criticism* en *The O. Testament and Modern Study* (Oxford 1951) 48-83; H. F. Hahn, *Old Testament in Modern Research* (Filadelfia 1954) 1-43; H. Junker, *Genesis* (Würzburg 1955²) 13-18; O. Eissfeldt, *Einleitung in das A. T.* (Tubinga 1956²) 182-288; B. Mariani, *Introductio in Libros Sacros V. T.* (Roma 1958) 91-100.

34 Cf. A. Rolla, *La Bibbia di fronte alle ultime scoperte* (Roma 1957); H. Cazelles, *Patriarches:* Dict. Bibl. Supp. (París 1961) VI c.81-156.

35 *Svensk biblisk uppslagsverk* (Uppsala I 1948; II 1952).

36 Cf. *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit* (Gotinga 1895 1921²); *Genesis* (Gotinga 1901 1922⁵).

compiladas tal como les llegaron, con muy poco de personal. Este análisis interno estético-literario de fondo y forma supone, por otra parte, un análisis paralelo de la literatura extrabíblica que permite establecer un estudio comparativo entre lo bíblico y lo extrabíblico. Con este método se llega a la mutua dependencia, lo bíblico de lo extrabíblico, más o menos acentuada, al tipo de narración *saga*, mito-leyenda con sus débiles puntadas de historia, y a una época más antigua.

Gressmann [37] amplió el campo, aplicando a la historia de Moisés, Ex y Núm, el método del análisis estético-literario, ambiental, comparativo, siempre en busca del *Sitz im Leben*, del alcance original que en el primero de los estadios preliterarios había tenido cada uno de los bloques unitarios tradicionales. Transmitidos oralmente, y más o menos elaborados a base de elementos legendarios, los habrían compilado finalmente J y E, que, a pesar de su tendencia armonizadora, habrían respetado los rasgos originales de las unidades narrativas primeras. Con uno u otro enfoque, es el método seguido por K. Galling (tradiciones del Exodo sobre la «elección» de Israel), y M. Noth (tradiciones sobre las «doce tribus») y aplicado a las partes legislativas por A. Jirku, A. Alt y otros.

El «Credo» de Gilgal.—Por sus puntos de vista nuevos y su radio de influjo, merece tenerse en cuenta la aportación de G. von Rad a la «Escuela de las formas» [38]. Distingue una doble «tradición» que habría narrado lo sucedido a partir de la salida de Egipto: la primera, la «tradición sobre la conquista de la tierra», la centra en una serie de textos (Ex 15,4-16; Dt 26,5b-9; 6,20-24; Jos 24,2b-13) que habría puesto de relieve el poder del Dios salvador de Israel y formado una especie de «Credo» primitivo, cuyo «ambiente ocasional» coloca en la fiesta de Pentecostés o de las Semanas celebrada en Gilgal, primer centro religioso israelita en Canaán. La segunda, la «tradición del Sinaí», es la formada a base de los sucesos sinaíticos (Ex 19-24; 32-34) y habría puesto de relieve el poder del Dios legislador de Israel; se habría desarrollado como leyenda cultual en torno al santuario de Sikem, primer centro religioso de la anfictionía israelita, y habría encontrado su «ambiente ocasional» en la fiesta de la Alianza (más tarde en la de los Tabernáculos) celebrada en Sikem por todas las tribus unidas en el común culto de Yahvé. El Yahvista (J), pues, tomando como base el «Credo» de Gilgal, que con el correr del tiempo se habría ido engrosando con una combinación de narraciones-leyendas culturales-etiologías..., habría planeado a su modo la historia de Israel en sus orígenes: habría ensamblado primero «Credo» de Gilgal y «tradición del Sinaí», colocado después delante las tradiciones sobre los Patriarcas como pregoneros de la Alianza y de la conquista y puesto, finalmente, como prólogo la historia primitiva sobre el origen de las cosas, «etiología de todas las etiologías de

37 *Mose und seine Zeit* (Gotinga 1913).

38 *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs* (Stuttgart 1938), publicado de nuevo y puesto bibliográficamente al día en su *Gesammelte Studien z. A. T.* (Munich 1958) 9-86; en *Das erste Buch Moses* (Gotinga 1950) 7-33 ofrece una buena síntesis.

Israel». Así habría dado al Pentateuco (Hexateuco) definitivo un fuerte tono de unidad, de sentido universal y de línea de salvación en torno al Dios-Señor de la historia. Los elementos aportados por E, D y P a este producto yahvístico (J) habrían respetado su modo de ser propio y lo habrían dejado sustancialmente intacto.

Nueva intervención de la Iglesia.—El movimiento «crítico» en el campo del Antiguo Testamento en general, y en particular en el del Pentateuco, iba extendiéndose. Con una u otra modalidad no sólo anulaba fundamentalmente cualquier actividad de importancia de Moisés-autor, sino el mismo sentido «histórico» de la narración bíblica, la faceta «sobrenatural» y el matiz «providencialista» en su transmisión de siglos. Se confirmaban de este modo la posición «racionalista», «antihistoria» y «antiinspiración» que León XIII había estigmatizado en su encíclica *Providentissimus;* el principio exegético «historia bíblica-relatos sólo aparentemente históricos», rechazado como tal en la *Respuesta* de la *Comisión Bíblica* de 23 junio 1905, y el radicalismo «antihistórico» que, concretado a Gén 1-3 y con su complejo «mitología-alegoría-símbolo-fábula», la misma *Com. Bíbl.* había reprobado en su *Respuesta* de 30 junio 1909. Desde el campo del orientalismo nuevos datos e interpretaciones más o menos seguras y de sistema ampliaban progresivamente la base de la hipótesis «antihistórica» y «naturalista». Ante este avance, ya Benedicto XV en su encíclica *Spiritus Paraclitus* daba la voz de alarma (EB² 354-356. 461), y Pío XII concretaba más tarde principios y normas. En su encíclica *Divino afflante Spiritu* fija primero el sentido «literal» como base de la verdadera exégesis y punto de partida para el sentido «espiritual» en cualquier clase de textos, para concretarse después a los pasajes que aparecen directamente como relatos «históricos»: reconocido su alcance propiamente «histórico», señala el método con que podrán fijarse sus límites a base del conocimiento completo (literario, psicológico, del ambiente...) del Oriente Antiguo..., pero sin descuidar el aspecto teológico y sobrenatural (fin esencialmente religioso e inspiración) que hace de la «historia» bíblica algo muy superior a la «historia» de los otros pueblos antiguos (EB² 556-565; Dz 2294).

Teniendo en cuenta esta «libertad» de investigación concedida por la *Divino afflante* sobre las huellas ya suficientemente claras en anteriores *Respuestas* de la *Com. Bíbl.*, el secretario de dicha *Comisión* escribía al cardenal Suhard, el 16 de enero de 1948, una *Carta* de gran resonancia. Se había pedido a la Santa Sede un documento nuevo que, anulando los anteriores de la *Com. Bíbl.*, resolviese radicalmente y en sentido de plena libertad la doble cuestión sobre «las fuentes del Pentateuco» y la «historicidad de los once primeros capítulos del Génesis». La *Carta*, que no quiere ser una *Respuesta* nueva, amplía el campo abierto anteriormente por la *Com. Bíbl.* sobre la posible existencia de «previos documentos escritos o tradiciones orales» y de «modificaciones y adiciones posteriores a Moisés», para reconocer, pasando de la «posibilidad» al «hecho», la «existencia de

esas fuentes» y el «crecimiento progresivo de las leyes mosaicas y de los relatos históricos en tiempos posteriores». El cultivo de este método «crítico-histórico», conjugado con el «psicológico-literario-de ambiente», llevará, «sin duda», a este resultado: «La gran parte y la profunda influencia de Moisés como autor y como legislador». Actualizado el problema de la «autenticidad mosaica del Pentateuco», que los estudiosos habían ido relegando por completo, se responde luego al «oscuro y complejo» problema de la «historicidad» o «formas literarias de los once primeros capítulos del Génesis». El estado de desarrollo, mayor o menor, de una ciencia no permite lanzar afirmaciones definitivas, y en estado de desarrollo se encuentra la exégesis científica ante los múltiples problemas «literarios-científicos-históricos-culturales-religiosos-sicológicos». Profundizando en este estudio se podrá ir llegando al ajuste de los «géneros literarios» antiguos con el valor verdaderamente «histórico» de aquellos primeros capítulos, «profundamente teológicos» y «popularmente descriptivos»; no pueden ponerse al margen de la «historia» porque no se acomoden del todo al sentido moderno de la palabra.

Más que de norma directiva, la *Carta*, considerada unilateralmente, sirvió a algunos de plano inclinado para «superar con audacia en el campo histórico los límites y las cautelas que la Iglesia había fijado» y lanzarse a «una interpretación de los libros históricos del Antiguo Testamento demasiado libre». Comprobado el hecho, PíoXII sintetiza claramente, en su encíclica *Humanis generis*, de 12 agosto 1950 (EB2 613.618; Dz 2329-2330), la posición de la Iglesia: valor «histórico» de los relatos del Antiguo Testamento en general, cuyo sentido «literal» debe estudiarse dejando a un lado subjetivismos y apriorismos en orden a una llamada exégesis «simbólica» y «espiritual»; género «histórico» de Gén 1-11 en particular, aunque no se ajuste a los cánones de la historia clásica o moderna; libertad a los exegetas para la «investigación» y «determinación» de este género «histórico», teniendo en cuenta la finalidad religioso-histórica del relato y el ambiente en que tuvo origen; posible dependencia de «relatos populares» extrabíblicos, pero bajo el influjo de la «inspiración divina» y de un «empeño por la verdad y sencillez» que separa radicalmente el campo bíblico del «mitologismo» extrabíblico.

Ultimas tentativas en el campo católico.—Teniendo en cuenta las directivas con que la Santa Sede ha tratado de orientar a los fieles dentro del confusionismo pentatéuquico [39], los católicos han ido buscando principios de solución [40], procurando conciliar los todavía insuficientes elementos de las diversas teorías con el espíritu de los documentos eclesiásticos. A. Clamer cree poder conseguirlo manteniendo como base la teoría «documentaria» wellhauseniana: ella, tal

[39] Cf. A. Bea, *L'enciclica «Pascendi» e gli studi biblici:* B (1958) 121-138.

[40] Estudios sobre las diversas tentativas y sus principales representantes pueden verse en R. T. Murphy, *Moses and the Pentateuch:* CBQ (1949) 165-178; A. Colunga, *El problema del Pentateuco y los últimos documentos pontificios:* Est.Bibl. (1951) 313-331; J. Coppens, *Chronique d'A. T.:* EThL (1953) 58-76; J. Prado, *Ultimos esbozos católicos sobre el Pentateuco:* Sefar. (1955) 420-543; (1956) 154-171; J. Volckaert, *Catholic wiewpoint on the Pentateuch:* Cl.Mthly. (1956) 41-53.

como autores católicos la han ido críticamente corrigiendo y adaptando, permitiría salvar la doctrina de la Iglesia sobre la inspiración y el «papel importante» de Moisés-autor de un código legal y un relato de hechos en «progresivo crecimiento» posterior [41]. Sin embargo, prowellhauseniana en el fondo histórico y literario, esta posición, a pesar de suponer con más o menos convencimiento un posible substrato mosaico narrativo-legislativo y una adaptación progresiva al espíritu de Moisés, acaso quede prácticamente a medio camino y a la larga resulte insostenible. Con su exposición más bien favorable al principio, pero quizá no tanto en su último «esbozo hipotético y provisional» a base de «tradiciones» y «ciclos», H. Cazelles no ha logrado cancelar esta impresión [42], que R. de Vaux ha duramente recalcado, consecuente con su teoría de diversas «tradiciones» o «ciclos de tradiciones» [43].

Según R. de Vaux, a base de lo que llama «constantes» (notas distintivas de lengua-estilo-ideas), se puede llegar a la reconstitución no de «documentos» (J E D P) fríamente combinados, sino de «tradiciones» vivas (J E P) en el Tetrateuco (D del Deut inicialmente con Jos) que se han «formado, desarrollado y mantenido en medios ambientes diferentes». Estos medios ambientes serían los diversos «santuarios, centros religiosos y jurídicos del pueblo israelita», en los que han ido tomando cuerpo unas «tradiciones» vivas y movedizas a lo largo de siglos y con un fondo prehistórico en su base. Acaso más que los «documentos» de A. Clamer, las «tradiciones» de R. de Vaux, en continuo movimiento de vida, se hunden muchas veces, a través del estudio del Oriente antiguo, en épocas premosaicas y mosaicas. Tras este primer paso se esperaba acaso menos cautela en el avance hacia la afirmación de un fondo histórico-legislativo más o menos amplio debido directamente a Moisés-autor: se intenta, sí, salvar el «fondo mosaico», pero parece demasiado abstracto hablar de que «Moisés ha sido el organizador del pueblo, su iniciador religioso, su primer legislador», y un tanto impreciso insinuar «una cierta actividad literaria de Moisés y los que le rodeaban». De no concretarse en algo, tales afirmaciones acaso coincidan en el fondo con aquella genérica conclusión de H. Cazelles, favorable a los «documentos» de Clamer, duramente impugnados por el propio R. de Vaux: «El estudio del Pentateuco da la impresión de que, sin Moisés y su influencia en el origen, toda la obra resulta históricamente un enigma incomprensible» [44].

Más concreta, frente a un más vasto y directo «mosaísmo», es la posición recogida por J. Prado [45], que, «apoyándose en los datos de la tradición, sostiene que en el Pentateuco hay un *cuerpo de leyes* y

[41] *La Genèse* (París 1953) 28-57.
[42] P.ej., *A propos du Pentateuque:* B (1954) 279-298; *Introduction à la Bible*, 342-380, y *Patriarches...*, c.120-136.
[43] P.ej., *La Genèse* (París 1951) 7-24, y *A propos du second centénaire d'Astruc:* SupplVT (1953) 182-208.
[44] *Introduction...* 380.
[45] *Esbozos católicos...*: Sefar. (1955) 421-422; E. F. SUTCLIFFE-R. A. DYSON, *A Catholic Commentary on Holy Scripture* (Londres 1953) 164-176; H. JUNKER, *Deuteronomium* (Würzburg 1955²) 445-449.

una *serie de relatos* consignados por *escrito* por el mismo Moisés o bajo su autoridad e inspiración». De hecho, un Moisés «organizador del pueblo, su iniciador religioso, su primer legislador», queda un tanto al aire si no se le supone autor «directo» de un conjunto de textos «legales» e «históricos» que él mismo fijase primero y después corrigiese o formulase diversamente, adaptase a las diversas circunstancias, fines... Cierto que el estado actual de la investigación no permite positivamente asignar límites definidos a la actividad de un Moisés «escritor» por sí o por medio de escribas, pero tampoco permite negarlos ni seguir soslayando su presencia, afirmada por siglos y cada vez vista como más lógica. Las mismas «leyes» del Levítico, con sus novedades o formulaciones diversas, y la «legislación-historia» del Deuteronomio, con su santuario único y su peculiar forma literaria, pueden moverse muy bien sobre un núcleo *escrito* por Moisés, por él sucesivamente elaborado y, a base de nuevos «documentos» o «tradiciones», adaptado, interpretado, ampliado con el cambiar del tiempo y de las circunstancias históricas. El estudio comparado del ambiente y la investigación exegética más serena han ido creando un ambiente cada día más favorable a un directo influjo «mosaico», aun en casos considerados antes imposibles, como la ley sobre el «santuario único» y la misma «forma literaria» en que está encuadrada [46].

5. Bibliografía selecta

A) Introducción al Pt

A. Bea, *De Pentateucho* (Roma 1933²); J. Cazelles, *La Torah o Pentateuco:* Rob-F I 271-360; *Etudes sur le Code de l'Alliance* (París 1946); *A Propos du Pentateuque:* B 35 (1954) 279-98; A. Colunga-M. García C., *Introducción al Pt:* BC I 3-31; J. Coppens, *L'Histoire critique de l'Ancien Testament* (Tournai-París 1938); *Le problème de l'Hexateuque:* EThL 29 (1963) 58-76; R. Cornely, *Introductio in U.T. Libros* II (París 1887); A. Fernández, *La Crítica reciente y el Pt:* B 1 (1920) 173-210; M. García Cordero, *Pentateuco:* EBGarr V (1963) 1001-1004; H. Hoepfl, *Pentateuque et Hexateuque:* DAFC III 1883-1920; M. J. Lagrange, *Les sources du Pentateuque:* RB 7 (1898) 10-32; E. Mangenot, *L'authenticité mosaïque du Pentateuque* (París 1907); L. Méchineau, *L'origine mosaïque du Pentateuque* (París 1905⁴); L. Murillo, *El problema pentatéuquico* (Burgos 1928); C. R. North, *Pentateuchal Criticism:* H. H. Rowley, The O. T. and Modern Study (Oxford 1951) 48-83; M. Noth, *Uberlieferungs-geschichte des Pentateuchs* (Stuttgart 1948); *Uberlieferungsgeschichtliche Studien* (Halle 1953) 180-217; *Die Gesetze in Pentateuch. Ihre Voraussetzungen und ihr Sinn* (Halle 1950); J. Prado, *Ultimos avances de la exégesis católica sobre la legislación mosaica:* Sef 5 (1945) 367-79: *Los problemas del Pt:* Sef 8 (1948) 192-201; *Ultimos esbozos católicos sobre el Pt:* Sef 16 (1956) 420-53; 17 (1957) 154-71; G. Rinaldi, *Pentateuco:* EncCatt 9 (1952) 1140-1153; E. Robertson, *The Old Testament Problems* (Manchester 1950); H. H. Rowley, *The Growth of the Old Testament* (Londres 1953); J. Steinmann, *Les plus anciennes traditions du Pt* (París 1953); E. T. Sutcliffe-R. A. Dyson, *Introducción al Pt:*

46 H. Junker, *Deuteronomium*, p.c.; L. J. Kuiper, *The Book of Deuteronomy*, Interpret. (1952) 321-340 (p.324).

VbD I (Barcelona 1956) n.126-35; R. DE VAUX, *La Genèse. Introduction générale au Pt*: BJ (París 1951); A. VON HOONACKER, *De compositione litteraria et de origine mosaica Hexateuchi* (Bruselas 1949); G. VON RAD, *Das Formgeschichtliche Problem des Hexateuchs* (Stuttgart 1938).

B) COMENTARIOS AL PT

a) *Padres griegos*: S. HIPÓLITO, *Interpretatio Targumi in Pt* (fragmenta ex catena arabica): CB Hippolytus I 87-119; ORÍGENES, *Comm. et hom. in Pt*: MG 12, 45-817; DIODORO DE TARSO, *Comm. in Pt*: MG 33,1561-1586; S. CIRILO DE ALEJ., *Glaphyra in libros Moysi*: MG 69, 13-677.

b) *Padres latinos*: S. GREGORIO DE ELVIRA, *Tract. de libris SS. Scripturarum*: Opera omnia, I (El Escorial 1944): ML Suppl I (París 1959) 358-472; S. AGUSTÍN, *Locutionum in Heptateuchum libri 7*; *Quaestionum in Hept. libri 7*: ML 34, 485-824; S. ISIDORO DE SEVILLA, *Mysticorum expositiones sacramentorum seu quaestiones in V. T.*: ML 83, 207-370; S. BEDA, *Comm. in Pt*: ML 91, 189-394; RABANO MAURO, *Comm. in Pt*: ML 107, 439-670; HUGO DE S. VÍCTOR, *Adnotationes elucidatoriae in Pt*: ML 175, 29-86.

c) *Autores medievales*: HUGO DE S. CARO, *Postilla in universam Bibliam* I (Venetiis 1754); NICOLÁS DE LIRA, *Postilla perpetua* I (Venecia 1489); A. TOSTADO, *Comm. in Pt* I-VI (Venecia 1596).

d) *Autores modernos*: T. CAYETANO DE VIO, *Comm. in Pt* (Roma 1530s); S. PAGNINI, *Catena argentea in Pt* I-VI (Lugduni 1536); C. A LAPIDE, *Comm. in S. Script.*, I-II (París 1866-1868); A. CALMET, *Comm. littéral sur tous les livres de l'A. et du N. T.* I 1-2 (París 1724); L. C. FILLION, *La S. Bible* I (París 1888); A. CRAMPON, *La S. Bible* I (Tournai 1894); F. DE HUMMELAUER, *Gen-Dt*: CSS (París 1895) 1897.99.1901; A. CLAMER: SBPC I-II (París 1940-1953); A. COLUNGA-M. GARCÍA C.: BC I (Madrid 1962[2]).

Sobre el problema de las fuentes, además de la bibliografía citada, cf. S. MOWINCKEL, *Erwägungen zur Pentateuch Quellenfragen* (Trondheim 1964); L. RUPPERT, *Die Josephserzählung der Genesis. Ein Beitrag zut Theologie der Pentateuchquellen* (Munich 1965); E. OSSWALD, *Das Bild des Moses* (Berlín 1962).

G E N E S I S

TRADUCCIÓN Y COMENTARIO POR

FÉLIX ASENSIO, S. I.

Profesor en la Universidad Gregoriana de Roma

INTRODUCCION

1. Nombre

Los hebreos lo denominaron *Berē'šît*, porque es la palabra con que empieza: «en el principio». El nombre ordinario de *Génesis* deriva del G, a través de la Vg. El título responde al contenido inicial y al desarrollo total del libro. Desde el origen del mundo, y del hombre en concreto, hasta las diez tablas genealógicas, *tôledôt* o generaciones, contiene el cuadro primordial de los hombres (2,4a) la sucesiva presentación de la descendencia elegida, a partir del eje insinuado en Adán-Set (5,1), Noé (6,9) y Sem (11,10) hasta la fase definitiva de Teraj-Abraham (11,27), Isaac-Jacob (25,19), Jacob-José (37,2) y los escuetos cuadros de familia, complementos marginales de los hijos de Noé (10,1), de Ismael (25,12) y de Esaú (36,1).

2. Desarrollo

A partir, pues, de esa idea central del *origen histórico* del mundo y del hombre se van desarrollando, unas como ideas-eje y otras como ideas-complemento, las *tablas genealógicas* de la descendencia-pueblo escogido y de los otros pueblos con un innegable sentido de unidad y de dirección única:

Creación-ornato del cielo y de la tierra a base de un esquema de seis días y en la que el hombre, creatura-imagen de Dios y centro del universo, aparece como testigo del universalismo inicial actuado por el Dios Creador absoluto (1,1-2,4a).

Adán y Eva, que, como actores del drama del Paraíso, pierden por el pecado el privilegio de la felicidad y la inocencia, arrancan el primer anuncio divino de la redención, experimentan en el cambio de su vida y en la tragedia Caín-Abel los efectos del pecado y, testigos de la división moral del mundo, ven insinuarse el paso del universalismo inicial a la nueva fase selectiva de salvación: frente al alejamiento de la descendencia cainita, la piedad de la línea Set-Enos (2,4a-4,26).

Noé, en el final de la línea de piedad-selección representada por Set-Enos-Henok..., se insinúa primero y surge después del diluvio como el nuevo Adán: «consolador» y «justo», por él se salva la humanidad elegida que, renovada en sus hijos, por él se acerca a Dios, y, no obstante la repetición de nuevas separaciones junto a la Torre de Babel, queda definitivamente unida a Dios por medio de Sem, el heredero de la divina bendición, germen de selección y universalismo al mismo tiempo (5,1-11,26).

Abram (más tarde *Abraham)*, descendiente de Sem e hijo de Teraj, recoge definitivamente la herencia de la divina elección. Desde su entrada en la historia, y bajo el signo de la vocación divina, es

el patriarca de la obediencia a toda prueba y de la fe-confianza inquebrantable en la promesa de un Dios, que, desgajadas las ramas de la humanidad prevaricadora, le constituye padre de la rama-descendencia escogida y, a través de ella, padre de todas las naciones. Depositario y transmisor de la promesa divina, el Patriarca la ve repetidamente confirmada con el pacto-juramento de un Dios que, tras muchas vicisitudes, le concede el hijo de la promesa: por él y por su descendencia, Canaán, la tierra prometida, se convertirá en la tierra del monoteísmo de un pueblo, germen y punto de arranque del mesianismo-universalismo que unirá de nuevo a la humanidad entera con su Creador (11,27-25,10).

Isaac, primero como hijo de la promesa al lado de su padre (21,1-25,10) y más tarde como esposo de Rebeca, la aramea, recoge la herencia patriarcal: peregrino, como su padre, en la tierra prometida, es el nuevo depositario-transmisor de la promesa divina en su maravilloso complejo selección-universalismo o Israel-naciones e instrumento de una permanente acción providencialista, que transmite a Jacob y no al primogénito Esaú (25,11-27,46).

Jacob, cabeza de la descendencia patriarcal, ve peligrar desde el principio su privilegio de heredero-transmisor de la promesa divina. Una vez más, la acción providencialista se pone en movimiento para salvar los planes divinos sobre la selección-universalismo. A lo largo del correr incierto de una vida, Dios reitera a Jacob la promesa-pacto patriarcal e interviene eficazmente a su favor, tanto durante la precipitada marcha a Mesopotamia como en los largos y trabajosos años en casa de Labán: paso a paso «está Dios con él», hasta asegurarle el ansiado matrimonio y la fecunda descendencia y el asiento definitivo en Palestina (28-36).

El binomio *Jacob-José* llena el resto de la historia patriarcal. De nuevo la divina Providencia en marcha para salvar sus planes de selección-universalismo. Entrada de José en la historia con un estilo inicial de tragedia. Jacob pasa a primer plano y señala a su descendencia, providencialmente salvada por José, el campo de la promesa divina, selección-universalismo, que cada uno de sus hijos ha de llenar en Palestina. Los restos de José, muerto como el padre, con ansias de tierra de promisión, reposarán en Canaán (37-50).

3. Teología

La presencia dinámica de Dios a lo largo del relato de Génesis, aun en aquellas secciones que puedan aparecer como un mero relleno con carácter de episodio marginal (datos profanos, cronológicos, genealógicos), da a todo el libro un sabor de teología compleja y vital. Partiendo de Dios y desembocando en el Mesías, la línea teológica pasa a través del hombre y de la descendencia escogida, fijando su avance, que pudiera llamarse núcleo dogmático, con toda una serie de fecundas ramificaciones:

Dios como centro de esa teología: un Dios único, siempre el

mismo a pesar del cambio de nombres, personal y omniperfecto, pero no solitario y estático, sino en relación con el mundo y dinámico. Eterno y trascendental por naturaleza, sin dejar de serlo, es el Dios Creador que se pone en contacto con el mundo, al servicio de su bondad infinita, y con el hombre. Contacto de Señor absoluto y de Padre universal, que se abaja y condesciende, fija al hombre su camino, le exige obediencia, castiga con justicia y busca siempre una salida de bondad a sus inevitables castigos, provocados por las prevaricaciones humanas. Salida de bondad limitada más tarde, ante el insistente prevaricar del hombre, a la descendencia abrahamítica. En este acercamiento especial hacia la descendencia escogida, Dios extrema el dinamismo de su bondad-justicia: bajo diversas formas y diversos títulos divinos, se muestra a los patriarcas, vive con ellos momentos de intimidad, vela por su conservación y, por su medio, garantiza con la generosa fidelidad de una promesa-pacto la existencia de la descendencia-pueblo escogido en la tierra prometida. Presencia dinámica de Dios en la marcha del mundo a través y en defensa de su pacto de fidelidad-bondad con los patriarcas y su descendencia.

Hechura de Dios, el *hombre* hace su entrada en el mundo como corona de la creación visible. Complejo misterioso materia-espíritu e imagen-semejanza de Dios, de Dios recibe el dominio sobre el resto de la creación. Primera pareja destinada por Dios a la propagación del género humano, vive la primera fase de su existencia en amistad-gracia con su Creador, en perfecta armonía interna y externa y con el privilegio de la inmortalidad. Bajo la sugestión de la serpiente-diablo, pero plenamente libre, rompe por la desobediencia sus relaciones esenciales de creatura y, como cabeza del género humano, pierde para sí y para todos sus descendientes la felicidad del Paraíso y con ella la amistad divina, el equilibrio interno, la inmortalidad y el estado de dominio-armonía con el mundo externo. Dios no le abandona, pero respeta una libertad que, desenfrenándose rápidamente, aleja poco a poco al hombre-creatura de su Dios-Creador, le empuja por el camino de la corrupción-rebeldía y le hunde en la miseria moral y material. Tras el paréntesis del diluvio, divina purificación del mundo, el hombre volverá a su cauce de rebeldía-miseria.

En *Israel*, descendencia patriarcal, plasma definitivamente el plan divino de salvación. Insinuado en el trágico binomio Caín-Abel, se va delineando a lo largo de la descendencia de Set y, tras una sucesiva eliminación de ramas laterales, aparece un tanto definido en la persona de Noé. Nuevo trabajo de selección en favor de Sem y su descendencia, y el plan divino de salvación surge clara y totalmente definido en la persona del fiel Abraham. El pueblo de la salvación está en marcha: promesa divina de una descendencia que, convertida un día en nación, será el aglutinante de todos los pueblos en su camino de retorno a Dios. En tanto, la Providencia divina velará por esa descensencia patriarcal-pueblo escogido y, a través de

una serie de peligrosas situaciones creadas por la libertad torcida del hombre, llevará adelante su plan de salvación.

Elemento-eje de ese plan divino de salvación, el *mesianismo* entra en la historia de la humanidad a partir de la primera caída del hombre. Luz de salvación sobre un mundo en tinieblas que, partiendo del Paraíso, se va abriendo paso a través de la sangre inocente de Abel, de la piedad de Henok, de la justicia de Noé, de la fecunda piedad de Sem, del sacrificio de Melquisedeq, de la vida, a la vez historia y símbolo, de José; de la bendición de Judá.

4. **Historia**

Considerado desde el punto de vista histórico, el Génesis ofrece dos bloques diversos bien definidos: el primero, formado por 1,1-11,26, «Prehistoria» y «Protohistoria», y el segundo, simplemente «Historia», formado por 11,26-50,26. La división y nomenclatura parece brindarlas espontáneamente el mismo contenido de cada uno de los dos bloques frente al movimiento histórico de la humanidad llegado hasta nosotros: oscuro y sin vínculos aparentes con los datos históricos conocidos el primero; cada día con fases más claras y más encajado en un ambiente histórico concreto el segundo:

Gén 1,1-11,26.—Dentro de este primer bloque general de la «Prehistoria» y «Protohistoria» no es difícil distinguir, desde el ángulo de la historia, la presencia de dos bloques parciales: el formado por 1-3, con un contenido sin reflejos directos de un ambiente concreto de la historia humana, y el formado por 4,1-11,26, con elementos más o menos definibles y susceptibles de encuadre en el marco histórico de la humanidad. Complejo de verdades religiosas fundamentales el primero, por su mismo contenido esencialmente doctrinal y atemporal escapa al radio de la historia, impotente para determinar por sí sola el carácter de la narración que ha transmitido esas verdades. ¿Es histórica o es ahistórica, en sentido más o menos radical, una narración que transmite verdades religiosas concretadas en hechos que la sola historia no puede controlar? En ese binomio «verdades doctrinales-hechos», ¿se ha de conceder algún valor sustancial al elemento «hechos», o se le ha de considerar como simple relleno del elemento «verdades doctrinales»? Ante la unión íntima de los dos elementos del binomio, y dado el tono de narración histórica impreso al relato, resulta apriorístico hablar radicalmente de «hechos ahistóricos». Otra cosa es que el carácter especial de esos «hechos», directamente incontrolables por la historia, el estilo propio de la primitiva narración «histórica» y las formas humanas, antiguas y modernas, de pensar y expresarse literariamente, obligue a repliegues parciales hacia la «ahistoria»: determinar positivamente la amplitud, mayor o menor, de esos repliegues hasta conocer los límites precisos que el narrador quiso fijar entre lo «histórico» y lo «ahistórico», resulta por ahora imposible, aunque el esfuerzo sereno de los exegetas podrá sin duda ir venciendo dificultades. La Iglesia, rechazado el mero «mitologismo-politeísmo-

alegorismo» y salvado el «sentido literal histórico» de algunos «hechos-fundamento de la religión cristiana», así lo ha entendido.

Introducción a la historia del pueblo escogido a través de la descendencia abrahamítica, el bloque 4,1-11,26 contiene una serie de episodios que, transmitidos en parte por tradiciones extrabíblicas, va acercando progresivamente al campo definido y concreto de la historia patriarcal. De nuevo el complejo «verdades doctrinales-hechos», pero que por su acentuación más histórica del elemento «hechos» no puede resolverse, menos aún que en 1-3, con la simple y apriorística posición de «no historia». Determinar el alcance «histórico» encerrado en esta narración de «doctrinas-hechos» no es nada fácil, pues arrastra consigo muchos «problemas literarios, científicos, históricos, culturales y religiosos». Lo reconoce la Iglesia y, asegurado su carácter de «contenido de historia en algún sentido», aunque no sea en el «sentido moderno de la palabra», deja campo libre a un estudio que, «sin prejuicios» y a base del «material reunido de la ciencia paleontológica, histórica, epigráfica y literaria», vaya determinando en lo posible los límites del existente «contenido histórico» de base.

Gén 11,27-50,26.—A partir de Abraham, el relato del Génesis entra de lleno en un período de la historia, cada vez más conocido por documentos extrabíblicos, de una serie de pueblos orientales. Los descubrimientos arqueológicos (historia, religión, legislación...) del Oriente Antiguo, al mismo tiempo que han dado a conocer facetas de la vida de esos pueblos hasta hace poco insospechadas, han servido de apoyo decisivo, directo o indirecto, a la «historia» de los Patriarcas en muchos puntos concretos y han detenido la negación de su valor «histórico» en otros. Ante esa luz proyectada de fuera por la historia-cultura-religión-literatura... de tantos pueblos que, simultánea o sucesivamente, ocuparon Mesopotamia, Siria, Egipto, Palestina..., la luz interna del relato patriarcal, con sus características de sencillez, sinceridad y algo vivido, ha recibido una nueva inyección de luminosidad «histórica»: podrán todavía subsistir dudas sobre aspectos y episodios concretos del relato bíblico, pero no sobre la proyección de su tronco central y muchas de sus ramificaciones en el auténtico campo de la «historia». Los Patriarcas vivieron su época «histórica» como el resto de los pueblos contemporáneos del Oriente, y, con las fluctuaciones cronológicas propias de toda historia, puede ser determinada en sus líneas generales gracias al conocimiento del ambiente religioso-cultural-social... de esos mismos pueblos que la «historia» del Génesis afirma o supone en contacto, mediato o inmediato, con los Patriarcas. En contacto con los pueblos, los Patriarcas y su descendencia vivieron siempre su «historia» de elección-salvación de cara a un Dios cuya providencia aparece en pleno dinamismo a lo largo de esa historia. De aquí que pueda hablarse de una historia-teología o historia providencialista, pero no de una historia como simple reflejo de la teología y de las creencias de épocas posteriores que hubiesen crea-

do una historia-ficción o una historia-mito; en términos más suaves, una historia-símbolo.

5. **Composición**

Por su desarrollo en torno a una idea-eje, origen y primeros pasos de la humanidad y de la descendencia escogida, el relato del Génesis da en su conjunto la impresión de un todo sustancialmente homogéneo. ¿Todo auténticamente homogéneo, unidad literaria de primera intención y de primera mano, o más bien todo heterogéneo, unidad literaria de segunda mano y más o menos lograda sobre un fondo de retazos? En este último caso, ¿cómo y cuándo fue formándose el relato del Génesis hasta alcanzar la forma actual y cuáles son las huellas dejadas por esos retazos que le sirvieron de base? Común a todo el Pentateuco, el problema de la unidad literaria presenta en el Génesis, de cuyo estudio surgió el problema, los mismos interrogantes y apunta hacia las mismas soluciones, más o menos seguras a través de un análisis literario, hoy de miras más amplias y humanistas que el seguido por la llamada crítica literaria. En este sentido se señalan casi de continuo nuevos puntos de vista y se insinúan nuevas direcciones que tratan de orientar la «teoría documentaria» o de las «fuentes», en torno a la cual se van polarizando todos los esfuerzos. Prescindiendo, pues, de orientaciones especiales, de que se habló en la *Introducción* al Pentateuco y a que se hará alusión en la exégesis del texto, hoy puede decirse casi común la teoría orientada hacia diversos «documentos» o «fuentes», «tradiciones» o «ciclos de tradiciones» fundamentales: Yahvística *(J)*, Elohística *(E)* y Sacerdotal *(P)*. Pero se trata de teoría en movimiento y encuadrada en hipótesis.

Dentro de esta orientación general, el «documento-fuente-tradición» *J* (reino Sur, s.X-IX a. C.), basándose a veces en «documentos-fuentes-tradiciones» anteriores y completándose progresivamente con otros posteriores de idénticas características, formaría a partir de 2,4b como la base-eje del relato del Génesis. Paralelo a *J*, complemento separado a veces y en otras mero entrecruce-repetición, seguiría en importancia, a partir de Gén 15, el «documento-fuente-tradición» *E* (reino Norte, s.IX-VIII), difíciles a veces de separar a causa de la íntima fusión lograda por el «redactor definitivo»; en otras las peculiares características (lexicografía, estilo, antropomorfismos, revelaciones, sueños...) facilitan su distinción. Complemento de *J* y *E* sería el «documento-fuente-tradición» *P* (destierro, s.VI), que, con su relato no antropomórfico de la creación (1,1-2,4a) y, a partir de Gén 5, con datos todo suyos (genealogías, cronologías, instituciones religiosas...), habría venido a llenar vacíos existentes.

De este modo habría surgido (s.V) el relato del Génesis en su forma actual, obra de un «redactor definitivo». Este habría fundido en un todo suficientemente orgánico los «documentos-fuentes-tradiciones» básicas *(JEP)* ya antes elaborados por «redactores parciales». Estos, al recogerlos del ambiente tradicional (oral o escrito), los ha-

brían completado más o menos para dar primero a cada uno su forma definitiva de «documento-fuente-tradición» y llegar, al fin, al «Génesis actual» con la fusión progresiva de *J* con *E* (s.VII) y de *JE* con *P* (s.V). A lo largo de la exégesis se tendrá en cuenta la aplicación y el valor concretos de esta teoría «documentaria» o «tradicional». Basada no pocas veces sobre puntos de arranque oscuros, subjetivos y en constante período de revisión, es natural que su desemboque sea también a veces hipotético y su aceptación requiera cautelas. Actitud de prudencia y de espera abierta, antes de rechazar o admitir definitivamente posiciones en movimiento y con cuyo equilibrio intenta dar lo mismo la exégesis católica que la acatólica, aunque no siempre las bases de partida sean en ambas comunes o afines.

6. Bibliografía selecta

A) *Padres griegos:* S. BASILIO: MG 29,4-208; S. GREGORIO NIS.: MG 44,61-298; S. JUAN CRISÓST.: MG 53-54.

B) *Padres latinos:* S. AGUSTÍN: ML 34,173-486; S. AMBROSIO: ML 14, 123-694; S. BEDA: ML 91,9-190; S. JERÓNIMO: ML 23,935-1010.

C) *Autores medievales:* ALCUINO: ML 100,516-68; P. ABELARDO: ML 178,731-84; S. BUENAVENTURA, *Illuminationes Ecclesiae seu Collationes in Hexaemeron:* Opera Omnia V (Quaracchi 1891); F. *Delorme* (ib. 1934).

COMENTARIOS DESDE 1500-1900

Católicos: B. PERERA, *Comm. in Genesim* (Roma 1589-98); T. J. LAMY, *Comm. in librum Geneseos* 2 vols. (Malinas 1883-4); F. DE HUMMELAUER: CSS (París 1895).

Acatólicos: J. GERHARD, *Comm. super Gen.* (Jena 1637); E. F. C. ROSENMÜLLER, *Scholia in V. T.* I (Lipsia 1788-1790); F. DELITZSCH (Lipsia[5] 1887); A. DILLMANN (Lipsia[6] 1896); H. HOLZINGER (Tubinga 1898).

COMENTARIOS DEL SIGLO XX

Católicos: HOBERG, *Die Genesis* (Freib[2] 1908); M. HETZENAUER, *Comm. in librum Genesis* (Graz-Wien 1910); L. MURILLO, *El Génesis* (Roma 1914); B. UBACH, *El Gènesi:* BM (Montserrat 1926); P. HEINISCH: HSAT (BB) (1930); P. F. CEUPPENS, *Genèse* (Malinas 1945); *Quaestiones selectae ex Historia primaeva* (Turín-Roma[2] 1948); J. CHAINE, *Le livre de la Genèse* (París 1948); E. KALT-N. ADLER: HBK (1948); H. JUNKER: EBi (1949.1955); A. CLAMER: SBPC (1953); E. F. SUTCLIFE: VbD (1956); A. VACCARI: BPIB (1961); R. DE VAUX: BJ (1962[2]); A. COLUNGA-M. GARCÍA CORDERO: BC (1962[2]).

Acatólicos: H. L. STRACK (Munich[2] 1905); H. GUNKEL (Gotinga 1922); O. PROCKSCH (Lipsia[3] 1924); E. KÖNIG (Gütersloh[2] 1925); F. M. T. BOHL (Groningen[2] 1930); A. JACOB (Berlín 1934); J. SKINNER (Edimburgo[4] 1953); G. VON RAD (Gotinga 1949-1953); C. SIMPSON (Nueva York 1955); W. ZIMMERLI (Zurich[2] 1957); E. A. SPEISER: AnchB (1964).

Temas generales: H. RENCKENS, *Urgeschichte und Heilsgeschichte* (Mainz 1959); *Así pensaba Israel: Creación, Paraíso y pecado original según Gén 1-3* (Madrid 1960); TH. SCHWEGLER, *Die biblische Urgeschichte* (München 1960); P. MORANT, *Die Anfänge der Menschheit* (Lucerna 1960);

1 [1] En el principio creó Dios el cielo y la tierra. [2] Pero la tierra era

---

A. STÖGER, *Gott und der Anfang. Eine Auslegung von Genesis 1-11* (Munich 1961); R. H. ELLIOT, *The Message of Genesis: a Theological Interpretation* (Nashville 1961); J. FINEGAN, *In the Beginning: A Journey through Genesis* (Nueva York 1962); F. ASENSIO, *Y trató con los hombres: el diálogo divino-humano en el Génesis* (Bilbao 1962); G. T. ARMSTRONG, *Die Genesis in der Alten Kirche* (Tubinga 1962); J. DANIÉLOU, *Au commencement* (Genèse 1-11) (París 1963); J. DE FRAINE, *La Biblia y el origen del hombre* (Bilbao 1964); F. FESTORAZZI, *L'inizio della storia della salvezza: Gen 1-11. Rassegna bibliografica:* ScCatt (1964) 139-194; J. ERRANDONEA ALZUGUREN, *Edén y Paraíso: fondo cultural mesopotámico en el relato bíblico de la creación* (Madrid 1966).

CAPITULO I

División: Breve descripción de la creación del universo en su estado caótico (1-2). Bajo la serie de seis días y con ocho «hágase» divinos se propone la producción de las diversas regiones, como obra de distinción (2-13) y de ornamentación (14-31).

1 Como síntesis de toda la obra de la creación que a continuación va a describirse, el v.1 expresa el primer artículo del *Credo:* Dios Creador del cielo y de la tierra. Con la expresión *b*ᵉ*rē*ʾ*šît* =*en el principio* se abre junto al Dios solitario y eterno el ciclo de lo temporal. Se ha pretendido dar a *b*ᵉ*rē*ʾ*šît* un sentido relativo de estado constructo, haciendo prótasis del v.1 y apódosis del v.2, o paréntesis del v.2 y apódosis del v.3 *(en principio de crear,* es decir, *cuando creó Dios..., la tierra era...)*: construcción gramaticalmente posible, pero no conforme ni con el estilo literario no periódico de toda la narración, ni con la idea bíblicamente tradicional del solo Dios Creador, ni con el orden teológico del presente relato. Por otra parte, contra el sentido absoluto de las antiguas versiones nada definitivo pueden aportar ni el paralelismo con el comienzo ampuloso y recargado del *Enuma Eliš* o con la construcción de Gén 2,4b, ni la forma *b*ᵉ*rē*ʾ*šît* en sí, pues su transcripción βαρασηθ en Orígenes y *barašēt* en el Pent. Samar. supone la presencia del artículo y, por tanto, el estado no constructo, sino absoluto. Así, pues, *en el principio,* cuando aún nada fuera de Dios existía, porque aún no existía el tiempo, Dios, el verdadero y único, como tal exigido por el ambiente monoteísta de toda la sección, a pesar de la forma plural ʾ*ĕlōhîm* (textos de otras literaturas usan también con alcance singular el propio plural semítico: accad. *ilâni* [1], fenic. *elîn,* etióp. *amlak,* correspondientes al hebreo ʾ*elohîm). Creó el cielo y la tierra,* el κόσμος de los griegos. Paso del no ser al ser, como con fórmula incontrovertible lo expresarán más tarde la Escritura (2 Mac 7,28) y la Tradición eclesiástica, lo da ya a entender el contexto total de la sección y lo sugiere el término *bārā*ʾ. De la existencia en hebreo de *br*ʾ = *cortar* (Pi) y de la

[1] Cf. A. E. DAFFKORN, *Ilani-Elohim:* JBLit (1957) 216-224.

confusión y vacío; había tinieblas por encima del abismo, y el Espíritu

---

relación existente entre el *bārā'* hebreo, el árabe *bara'a = crear*, el aram. y sir. *b^e^ra' = crear*, el sab. *bara' = edificar* y el ass.-accad. *banû = crear*, se ha querido llegar a una primera raíz común y a un consiguiente común significado. Aun si se diese por buena la hasta hoy muy problemática primera conclusión de signo semántico, el desarrollo real bíblico de *bārā'* impediría hacer lo mismo con la segunda: en contra de lo que puede afirmarse de los otros términos, el uso bíblico del hebreo *bārā'* (Kal y Ni), siempre sin acusativo de materia, se ciñe exclusivamente a la actividad divina, realizada sin esfuerzo o fatiga y que de ordinario tiene como fruto algo nuevo o extraordinario. De este modo el término *bara'* se presenta abierto al grandioso significado *crear de la nada* consagrado por la tradición y en consonancia con el contexto del relato genesíaco [2].

2 En este primer estadio de la acción creadora de Dios, la tierra era *tōhû wābōhû*. La expresión hebrea, indefinible en sus últimos matices [3], no lo es en su alcance general aunque concreto: no sólo «total ausencia de vida vegetal y animal», sino «positivo desorden y absoluta confusión», «completo vacío y caos informe». Así se deduce del uso en algunos textos bíblicos (Is 34,11; Jer 4,23) o del más frecuente de uno de sus dos términos (Dt 32,10; Sal 107,40), de su interpretación en las diversas antiguas versiones y de su paralelismo con otras lenguas semíticas (ugarít. y árab. para *tohû*, árab. para *bohû)*. Caos sobre la tierra y tinieblas sobre la faz del *t^e^hôm*, o gran océano que, como una gran masa caótica de agua, envolvía y cubría la tierra (7,11; 8,2; Ex 15,5; Dt 8,7; Sal 33,7; 42,8; 104,6; Pr 8,27). Su contexto actual y su uso bíblico dan como seguro este significado para *t^e^hôm*, que sólo muy problemáticamente se puede hacer derivar de *hûm = agitar* y que, si filológicamente puede relacionarse con el *Ti'amat* babilónico, no lo puede en el orden ideal: nada de poder temible personificado ni de rastro mitológico hay en el *t^e^hôm* bíblico [4]. Sobre este *t^e^hôm = océano* obra el *rûaḥ 'ĕlōhîm = espíritu de Dios*. Del mismo polivalente término hebreo *rûaḥ (viento* y metafóricamente *vanidad; hálito* y metafóricamente *palabra; espíritu* o en cuanto *principio de vida* y la *vida misma*, o en cuanto *potencia* afectiva-intelectual-volitiva *del alma)* y de la expresión *rûaḥ 'ĕlōhîm (espíritu de Dios* que crea, que presta apoyo en el orden físico o en el moral) surge espontánea la dificultad de fijar la faceta propia en nuestro

[2] J. VAN DER PLOEG, *Le sens du verbe bārā'. Etude sémasiolologique:* Mus (1946) 143-157; P. HUMBERT, *Emploi et portée du verbe bārā' dans l'A. Testament:* ThZ (1946) 401-422; KÖHLER-B. recoge al término *bārā' Bibliografía* posterior; J. SKINNER (1911) 12-13; G. VON RAD, *Das erste Buch Moses* (Gotinga 1950) 36-37. En sentido contrario últimamente P. HUMBERT, *Trois notes sur Genèse 1:* Norsk Theologsk Tidsskrift (1955) 85-96; V. HAMP, *Die zwei ersten Verse der Bibel:* LTV 113-126 (113-116).

[3] Cf. K. GALLING, *Der Charakter der Chaosschilderung in Gen 1,2:* ZThKirch (1950) 145ss; J. ENCISO, *Tohû wabohû:* EstB (1952) 321-324; V. HAMP, *Die zwei...* p.118-121.

[4] G. VON RAD, *Das erste...*, 37-39; S. AALEN, *Die Begriffe «Licht» und «Finsternis» im Alten Testament, im Spätjudentum und im Rabbinismus* (Oslo 1951) 10-13; L. JOHNSTON, *Genesis Chapter 1 und the Creation Myth:* Scrip (1953) 142-148; H. JUNKER, *Die Theologische Behandlung der Chaosvorstellung in der biblischen Schöpfungsgeschichte:* MélBR 27-37; V. HAMP, *Die zwei...*, 119.

de Dios estaba planeando por encima de las aguas. [3] Entonces dijo
Dios: «Que haya luz», y hubo luz. [4] Vio Dios la luz que era buena,

---

texto [5]. Se ha hablado de viento natural fortísimo o enviado por Dios para secar la tierra, o como elemento natural del estado caótico; de viento mitológico y como divino en lucha con el mar; del soplo metafórico por parte de Dios y de la emisión real del Espíritu Santo-Persona. Esta última interpretación, la de no pocos Padres y la Liturgia, responde sin duda a la realidad, pero supone la revelación del N. T. y difícilmente puede probarse como pretendida claramente y en primer término por el hagiógrafo. Hablar de sólo viento natural es poco; introducir un viento mitológico-divino es desorbitado. Se trata del *rûaḥ* = *espíritu divino en acción* sobre el caos inicial como principio y fuente de vida (Sal 33,6; 104,29-30) y que, bajo una forma literaria plástica, en realidad coincide con el *dābār* = *palabra* omnipotente de Dios (Sal 33,6; 147,18; Is 11,4; 34,16). Fecunda actividad divina hacia fuera a través de su «espíritu» [6]. *Y estaba planeando* expresa la actividad del *Espíritu de Dios*; puede interpretarse o por *volar agitando suavemente las alas y moviéndose de una parte para otra* (G, Aq, Symm, Theodoc, Vg; véase en Jer 23,9 el *hapax kal* = *estremecerse, agitarse)*, o por *incubar* como las aves cubriendo el nido con sus alas. Como en el sir. *raḥef* y en Dt 32,11, caben en nuestro texto los dos sentidos; sin embargo, como en Dt, es preferible el primero, sobre todo en una sección donde aun el elemento material mitológico tiende a desvaírse, aunque teológicamente no repugnaría el segundo, desprendido como está el *meraḥepet* bíblico de todo contenido mitológico, de todo paralelismo ideal con la diosa incubadora del huevo-caos entre los fenicios y egipcios.

3-5 La presencia del *Espíritu de Dios* sobre la tierra en estado caótico preludia la múltiple actividad divina en la nueva fase de la creación: separación o distinción de las diversas regiones, a la que sirve como de entrada la creación de la *luz*. Es la obra del primer día y va sellada, como la obra de los otros cinco días, con el sencillo pero fecundo *dijo Dios* [7]. Con su palabra, que no es sino su querer, Dios crea todo (Sal 33,6-9; 148,5; Ecli 42,15; Jdt 16,17), manifestando de este modo su plena facilidad y su absoluto poder. Producto

[5] Cf. la acertada solución de B. PERERA, *In Genesim* (Roma 1599) 40-42, tras un estudio
completo de padres, teólogos y otros escritores.
[6] J. PETERS, *The Wind of God*: JBLit (1911) 44-54 (1914) 81-86; K. SMORONSKI, «*Et
spiritus Dei ferebatur super aquas». Inquisitio historica in interpretationem textus Gen 1,2*:
B (1925) 140-156.275-293; E. A. MCCLELLAN, *The meaning of ruah 'elohîm in Gen 1,2*:
B (1934) 517-527; P. VAN IMSCHOOT, *L'Esprit de Jahvé, source de vie dans l'A. Testament*:
RB (1935) 481-501; ID., *Théologie* I 183-200; J. ENCISO, *Manifestaciones naturales y sobrena-
turales del Espíritu de Dios en el A. T.*: EstB (1946) 351-370; S. MOSCATI, *The Wind in biblical
and phoenician Cosmogony*: JBLit (1947) 305-310; TH. MAERTENS, *Le Souffle et l'Esprit de
Dieu*: Cahiers Evang. (1954) 9-49; J. GOITIA, *La noción dinámica del «pneuma» en los libros
sagrados*: EstB (1956) 147-185.345-380; (1957) 115-159; H. M. ORLINSKY, *The Plain Meaning
of Ruah in Gen 1-2*: JQR (1957) 174-182; N. H. RIDDERBOS, *Gen 1,1-2*: OTSt (1958) 214 ss.;
buena síntesis sobre las diversas posiciones en V. HAMP, *Die zwei*... p.120-126; I. BLYFHIN,
A Note on Gen 1,2: VT (1962) 120-121 (poder de Dios que domina las fuerzas contrarias a
la vida en el mundo).
[7] B. MONTAGUES, *La parole de Dieu dans la création*: RevTh (1954) 213-241; B. ANDER-
SON, *The Earth is the Lord's. An Essay on the Biblical Doctrine of Creation*: Interp (1955) 3-20.

y separó la luz de las tinieblas. 5 Llamó Dios a la luz día y a las tinieblas llamó noche. Atardeció y amaneció: día primero.
6 Dijo entonces Dios: «Que haya un firmamento en medio de las aguas y que él esté separando las aguas de las aguas». Y fue así. 7 Hizo, pues, Dios el firmamento y separó las aguas que están debajo del firmamento de las aguas que están encima del firmamento. 8 Llamó Dios al firmamento cielo. Atardeció y amaneció: día segundo.

---

de esta palabra, siempre eficaz por su omnipotencia (1 Re 2,27; Is 9,7; 55,10-12; Jer 23,29), *la luz,* como todo el complejo de las cosas creadas y cada una de ellas, no es emanación panteísta, sino pura creatura que aparece en primer término, como punto de arranque para el orden y la vida en el mundo. Primera creatura, maravillosa cuanto se quiera, nada en su aparición hace pensar en la luz-divinidad en lucha victoriosa con las tinieblas y el caos al estilo babilónico [8]. Dueño por igual de la luz y de las tinieblas, Dios hace apuntar sobre el mundo la luz, no precisamente la del sol, sino otra diversa como algo sustancial y en sí independiente, como un finísimo luminoso velo (Job 20,10; 38,12-13.19-20). Ante esta luz-vida del mundo material (símbolo lejano de la Luz-Vida espiritual de los hombres: Jn 1,4.9; 8,12), Dios se siente complacido, *porque vio Kî ṭôb = que era buena.* Es fórmula que (exceptuado el día segundo, v.8, a no ser que se siga la versión de G) se repite como final de cada uno de los actos creativos (v.10.12.18.21; más reforzada en v.31); se conceda a *Kî* el sentido intensivo *cuán* (equivalente al *muy* del v.31), como se ha propuesto últimamente [9] o simplemente el tradicional *que,* siempre aparece la luz, y todo lo creado, como algo que responde plenamente a los planes divinos, a la finalidad fijada por Dios. Sin la menor huella de lucha mitológica, sino como simple efecto de la voluntad divina, la luz y las tinieblas quedan separadas para irse sucediendo en el tiempo y ocupar cada una en el espacio el lugar señalado por Dios (Job 38,19). Acto de dominio absoluto y de providencia incontrastable que Dios sella al llamar a cada una por su nombre (17,5; 2 Re 23,34; 24,17). De este modo comienza el sucederse del día y de la noche: Dios es autor y dueño del primer día-noche, como lo será de los otros cinco (v.8.13.19.23.31).

6-8 Obra del día segundo es el *firmamento,* como (de acuerdo con las versiones antiguas) traducen las lenguas modernas el hebreo *rāqîaᶜ*. Su descripción como una superficie extensa y firme (Ez 1,22-26; 10,1) responde a *rāqāᶜ = golpear con los pies* (Ez 6,11), *golpear una lámina de oro... para extenderla* (Ex 39,3; Núm 17,4; Is 40,19; Jer 10,9), *extender y afianzar la tierra* (Sal 136,6; Is 42,5; 44,24). Plano de separación entre las *aguas superiores* y las *inferiores* (Sal 148,4), el firmamento viene descrito con estilo e ideas populares como un gran recinto superior sostenido por columnas (Job 26,11) de donde Dios, que allí tiene su trono (Ez 1,22-26; 10,1) y despliega su tienda-habitación (Sal 104,3; Am 9,6), envía a la tierra, abriendo sus venta-

8 Cf. F. Asensio, *El Dios de la luz* (Roma 1958) 11-13.
9 W. F. Albright, *The Refrain «And God saw kî ṭôb» in Genesis:* MélBR, 22-26.

9 Dijo entonces Dios: «Que se amontonen las aguas de debajo del
cielo en un solo lugar y que aparezca la seca». Y fue así. 10 Llamó
Dios a la seca, tierra, y al amontonamiento de las aguas llamó mares.
Vio Dios que estaba bien. 11 Dijo entonces Dios: «Que la tierra bro-
te hierba, hierba que produzca simiente, y* árboles frutales que den
fruto según su especie con su semilla dentro de sí, sobre la tierra».
Y fue así. 12 La tierra, pues, hizo salir hierba, hierba que produjo si-
miente según su especie y árboles que dieron fruto con su semilla
dentro de sí según su especie. Vio Dios que estaba bien. 13 Atardeció
y amaneció: día tercero.

---

nas, las aguas de arriba (7,11; 8,2; Sal 78,23). Es el *rāqîaᶜ* = *firmamento* al que, como dueño absoluto, Dios llama *šāmāyim* = *cielo*, y así seguirá llamándose (v.14-15.17; Sal 19,2; Dan 12,3).

9-13 En la obra del tercer día Dios interviene con un doble acto: la separación entre las aguas inferiores y la tierra (9-10) prepara el camino a la primera fase de ornamentación de la tierra por medio de las plantas (11-13). Las grandes masas de agua que hasta entonces cubrían la tierra se van retirando hasta quedar reunidas como en un gran depósito y dejar ver lo *seco* o la *seca* (la forma femenina *hayyabbāšā* puede tomarse como neutra o como femenina), es decir, la tierra-superficie sólida que se supone emerge apoyada sobre los mares y los ríos (Sal 24,2; 136,6), sobre las aguas y las fuentes del océano (7,11; Ex 20,4; Prov 8,28). A través de una forma literaria popular en el Oriente se filtra irresistible la omnipotencia de un Dios que con una palabra o señal de su voluntad, sin la lucha y el esfuerzo de las divinidades mitológicas, domina el océano (Job 26,12; Sal 89,10), le fija límites infranqueables (Sal 104,7-9; Jer 5,22), hace surgir de entre sus aguas la tierra y, de cara al hombre en último término, la prepara para la vida vegetal. Estamos ante la madre-tierra, que, como fecundada por la palabra de Dios, brinda con los primeros tallos de *hierba débil* y como espontánea, con las primeras *hierbas-plantas* de cultivo capaces de reproducirse por la semilla propia y que pueden servir de alimento a hombres y animales (Sal 106,20; Is 42,15; Jer 14,6), con los *árboles frutales* de semilla encerrada en el propio fruto. Tres grupos generales en el primitivo mundo vegetal que algunos reducen a dos como si *deše'* fuese el término genérico que se dividiese después en los dos grandes grupos generales *ᶜēśeb* y *ᶜēṣ pᵉrî*. De los dos se afirma en los v.11 y 12 la capacidad de propagarse con el término *mîn*. La expresión, característica y casi exclusiva del Pentateuco, se repite en los v.21 (animales marinos) y 22-25 (animales terrestres) e indica la variedad en *forma externa y especie* puesta por Dios desde el principio en las plantas y árboles o en sus multifecundos gérmenes iniciales. Intervención de la omnipotencia divina que, aun suponiendo causas segundas, hace innecesaria la presencia de un transformismo rígido, ajeno a un ambiente donde la acción de Dios parece querer llevarlo todo con estilo de exclusivismo.

*11 *y, wau*: se añade según v.12, algunos mss y versiones.

14 Dijo entonces Dios: «Que haya luminares en el firmamento del
cielo para separar el día de la noche y para que hagan de señales para
las estaciones, para los días y para los años. 15 Que hagan de luminares
en el firmamento del cielo para dar luz sobre la tierra». Y fue así.
16 Hizo, pues, Dios los dos grandes luminares, el luminar mayor para
dominio del día y el luminar menor para dominio de la noche, y las
estrellas. 17 Los puso Dios en el firmamento del cielo para dar luz so-
bre la tierra, 18 para dominar sobre el día y sobre la noche y para se-
parar la luz de las tinieblas. Vio Dios que estaba bien. 19 Atardeció y
amaneció: día cuarto.
20 Dijo entonces Dios: «Que hormigueen las aguas con hormigueo
de seres vivos y que vuelen las aves sobre la tierra de frente al firma-

---

14-20 La creación del firmamento el segundo día se completa con su ornamentación el cuarto: Dios crea el sol, la luna y las estrellas. La descripción se ciñe a los dos primeros, a quienes se da el nombre genérico de *mā'ôr* = *luminar*, en consonancia con el papel que en la economía del universo se les confía. Creaturas de Dios sin huella alguna de divinidad o de concepción mitológicas, los dos *me'ôrōt* = *luminares*, colgados como dos inmensas lámparas (Ex 25,6; 27,20) encendidas por Dios en la bóveda del firmamento, han de *separar* en cada jornada *el día de la noche*, *servir* al hombre *de señales* naturales de bueno o mal tiempo, indicar *el sucederse* de las diversas estaciones y de los diversos ciclos religiosos e *iluminar* la tierra, como futura habitación del hombre. Destino común de los dos grandes *luminares*, pero cada uno en su órbita: el sol, como el *luminar mayor (haggādōl* = *el grande)*, viene destinado por Dios *para presidir* el día, y la luna, como el *luminar menor (haqqāṭōn* = *el pequeño)*, *para presidir* la noche. Acto de dominio-gobierno sobre el día y la noche, pero al servicio del hombre. El sol y la luna no son divinidades, como en Babilonia *(šamaš-šin)* o Egipto *(Re-Thot)*, sino meras creaturas de Dios, descritas sí, a veces, como si fuesen personas, pero siempre inferiores al hombre y puestas a su servicio (Job 38,7; Sal 8,9; 19,2). Intentar descubrir huellas de mitología, como si se tratase de lámparas vivientes y del dominio superior de una divinidad, equivale a ladear el alcance del relato del Génesis y el sentido del contexto bíblico en general [10]. Dueño absoluto de la luz y las tinieblas (Sal 47,16; Ez 32,8), Dios crea los astros y les señala su camino, no de divinidades o seres superiores que hayan de ser adorados, consultados... (Dt 4,19), sino de creaturas inferiores y al servicio del hombre [11].

20-23 La actividad de Dios en el quinto día avanza en la ornamentación del mundo. En el mar y en el aire se inicia la vida con la presencia de los peces y de las aves e insectos alados. *Hormigueo* de seres vivos que comienzan a animar las aguas con su continuo *ir y venir (yišreṣû šereṣ)*, y *revoloteo incesante de las aves* bajo el firmamento-cielo. Obra directa de la omnipotencia que, tras aparecer como en segundo término bajo las fórmulas *que las aguas*

10 F. Asensio, *El Dios de la luz...* p.3-9.
11 En *El Dios de la luz...*, 1-56, exponemos ampliamente estos problemas y otros relacionados.

mento del cielo». 21 Creó, pues, Dios los grandes cetáceos y todos los
seres vivos que se mueven serpenteando, con que hormiguean las
aguas, según su especie, y todos los volátiles alados según su especie.
Vio Dios que estaba bien. 22 Y los bendijo Dios diciendo: «Sed prolí-
ficos, multiplicaos y llenad las aguas en los mares, y que las aves se
multipliquen en la tierra». 23 Atardeció y amaneció: día quinto.
24 Dijo entonces Dios: «Que la tierra produzca seres vivos según
su especie: animales domésticos, reptiles y bestias salvajes según su
especie». Y fue así. 25 Hizo, pues, Dios las bestias salvajes según su

---

hormigueen... y que vuelen las aves... del v.20, se revela después en primer plano con el *wayyibrā᾽ ĕlōhîm = y creó Dios* (v.21) y con el *wayᵉbārek = y bendijo* (v.22). Objeto del divino *bārā᾽* es ahora la vida animal no sólo de los *volátiles alados* y de los peces menores que con el suave arrastrarse de reptiles se mueven en bandadas bajo las aguas, sino también de los grandes *tannînîm*. Es el plural de un término que en algunos pasajes se aplica a animales determinados *(cocodrilo:* Ez 29,3; *serpiente de mar:* Ex 7,9) o poéticamente a *monstruos mitológicos* (Sal 74,13; 104,26; 148,7; Is 27,1), pero que en nuestro caso se refiere sencillamente a los *grandes animales marinos* sin alcance alguno mitológico y sin relación con los monstruos-tinieblas en lucha con la luz. Dios, autor único de la primera vida animal del mundo, puebla las aguas y el aire con variedad de animales y volátiles. Creación *según su especie:* variedad de forma externa y variedad de especie en términos que si, dado el estilo bíblico de pasar por encima de las causas segundas, no pueden imponer una directa y particularizada intervención divina, excluyen en todo caso la teoría de la generación espontánea (lo vivo originado de lo no vivo) y del transformismo rígido (paso autónomo de una especie a otra). Sobre los animales, en la escala de los seres sobre las plantas y bajo el hombre, Dios derrama su bendición, portadora de una ilimitada capacidad de procreación y símbolo al mismo tiempo de su bondad y de su omnipotencia-dominio sobre la vida y sus misterios.

24-25 En el sexto día, los habitantes de la tierra, animales y hombres, cierran el ciclo de la progresiva ornamentación del *Kosmos.* Como anillo de unión entre el mundo vegetal y el de los hombres aparece el mundo de los animales terrestres. Contacto en un principio con el primero por el paralelismo entre el *tôṣē᾽ hā᾽āreṣ = produzca (haga salir) la tierra* (v.24: de los animales) y el *tadšē᾽ hā᾽āreṣ = brote la tierra* (v.11: de los vegetales); separación más tarde con el cambio de *watôṣē᾽ hā᾽āreṣ = que produzca (haga salir)* (v.12: de los vegetales) en *wayyaʻaś ᾽ĕlōhîm = hizo, pues, Dios* (v.25: de los animales). Este último elemento le pone por el contrario en contacto con el *wayyibrā᾽ ᾽ĕlōhîm = creó, pues, Dios* (v.27: del hombre), del que a su vez le separa el cambio del *tôṣē᾽ hā᾽āreṣ = que produzca* (haga salir) *la tierra* (v.24: de los animales) al *naʻăśeh ᾽ādām = hagamos al hombre* (v.26: del hombre). De nuevo creación de *seres vivos-nepeš ḥayyā,* esta vez terrestres: *bestias domésti-*

especie, los animales domésticos según su especie y todos los reptiles de la tierra según su especie. Vio Dios que estaba bien.

[26] Dijo entonces Dios: «Hagamos al hombre a nuestra imagen, según nuestra semejanza, y que él tenga mando en los peces del mar,

---

cas, reptiles y *bestias salvajes*, cada uno de los tres grupos *según su especie*. La tendencia bíblica a prescindir de las causas naturales ante la acción divina: valiéndose de la fecundada tierra, Dios forma de ella los animales terrestres o deposita en ella los gérmenes de vida orgánica que se vayan desarrollando. Siempre exclusión absoluta del paso espontáneo de lo no vivo a lo vivo y dominio despótico de Dios sobre la vida y sus misterios.

26 A partir del v.26, el tono de solemnidad y el cambio a fórmulas nuevas en su expresión y en su contenido dividen decididamente el campo del *sexto día*, común inicialmente a los animales terrestres y al hombre. Ya desde el comienzo se adivina la entrada en escena del hombre como remate y corona de la creación. Primero el plan divino (v.26), después la realización de ese plan (v.27) con la consiguiente bendición y las prerrogativas concedidas al hombre (v.28) y por fin la providencia divina sobre el futuro humano (v.29-30). Se abre la sección con el plural *hagamos* y su correspondiente *a nuestra imagen, según nuestra semejanza*, que directamente no es plural trinitario, ni mucho menos de consulta con otros dioses y ni siquiera con los ángeles-áulicos: el Dios único sin rastro de politeísmo de todo el relato aparece además siempre y exclusivamente como el solo Creador por medio de su espíritu y de su palabra, que, sólo supuesta la revelación trinitaria del N. T., pueden hacer pensar en el Espíritu Santo-Persona y en el Verbo-Persona [12]. Es un plural, más que de majestad (desconocido entre los hebreos y sólo transmitido más tarde como propio de los reyes persas y griegos: Esd 4,18; 1 Mac 10,19; 11,31; 15,19), de deliberación de Dios consigo mismo como quien encierra en sí la plenitud del ser y de todos los atributos. No es caso único; el hagiógrafo presenta también en otras ocasiones (35,7; Ex 32,4.8; 2 Sam 7,23) a *ʾĕlōhîm-Dios* verdadero con el verbo en plural y el mismo Dios (*ʾĕlōhîm*: 3,22; *Yahweh*: 11,7; *ʾădōnāy*: Is 6,8) se expresa a veces del mismo modo [13].

Objeto del divino *hagamos*, aparece por primera vez el término *ʾādām*, cuya relación real con el hebr. *ʾădāmā* = *tierra* (3,23) parece indudable, mientras queda aún incierta su relación etimológica. Aplicado con frecuencia a un hombre en concreto y en el siguiente relato a Adán, aquí se usa en sentido colectivo y designa la especie humana que en realidad es el primer par [14]. Paralelos al término *ʾādām*, nuevo en el relato de la creación, aparecen los términos

[12] Sobre esta interpretación trinitaria, cf. F. Asensio, *De persona Adae et de peccato originali originante*: Greg (1948) 473-474, a propósito de S. J. Crisóstomo: MG 53,71-72, y Teodoreto: MG 80,102; F. Ceuppens, *De historia primaeva* (Roma [2]1948) 29-31, recoge otros testimonios.

[13] Cf. art. cit. *De persona Adae*..., 464-526.

[14] Cf. E. Lussier, *'Adam in Genesis 1,1-4,24*: CBQ (1956) 137-139.

en las aves del cielo, en los animales domésticos, en todas las bestias salvajes de la tierra * y en todos los reptiles que se arrastran sobre la

---

también nuevos *ṣelem* = *imagen* y *dᵉmût* = *semejanza*. El estudio aislado y un tanto como en abstracto de estos dos términos, la lectura de Pt Sam, G, Vg y, frente al matiz más como inmaterial de *dᵉmût* = *forma, figura, apariencia, semejanza*, el desarrollo de *ṣelem* en dirección marcadamente material de imagen plástica, concretamente de ídolo como el asir. *salmu* (Núm 33,52; 2 Re 11,18; Ez 16, 17), dan pie en el v.26 para atribuir a cada uno de los dos términos un significado diverso. Sin embargo, del estudio comparativo de los pasajes que, a base de *ṣelem* o *dᵉmût* (nunca de los dos juntos) o de su correspondiente término griego, recuerdan esta semejanza del hombre con Dios como si se tratase de un solo idéntico término (1,27; 5,1; 9,6; Ecli 17,3; Sab 2,23; Sant 3,9), parece más bien deducirse que prácticamente no se puede urgir demasiado la diferencia entre *ṣelem* = *imagen plástica* o *semejanza material* y *dᵉmût* = *semejanza* o *imagen inmaterializada* [15]. En todo caso, se le concede al *ʾādām-hombre* desde el momento de su creación un *parecido-semejanza* (*ṣelem-dᵉmût* del v.26; doble *ṣelem* del v.27) no con los *ángeles-ʾĕlōhîm* del salmo 8, sino con el *Dios-ʾĕlōhîm*, el Dios único Creador de todo el relato. Parecido-semejanza del hombre total con el Dios trascendente de Gén 1, que se opone a la idea de un *ṣelem* plástico espiritualizado más tarde con la entrada de *dᵉmût* y que excluye por lo mismo la idea de un parecido-semejanza en la forma externa del cuerpo [16] con un Dios a quien se intenta suponer concebido y descrito como dotado de forma corpórea. Excluido este parecido corporal por el ambiente de la narración y por la idea fija en el Israel de todos los tiempos sobre su Dios espiritual, a pesar de todos los antropomorfismos, queda abierto el campo al parecido espiritual con Dios: la inteligencia y la voluntad divinas se reflejan en la inteligencia y en la voluntad del hombre, en aquellas cualidades que radicalmente le separan del resto del mundo animal y, en consecuencia, le dotan de un poder espiritual sobre todos los animales, reflejo limitado del ilimitado poder del Dios de la creación. Parecido-semejanza espiritual natural en ambos términos, sin que pueda hablarse de un *ṣelem* de orden natural y, como de algo directamente contenido en el texto, de un *dᵉmût* de orden sobrenatural [17].

*26 *de la tierra*: se intercala entre el *kol hāʾāreṣ* del TM y *ḥayyat* con Peš.

15 Cf. F. Asensio, *De persona Adae...* y *Yahveh y su pueblo* (Roma 1953) 7-18; P. Humbert, *Etude sur le récit du Paradis et de la chute dans la Genèse* (Neuchâtel 1940) 155-160; Th. C. Vriezen, *La création de l'homme d'après l'image de Dieu*: OTSt (1943) 87-105; K. L. Schmidt, *«Homo imago Dei» in A. und N. T.*: Eranos-Jahrbuch (1947) 149-195; L. Koehler, *Die Grundstelle der «Imago Dei» Lehre*: ThZ (1948) 16-22; E. Jacob, *Théologie*, 135-140; S. E. Loewenstamm, *Man as Image and Son of God*: Tarb (1957) 1-2; G. Duncker, *L'immagine di Dio nell'uomo (Gen 1,26-27). Una somiglianza fisica?*: B (1959) 384-392; J. J. Stamm, *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen im A. Testament*: ThStn (1959).

16 Cf. S. Agustín: ML 34,186-187.347-348; S. J. Crisóstomo: MG 53,71-72; Teodoreto: MG 80,113.

17 Véase B. Perera, *In Genesim*, 253-263.

tierra». 27 Creó, pues, Dios al hombre a su imagen*, a imagen de
Dios lo creó, macho y hembra los creó. 28 Y Dios los bendijo y les dijo
Dios: «Sed prolíficos, multiplicaos, llenad la tierra, sometedla y tened
poder en los peces del mar, en las aves del cielo y en todo animal que
se mueve sobre la tierra». 29 Dijo, pues, Dios: «He aquí que os doy
toda hierba que produce semilla y que existe sobre la superficie de
toda la tierra, y todo árbol que tiene en sí fruto de árbol que produce
semilla: a vosotros esto os servirá de alimento. 30 A toda bestia salvaje,

---

27-28 El paso del plan divino a su realización, a través de una idéntica línea creadora, deja ver algunos elementos nuevos que matizan o completan los anteriores. El simple *ʿāśāh* = *hacer* del decreto (v.26) deja paso a un significativo triple *bārāʾ* = *crear* (v.27) bíblicamente más divino; el binomio *ṣelem-dᵉmût* (v.26) es sustituido por un doble y uniforme *ṣelem* (v.27); el colectivo *ʾādām* = *hombre* (v.26), repetido de nuevo y sustituido después por el también colectivo *ʾōtô* = *le*, se convierte primero en el más significativo *ʾōtām* = *los* (que deshace la idea absurda del primitivo *ʾādām* andrógino)[18], para desembocar definitivamente en el expresivo *zākār ûnᵉqēbā* = *macho y hembra* (v.27). Son estos dos términos etimológicamente oscuros, pero de un alcance indudablemente sexual: *zākār* = *macho* correlativo de hembra y *nᵉqēbā* = *hembra* correlativo de macho. Con estos dos individuos, sexualmente diversos, Dios pone sobre la tierra el primer par, le bendice augurándole y concediéndole fecundidad matrimonial y de él hace arrancar, con derecho a ocupar la tierra y con capacidad de imponerse a todos los animales, toda la descendencia humana, y no sólo una tribu o nación como símbolo del común destino inicial de todos los hombres. Primero y único par (monogenismo contra poligenismo), como, independientemente de otros textos bíblicos (Gén 2,7-21; 3,20-21; 5,2; Act 17,26; Rom 5,12-21) parece exigirlo obviamente el contexto de Génesis 1. En él se funda el gran principio de la igualdad y fraternidad universal: un solo y único Creador en el cielo y un primer padre común en la tierra[19].

29-31 La intervención divina en la obra de la creación tiene su remate en la asignación que Dios hace de los vegetales para sostenimiento de hombres y animales. El hombre queda por encima, aunque tiene una concreta limitación sobre los animales[20]: no se le concede su carne como alimento. Problema desde antiguo muy discutido y diversamente solucionado sobre el hombre inicialmente

*27 G suprime el *bᵉsalmô* del TM.

18 Cf. F. Asensio, *De persona...* 480-481. Aún sigue discutiéndose sobre esta idea: cf. J. Hempel, *Gott, Mensch und Tier im A. Testament mit besonderer Berücksichtigung von Gen 1-3*: BZAW (1961) 198-229.

19 Véase una exposición objetiva en V. Marcozzi, *Poligenesi ed evoluzione*: Greg (1948) 343-391; Ch. Journet, *La question des origines: La Bible et les Sciences*: Nova et Vetera (1958) 161-183; F. Ceuppens, *Le polygénisme et la Bible*: Ang (1947) 20-32; H. Lennerz, *Quid theologo censendum de Polygenismo*: Greg (1948) 417-434; F. Asensio, *La Encíclica «Humani generis» y la Escritura*: Greg (1950) 540-561; J. de Fraine: Streven (1952-53) 215-233; Ch. Hauret, *Origines de l'Universe et de l'homme d'après la Bible*: DBS, VI 908-926 (923-924).

20 J. Hempel, o.c., *Gott, Mensch...* 206-228.

a toda ave del cielo, y a todo lo que se arrastra sobre la tierra que en
sí tiene alma viva, doy* como alimento toda hierba verde». Y fue así.
31 Vio Dios todo lo que había hecho, y he aquí que estaba muy bien.
Atardeció y amaneció: día sexto.

---

vegetariano, como además parece confirmarse con la concesión divina de vegetales y carne hecha al hombre después del diluvio (9,3). Por otra parte, los vestidos de piel de Adán y Eva después del pecado (3,21) suponen por lo menos la muerte de los animales y acaso su carne-alimento; el sacrificio de animales (4,4) parece suponer que Abel y los suyos aprovechaban su carne como alimento; lo mismo parece suponer respecto a los hombres antes del diluvio la distinción entre animales puros e impuros (7,2).

De las diversas soluciones intentadas[21] ninguna resuelve radicalmente el problema, que, en todo caso, va unido a la primitiva paz paradisíaca y al posterior desorden que introdujo el pecado del primer hombre.

BIBLIOGRAFIA

J. B. BAUER, *Sir 15,4 et Gen 1,1*: VD (1963) 243-44 y ThZ (1964) 1-3 (sigue a P. HUMBERT, *Interpretationes ad V. T. pertinentes* (Oslo 1955) 85-88; W. F. ALBRIGHT: MélBR [París 1957] 23; S. HERRMANN: ThLitZ [1961] 415; refutación en F. VATTIONI, *Gen 1,1 ed Eccli 15,4*: August [1964] 105-108); . R. LANE, *The initiation of Creation* (sobre Gén 1,1-3): VT (1963) 63-73; A. ORBE, *«Spiritus Dei ferebatur super aquas». Exégesis gnóstica de Gén 1,2b*: Greg (1963) 691-730; M. MIGUENS, *«Spiritus Dei ferebatur super aquas»*: StBFLA (1958-59) 37-93; H. JUNKER, *«In principio creavit Deus caelum et terram». Eine Untersuchung zum Thema Mythos und Theologie*: B (1964) 477-490; W. TRILLING, *Im Anfang schuf Gott... (Gen 1,1-2,4a)* (Friburgo 1965); W. H. SCHMIDT, *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift. Zur Überlieferungsgeschichte von Gen 1,1-2,4a* (Neukirchen 1964); A. ORBE, *A propósito de Gén 1,3 («fiat lux») en la exégesis de Taciano*: Greg (1961) 401-443; H.-M. SCHENKE, *Der Gott «Mensch» in der Gnosis* (especualción judía y cristiana sobre Gén 1,26s) (Gotinga 1962) 120-143); F. FESTORAZZI, *I plurali di Gen 1,26; 3,22; 11,7 e la intima natura del peccato dei progenitori*: BibOr (1963) 81-86; S. E. LOEWENSTAMM, *The Climas of Seven Days in the Ugaritic Epos*: Tarb (1962) 227-235; E. J. YOUNG, *The Days of Gen.*: WestminsTheolJourn (1962) 1-34; J. HASPECKER, *Der biblische Schöpfungsbericht*: Entscheidung (1959) 1-34; H. WILDBERGER, *Das Abbild Gottes, Gen 1,26-30*: ThZ (1965) 245-259 481-501; D. HERMANT, *Analyse littéraire du premier récit de la création*: VT (1965) 437-451.

*30 *doy*: se añade por sentido y paralelismo, aunque omite TM.

21 La primera: dos diversas tradiciones que el hagiógrafo o redactor une y cita sin aprobarlas, y de las que una *(P)* primero prohíbe (1,29), después del diluvio concede (9,3), mientras la otra *(J)* permite desde el principio (3,21). La segunda: una simple narración-símbolo de la suprema armonía en la obra divina antes del pecado. La tercera: la segunda serie de textos supone la muerte o sacrificio de animales, pero no necesariamente el uso de su carne como alimento. La cuarta: prohibición o no uso (1,29), permisión después del pecado y antes del diluvio (3,21; 4,4; 7,2), declaración expresa de esta permisión hecha a Noé-segundo Adán después del diluvio.

2 [1] Quedaron así terminados el cielo y la tierra y todo su ejército.
[2] Terminó Dios, el día séptimo *, la obra que había hecho, y reposó
el día séptimo de toda la obra que había hecho. [3] Bendijo, pues, Dios
el séptimo día y lo consagró, porque en él reposó de toda su obra que,
al obrar, Dios había creado.
[4] Este es el origen del cielo y de la tierra cuando fueron creados.

CAPITULO II

El relato de la creación gira en torno al hombre, que pasa ahora a ocupar todo el plano creador:

La consagración del séptimo día como descanso de *ʾElōhîm* y una síntesis-remate de la obra creadora (1-4a); caos primitivo y formación del primer hombre-materia y espíritu (4b-7); descripción del paraíso, con sus dos árboles, de la vida y de la ciencia del bien y del mal, donde *Yahweh ʾElōhîm* coloca al hombre y le impone un precepto (8-17); creación de los animales y su presentación ante el hombre (18-20); la mujer formada del hombre para que sea su compañera (21-24).

1-3 *Su ejército.* Originalmente de sabor militar (ejército preparado para la guerra: Is 32,4; Jer 51,3), el término *ṣābāʾ* se aplica también al ejército ordenado de los ángeles (Jos 5,14-15; 1 Re 22,19; Sal 148,2; Dan 8,10), al de los astros del cielo (Dt 4,19; Sal 33,6; Is 34,4; 40,26; Jer 8,4) y por extensión en nuestro caso, como lo exige el contexto y el sentido de las antiguas Versiones, a los *seres-ornato* de la tierra. *El día séptimo* señala el cese de la actividad creadora divina: *reposó.* Dios descansa = *šābat* (sábado), cerrando el ciclo creador, pero su actividad benéfica sigue proyectándose sobre su mundo creado por medio de la bendición y santificación del día séptimo. Es su día de un modo especial, su *sábado* = *šabbāt* o su *día de reposo;* por eso Dios lo *bendijo*, haciendo de él fuente de felicidad para los que lo observen, y lo *consagró* = *qdš*, separándolo de los demás días y reservándolo especialmente para sí como algo sagrado. Como recuerdo y complemento de este sábado divino (Ex 20,11; 31,17) se impondrá más tarde el precepto sobre el sábado israelita (Ex 20,8-10; 31,15-16), a no ser que sobre la teoría de las diversas fuentes se quiera ver en el primer sábado un reflejo del segundo, y con ello, una recomendación a la observación del sábado del Exodo. Posible, pero no convincente [1].

4-6 4a se interpreta generalmente como síntesis del precedente relato, el llamado Sacerdotal (P), de la creación; pero el paralelismo con una serie de pasajes (5,1; 6,9; 10,1; 11,10.27; 25,12.19; 36,1.9;

*2 *séptimo:* PtSam G Peš, *haššiššî, sexto,* en lugar del *haššᵉbîʿî, séptimo,* del TM. Más lógico, si *terminó* no pudiese entenderse de dio por terminado.

[1] Cf. F. Asensio, *In libros historicos* (Roma 1956) 253-255; E. Jenni, *Die theologische Begründung des Sabbatgebotes im A. Testament* (Zurich 1956); Vogt, *Hat šabbāt im A.T. den Sinn von «Woche»?:* B (1959) 1008-1011 (E. Jenni lo soluciona con «creación» o «liberación», según sea *D* o *P).*

El día en que el Señor Dios hizo la tierra y el cielo *, 5 no existía aún
en la tierra matorral alguno del campo ni hierba alguna del campo
había aún germinado, porque el Señor Dios no había hecho llover
sobre la tierra ni existía hombre para trabajar el suelo 6 y hacer
subir de la tierra una corriente y regar toda la superficie del suelo.
7 Formó entonces el Señor Dios al hombre del polvo del suelo y so-

---

37,1.2) favorece su interpretación como título y punto de arranque del siguiente relato, el llamado Yahvístico (J), de la creación. En el primer caso, el plural *tôlᵉdôt* = *generaciones* equivaldría preferentemente a «origen» o «génesis»; en el segundo, más bien a «tabla genealógica» o «historia», tal como, con un enfoque nuevo, va a exponerse. En este nuevo enfoque de la actividad divina creadora se pasa como rozando la obra de los seis días, para centrarse en el hombre. Es el mismo Dios Creador, en esta sección con el nombre compuesto *Yahweh ʾElōhîm* (¿original?, ¿introducido después con el fin dogmático de proclamar la identidad entre *Yahvé* y *ʾElōhîm*, o por gusto estético-litúrgico de una época tardía, en vez del original *Yahvé?*), frente al mismo caos inicial descrito en unos versos cuyo acoplamiento material al v.4b queda al aire, pero cuyo contenido es, en toda hipótesis, indiscutible: caos absoluto sobre la tierra, donde aún no se daba el *śîaḥ* = *matorral* o planta del desierto, ni el *ʿēśeb* = *hierba* o planta de campiña había germinado. Doble era la causa de esta ausencia absoluta de vegetación: falta de la intervención de Dios que enviase la lluvia y no existencia del hombre que supliese la lluvia, haciendo subir de la tierra una corriente de agua para el riego. Esta interpretación supone en el v.6 un inicial *wᵉ* = *y*, un doble Hif. *ʿālāh-šāqāh* = *hacer subir-regar* y (con G, Aq y Vg) un *ʾēd* = *manantial* (sumér.-acád. *idû-edû)* [2], en vez de un *wᵉ* = *pero*, un doble *ʿālāh-šāqāh* y (con Targ y G para el otro *ʾēd* en Job 36,27) un *ʾēd* = *vapor* o *nube*. Interpretación probable solamente, como lo son también las que hacen sujeto del v.6 a *Yahweh ʾElōhîm* o a *ʾēd*, pero que explica mejor la inmediata formación del hombre formado *min hā ʾădāmā* = *de la tierra* y encargado más tarde de cuidar de esa misma *ʾădāmā* = *tierra de cultivo*.

7 Con la formación del hombre el relato bíblico adquiere un tono antropomórfico o de condescendencia divina más intenso. El plástico verbo *yāṣar* = *formar* [3], que suscita el recuerdo del *yōṣēr* = *alfarero*, sustituye al binomio *ʿāśāh-bārāʾ* = *hizo-creó* del primer relato. La frecuencia con que directamente se aplica a la actividad divina, a lo largo de una variadísima escala de seres (el hombre en general, su espíritu, su corazón, su ojo; los animales en general y algunos en concreto; Israel; la tierra y las montañas; las estaciones, la luz y las tinieblas; el mal y los planes divinos) y su paralelismo con *bārāʾ* = *crear* (Is 43,1; 45,7) y *ʿāśāh* = *hacer* (Sal 95,5; Is 27,11;

*4 *la tierra y el cielo*: G Peš, el orden tradicional: *el cielo y la tierra*.

2 Cf. E. A. Speiser, *'Ed in the Story of Creation*: BASOR 140 (1955) 9-11.

3 Cf. P. Humbert, *Emploi et portée bibliques du verbe yaṣar et de ses dérivés substantifs*: BZAW 77 (1958) 82-88.

plando le infundió en las narices un aliento de vida, y fue con esto el

---

44,2) dan a *yāṣar* = *formar* un sentido profundamente teológico, y al contacto con Dios, elevan al plano espiritual un término material de por sí. El *yāṣar* bíblico aplicado al Dios plasmador-creador sólo y como por excepción reseña la materia empleada en esa plasmación-creación divina: directamente puede decirse que solamente lo hace en Gén 2, refiriéndose a los animales formados *de la tierra* (v.19) y al hombre formado *ʿāpār min hāʾădāmā* = *del polvo tomado de la tierra* (v.7). Más tarde (3,14.19) en esta misma sección volverá a aparecer el término *ʿāpār;* primero, en su sentido metafórico, no ajeno del todo al sentido propio aplicado a la serpiente, y aplicado después al hombre en su sentido propio. Frecuente en los dos sentidos (como símbolo de «algo vil y bajo»... en el primero y como expresión de esa realidad que es «polvo y lodo»... en el segundo), *ʿāpār* expresa en último término la materia bruta e inorgánica, nunca por sí solo algo orgánico. Elemento común al hombre y a los animales, pero sujeto a un proceso esencialmente diverso, según sea el elemento vital que le anime. En el animal, el *ʿāpār-polvo* y la vida llegan como identificados; en el hombre señalan dos actos sucesivos de la actividad divina. Sobre el solo *ʿāpār* = *polvo* (no mezclado con sangre de un dios, como en el relato babilónico) del *ʾādām* = *hombre* (hijo de la madre *ʾădāmā* = *tierra)* plasma Dios su propia imagen alentando en su nariz, cuya respiración es señal de vida, *un soplo (nᵉšāmā)* de vida; con él hace del hombre, hasta ahora *polvo*, un *ser vivo (nepeš ḥayyā)* en toda la línea de la vida, la animal directamente y según la expresión, pero de hecho, y según el contexto, también la espiritual. Estilo antropomórfico y de συγκατάβασις, condescendencia divina [4], pero que no por eso obliga a desconocer las realidades en él ocultas: acción directa e inmediata de Dios en la formación del hombre; doble elemento esencialmente diverso, *ʿāpār* = *polvo* sin vida y *nᵉšāmā* = *principio espiritual de vida;* unión de ambos elementos y formación de un *ser vivo* especial, del hombre espiritual e imagen de Dios [5]. Tal parece ser la línea fundamental del v.7 con su contenido doctrinal sobre la naturaleza del hombre y sus relaciones con el Dios Creador. Afirmación del hecho y, en líneas generales al menos, del modo: contra el hecho, el transformismo o evolucionismo rígido con el paso, sin intervención divina, de la materia preexistente y viva al *hombre;* contra el modo, el evolucio-

[4] Cf. S. J. Crisóstomo: MG 53,102-103.

[5] Cf. F. Asensio, *La encíclica «Humani generis»...* p.547-549; M. Flick, *L'origine del corpo del primo uomo alla luce della filosofia e della teologia:* Greg (1948) 392-416; A. Bea, *Il Trasformismo:* Questioni... (1950); J. M. González, *Contenido dogmático de Gén 2,7 sobre la formación del hombre:* EstB (1950) 399-439; M. Cuervo, *Evolucionismo, monogenismo y pecado original:* Sal (1954) 259-300; K. Rahner, *Theologisches zum Monogenismus:* ZKTh (1954) 1-18.187-223; A. Arnaldich, *El origen del hombre según la Biblia:* VerV (1957) 5-53; Id., *El origen del mundo y del hombre según la Biblia* (Madrid 1957); R. Valcanover, *De origine speciei humanae secundum evolutionistas et Litteras Encyclicas «Humani Generis»:* Ant (1958) 3,12; Ch. Journet, *La question...*, p.161-183; C. Reilly, *Adam and primitive man (Ciencia y teología):* IThQ (1959) 330-345.

hombre un ser viviente. 8 Plantó el Señor Dios un jardín en Edén, al

---

nismo mitigado con el paso de dicha materia al *cuerpo humano* bajo la acción de Dios, que crea inmediatamente e infunde en ella el alma humana[6].

8 Para el hombre, imagen de Dios y creatura de privilegio, Dios prepara también una vida de privilegio. Para él planta un *jardín o huerto*. Es término común en su forma y en su significado a las distintas lenguas semíticas, que en G se ha traducido por παράδεισος (Neh 2,8; Cant 4,13; Ecl 2,5 *pardēs* = *parque cercado*, y compárese con el persa *pairidaëza* = *circunvalación*, el acád. *pardisu* = *parque*, el arm. *pardes*...). Este *gan-Paraíso* se hallaba *be‘ēden* = *en Edén*. La traducción de G ἐν Ἔδεμ, que ha visto sin duda en el hebreo *‘ēden* el nombre propio de una región determinada, sigue la línea supuesta por el continuo uso bíblico de *‘ēden* sin artículo (2,8. 10.15; 3,23-24; 4,16; Is 53,1; Ez 28,13; 31,9.16.18; 36,35; Jl 2,3; Ecli 40,27), por el contexto donde *‘ēden* suele emplearse y (al menos como nombre común de una región) por su relación con el sum.-acád. *Edin Edinu* = *campo abierto* o *desierto*, de alcance más genérico, y el más concreto (región a ambas orillas del Eufrates) acád.-hebr. *Bit Adini-Bêt ‘ēden*. Se trata, pues, de un «jardín» que, plantado por Dios en un «campo abierto» y, si se quiere, «desierto» hasta entonces, lo convierte en lugar exuberante de vegetación y, por lo mismo, a propósito para un vivir feliz y en delicias[7]. G (3,23-24: Ez 31,9.16. 18) y Vg (2,8) con su *‘ēden* = τῆς τρυφῆς = *voluptatis* = *de placer* y algunos pasajes donde Edén ha asimilado la idea de exuberante vegetación en abstracto (Ecli 40,27; Ez 31,16.18) o la de lugar ameno y delicioso en concreto (Is 51,3; Ez 28,13;36,35; Jl 2,3), subrayan el aspecto de Edén = estado, pero sin excluir (muchos textos, por el contrario, lo suponen y sobre él se apoyan) el aspecto de Edén = región. Paraíso-símbolo o paraíso-lugar geográfico, el alcance teológico no cambia, pero sí plantea el problema bíblico ¿simbolismo o historia?, en sí delicado y que en cada caso hay que intentar resolver sin apriorismos[8]. En nuestro caso son demasiados los elementos que, aun dado por bueno el uso de un legítimo género literario, parecen dificultar la hipótesis de un mero «paraíso-estado», de una narración-símbolo de parte a parte. Recuérdese, entre otros, el local *miqqedem*-κατὰ ἀνατολάς *(al oriente* de Palestina) de G; la relación del asir. *Bit Adini* con nuestro Edén y con el Edén de Ez 27,23; el nombre de los ríos. A este «paraíso-región» no se opone el *miqqedem* = *a principio* = *desde el principio*, de S. Jerónimo, tras las huellas de las antiguas recensiones griegas (Aq, Sím, Teodoc) y la exégesis rabínica[9]: en este caso el paraíso-región existiría también, pero en el cielo. Contra esta teoría, insinuada por Lactancio, S. Atanasio y otros Pa-

6 Cf. EB² n.616: AAS (1961) 506.
7 Para síntesis de las sentencias sobre *el Edén y Paraíso*, cf. E. COTHENEL, *Paradis*: DBS, col.1178-1181.
8 S. J. CRISÓSTOMO: MG 53,108; TEODORETO: MG 80,221.223.
9 M. M. LAGRANGE, *Saint Jérôme et la tradition juive dans la Genèse*: RB (1898) 563-566.

oriente, y allí colocó al hombre que había formado. 9 Hizo el Señor

dres, hablan S. Epifanio y los ya citados Crisóstomo y Teodoreto [10], que defienden enérgicamente el «paraíso-región» en la tierra. Es el sentido obvio del relato, cuyos elementos *(miqqedem, Bit Adini-ʿEden, ríos del paraíso)*, aparentemente al menos a favor de Mesopotamia, no han bastado, sin embargo, a decidir definitivamente el problema sobre la concreta determinación del lugar (cf. v.15-17).

9 De entre los árboles con frutos de «buen ver y sabor agradable», dos van a jugar un papel decisivo: *el árbol de la vida en medio del huerto y el árbol de la ciencia del bien y del mal.* A los dos, como al resto de los árboles (Ez 31,8-9 enumera algunos entre los *árboles del Edén* que están en el *jardín de Dios)*, les es común el problema *¿simbolismo* o *historia?* del paraíso en general [11]. Específico de los dos árboles es, por el contrario, un doble problema: el crítico, que afecta por igual a ambos, y el doctrinal o de interpretación. El problema crítico puede plantearse en estos términos: ¿Había dos árboles, o sólo uno, en el texto original 2,9? Diversos indicios dan lugar a esta duda: el silencio sobre *el árbol de la vida* hasta 3,22-24, donde de nuevo aparece, pero sin la determinación *en medio del jardín,* y el recuerdo exclusivo del *árbol del bien y del mal* en 2,17, idéntico con el árbol de la tentación y considerado en 3,3 como *árbol en medio del jardín.* Escoger, ante estas dificultades, la solución radical de suprimir como interpolado el *árbol de la vida,* resulta, por una parte, demasiado cómodo y deja, por otra, al aire el papel de la *vida* y del *árbol de la vida* a lo largo de Gén 3. El complejo «vida-ciencia» en todo el contexto de Gén 2-3, que parece exigir la presencia de los dos árboles, aconseja más bien soluciones conciliadoras como las siguientes: *Y el árbol de la vida en medio* (no precisamente «en el centro matemático») *del jardín y* (también en medio...) *el árbol de la ciencia...; y el árbol de la vida, y* (anticipando el w^{e} del siguiente $w^{e^{c}}$*ēṣ* = *y el árbol* a su supuesto lugar primitivo) *en medio del jardín, el árbol de la ciencia* [12]. En cuanto al problema doctrinal o de interpretación del *árbol de la vida,* el relato bíblico, sobrio en los detalles y sin sabor mitológico, fija un principio teológico fundamental. Símbolo o realidad, el *árbol de la vida* indica en todo caso la voluntad del Dios Creador, omnipotente y bueno, de poner al alcance del hombre (3,23-24) la inmortalidad y con ella una vida feliz y de unión con Dios, que sólo el pecado puede impedir. El tema entra en la tradición bíblica (Prov 3, 18; 11,30; 13,12; 15,4), pero sólo parcialmente («bienestar», «salud»...). Tiene también sus puntos de contacto literario con el campo extrabíblico a través, sobre todo, de la epopeya de *Gilgameš,*

10 ML 6,1054; MG 25,201; 143,113. B. PERERA, *o.c.* p.193-215, expone largamente ésta y otras cuestiones; J. CHAINE, *Le livre de la Genèse* (París 1948) 34-35 da una síntesis.

11 B. BRODMANN, *Quid doceat S. Scriptura utriusque Testamenti de indole historica narrationis de paradiso et de lapsu Gen 2-3:* Ant (1937) 125-164. 213-236. 337-356; J. L. MCKENZIE, *The Literary Characteristics of Gen 2-3:* ThSts (1954) 541-572; G. LAMBERT, *Le drame du jardin d'Eden:* NRTh (1954) 917-948.1044-1072; E. COTHENEL, *Paradis...* c.1181-1190.

12 G. PIDOUX, *Encore les deux arbres de Genèse 3:* ZAW (1954) 37-43.

Dios germinar del suelo todo árbol agradable al ver y bueno al comer, así como el árbol de la vida en medio del jardín y el árbol de la ciencia

---

donde la búsqueda de la «planta de la vida» aparece como tema central. Comparados los breves trazos bíblicos con el denso relato extrabíblico, apuntan espontáneamente elementos comunes de concepción general más que de desarrollo concreto. Imágenes familiares a aquellos tiempos, pero usadas en Gén con un espíritu completamente diverso. Entre el «árbol de la vida» bíblico y las *plantas* o «hierbas de la vida» asirio-babilónicas las diferencias de fondo son radicales: en *Gilgameš*, comida de dioses y no de hombres; árbol en regiones lejanas y no al alcance del hombre en su morada del Paraíso; mera salud o prolongación de la vida y no inmortalidad; mitología en las ideas y no sencillez monoteísta; prolijidad en el relato y no breves indicaciones; virtud mágica y no poder dependiente de Dios. Ante este cuadro comparativo, difícilmente, y después de una purificación literario-religiosa, se puede llegar a una inspiración de lo bíblico en lo extrabíblico, mucho menos a una dependencia; hasta quizás pueda dudarse si se trata de un tema específicamente paralelo en el fondo [13]. Importante en la historia de la caída, el «árbol de la vida» no es el eje central. Entra un poco como de rechazo y en reserva.

Hay variadas interpretaciones sobre esa *ciencia del bien y del mal*, cuya consecución va inseparablemente unida al primer pecado [14]. Si conseguir la *ciencia del bien y del mal* significó para el primer hombre *pecar* por vez primera, ¿qué clase especial de *ciencia* era ésta? Notemos ante todo que del estudio de los pasajes bíblicos, donde directa (Dt 1,39; 2 Sam 19,36; 1 Re 3,9; Is 7,15-16), o más o menos equivalentemente (24,49-51; 31,24-29; 2 Sam 13,22; 14,17), se emplea nuestra fórmula, es difícil llegar a una conclusión uniforme: en cada caso es el contexto quien acota lo propio dentro de un campo general de dominio común. Ahora bien, el contexto de Gén 1-3, con la unidad que le ha impuesto su autor (si se prefiere, su redactor definitivo), supone un primer par adulto física y moralmente, en pleno uso de sus facultades, capaz de responsabilidad, consciente de su fecundidad generativa como complejo humano. Imposible, por lo mismo, hablar de ciencia-discernimiento, de un como paso de la niñez a la edad adulta mediante el despertar de la razón, que comienza a distinguir o entre el bien y mal moral, o entre lo útil y nocivo a la vida, o entre sexo y sexo (teórica o prácticamente). Tampoco el contexto total de Gén 2-3, con el cúmulo de efectos que se siguen del *comer del árbol de la ciencia...*,

[13] H. Th. Obbink, *The tree of life in Eden*: ZAW (1928) 105-112; E. Reissner, *Der Baum des Lebens* (Berlín 1937); A. Clamer, *Genèse...* 149-150; E. Schmitt, *Leben in den Weisheitsbüchern Job, Sprüche und Jesus Sirach* (Friburgo 1954) 87-93.

[14] F. Asensio, *El primer pecado en el relato del Génesis*: EstB (1950) 159-191; P. Boccaccio, *I termini contrari come espressioni della totalità*: B (1952) 173-190; H. J. Stoebe, *Gut und Böse in der jahwistichen Quelle des Pentateuch*: ZAW (1953) 188-204; B. Reicke, *The Knowledge Hidden in the Tree of Paradis*: JSemSt (1956) 193-201; G. W. Buchanan, *The Old Testament Meaning of the Knowledge of Good and Evil*: JBLit (1956) 114-120; R. Gordis, *The Knowledge of Good and Evil in the Old Testament and the Qumran scrolls*: JBLit (1957) 123-138.

del bien y del mal. [10] Un río salía de Edén para regar el jardín y de allí se dividía para convertirse en cuatro cabezas. [11] Nombre del primer río, Pisón: es el que da la vuelta a toda la región de Javilah, donde está el oro, [12] y el oro de esta región es bueno; hay allí el bedelio y la piedra onyx. [13] Nombre del segundo río, Guijón: es el que da la vuelta a toda la región de Kus. [14] Nombre del tercer río, Tigris: es el que va al oriente de Assur. Y nombre del cuarto río, el Eufrates. [15] Cogió el Señor Dios al hombre y lo instaló en el jardín de Edén, para que lo

---

a partir de Gén 3,7, permite la interpretación de una ciencia exhaustiva en el sentido más o menos radical de omnisciencia o ciencia divina. Puede ciertamente, según todo el contexto, hablarse de una ciencia en cierto modo universal o de conjunto, de la ciencia del complejo *bien-mal* bajo el aspecto *mal* hasta ahora desconocido y en oposición al *bien*. En su intento de determinar por sí mismo y de espaldas a Dios la norma del *bien y del mal*, el hombre cae en la cuenta de la diferencia existente entre el *bien* y el *mal*, y experimenta en sí los efectos de ese complejo *bien-mal* en lucha y adquiere la que en último término puede llamarse *ciencia del pecado* [15].

10-14 A tono con la exuberante vegetación aparece la abundancia de agua, debida a la corriente de un *río* que, saliendo del Edén (después de haberlo regado y quizás brotado en él), se divide en *cuatro* cabezas-canales, a los que más tarde la tradición (Ecli 24, 23-27: Vg 35-37) añadirá el Jordán y el Nilo. Son verdaderos ríos, de los cuales el tercero (Dan 10,4) se identifica con el Tigris, uno de los grandes ríos mesopotámicos, que pasa al oriente de *ʾAššûr* (antigua capital de Asiria: 10,11), la explorada *Qalaʿat-šergat* de hoy, debajo de Nínive, en el curso superior y al oeste del Tigris. El cuarto viene llamado, sin ningún otro detalle geográfico, con el nombre de *Perāt* y es el Eufrates, el otro gran río mesopotámico. No se ha podido llegar a la identificación de los otros dos ríos, a pesar de las notas geográficas que se añaden. Del primero, *Pîšôn*, se afirma que rodea una región rica en oro y otros productos orientales, llamada *ḥăwîlā* (¿en Africa, según 10,7?; ¿en Arabia meridional, según 10,29; 25,18?). Del segundo, *Gîḥôn*, que rodea la región *Kûš* (¿Etiopía, en Africa, según 10,6-8?; ¿Babilonia, en Asia, según 10,10?).

La presencia en v.10-14 de elementos hoy geográficamente indeterminados y hasta incoherentes hace imposible la localización concreta del paraíso. Las conjeturas se han multiplicado: Armenia, Arabia, Babilonia... [16]

15-17 Tenemos, pues, una descripción del paraíso, como lugar geográfico más bien que como mero símbolo, pero sin localización concreta, no obstante la presencia de dos grandes ríos conocidos. Agua abundante para mantener exuberante la vegetación exigida en el v.9 y que por lo mismo dificulta la hipótesis de una posterior añadidura para los v.10-14. El mismo Dios *toma* al hom-

[15] S. J. Crisóstomo: MG 53,131-135; Teodoreto: MG 80,124-125.
[16] Cf. A. Vaccari, *Il soprannaturale in Gen 2-3*: Questioni Bibliche (Roma 1949) 184-201; E. Cothenet, *Paradis*... 1181-1198.

cultivase y lo guardase. 16 E impuso el Señor Dios al hombre un pre-
cepto, diciendo: «De todo árbol del jardín puedes comer, 17 pero en
cuanto al árbol de la ciencia del bien y del mal no comerás de él, por-
que en el día que de él comieres, seguro morirás».
18 Dijo después el Señor Dios: «No está bien que el hombre esté
solo; voy a hacerle * una ayuda igual a él». 19 Formó entonces * del sue-
lo el Señor Dios todo animal del campo y toda ave del cielo, los con-
dujo hacia el hombre para ver cómo los llamaría y para que, según
los llamase el hombre, ése fuese el nombre de todo animal vivo. 20 El
hombre, pues, impuso nombres a todas las bestias de casa, a todas *

---

bre *(lāqaḥ)*, sacándole de la que pudiera llamarse *tierra* común, y le *instala de asiento* (Hif. *nûaḥ) en el jardín del Edén* por él plantado como tierra de promisión y de privilegio. Imagen de Dios, pero no Dios, el hombre ha de seguir en línea de dependencia. Dueño, sí, pero a las órdenes de Dios, que, al poner a su disposición todos los frutos del paraíso, le exceptúa, bajo la pena gravísima de una *muerte cierta (môt tāmût = seguramente morirás)*, el árbol de la ciencia del bien y del mal. Fruto real o simbólico, la transgresión del precepto divino supondría siempre un pecado de desobediencia a Dios (específico en el primer caso, genérico en el segundo) que acarrearía al hombre la pérdida del don gratuito de la inmortalidad (según el *serás mortal* de Símaco) y a su tiempo la muerte de hecho (según el *cierto morirás* de G y Vg) [17]. Es la idea fundamental, sea que se hable de la comida de un fruto real (no necesario, pero tampoco anticientífico), o se prefiera más bien la comida-transgresión de la ley natural, o la transgresión de la castidad matrimonial (fornicación con el uso del matrimonio antes del tiempo fijado por Dios; adulterio con la serpiente, o a su ejemplo de uno o de otro modo), o de la dependencia de Dios (poniendo la fecundidad... bajo la tutela de la serpiente-diosa) [18].

18-20 En el relato de Gén 1, hombre y mujer aparecen como trazo único de un Adán desdoblado en la primera pareja, que es centro y corona de la creación. El relato de Gén 2 fija las líneas de ese desdoblamiento del genérico *ʾādām* en *zākār-neqēbā = varón-hembra*, acentuando más el tono antropomórfico. Primero, la presencia del hombre *(ʾādām-zākār)*, a quien, como cabeza y representante del género humano, Dios instala en el paraíso; después, la presencia de la mujer *(neqēbā)* como complemento del hombre. Por primera vez el insistente *kî ṭôb = que era bueno* de Gén 1 da paso en Gén 2 a un solitario *lōʾ ṭôb = no bueno*, fórmula negativa en la expresión, pero que en el fondo tiende a confundirse con el positivo *kî ṭôb*. Ante el hombre, social por naturaleza, pero solo en

*18 *voy a hacerle*: por paralelismo (1,26) G Vg, *naʿaśeh, hagamos.*
*19 *formó entonces*: PtSam G añaden *ʿôd, también.*
*20 *todas*, se ñade con alg. mss G Peš Vg TargJon.

17 W. Gossens, *L'immortalité corporelle d'après Gen 2,46-3*: DBS IV c.298-351.

18 F. Asensio, *El primer pecado...*, p.170-191 y *¿Tradición sobre un pecado sexual en el Paraíso?*: Greg (1949) 490-520; (1950) 35-62.133-161.362-390, contra J. Coppens y otros; R. de Vaux: RB (1949) 37, a propósito igualmente de J. Coppens, *La connaissance du bien et du mal et le péché du paradis* (Lovaina 1948).

las aves del cielo y a todos los animales del campo; pero el hombre no encontró una ayuda igual a sí. 21 Entonces el Señor Dios hizo caer un sueño profundo sobre el hombre y éste se durmió. Tomó después una de sus costillas y cerró con carne su espacio. 22 Y edificó el Señor Dios una mujer de la costilla que había tomado del hombre y la condujo

---

el paraíso, no repite Dios su habitual *está bien*, sino que deja oír su *no está bien*, como punto de arranque hacia su *kî ṭôb* definitivo con su decisión de hacerle *ʿēzer kᵉnegdô* = *una ayuda semejante a él*, «como a él conviene» (G κατ'αὐτόν = *según él*, v.18; ὅμοιος αὐτῷ = *semejante a él*, v.20). No la encontró el hombre en los animales que el relato, para poner de relieve la idea central de la sección, presenta como formados ahora (*wayyiṣer* = *y formó*, más en conformidad con el contexto y sin que el *ʿôd*-ἔτι = *aún* del PtSam-G obliguen a traducir *había formado*) y a quienes, con plenitud de conciencia humana y en señal de dominio, fue imponiendo nombres. Formados como él de la tierra y como él seres vivos, entre los animales y el hombre existe un abismo.

21-23 En su intento de cambiar definitivamente el *no está bien* por el *está bien*, *Yahweh ʾĕlōhîm* da un paso más: sobre Adán cae un improviso *sueño profundo y misterioso*, obra exclusiva de Dios, que se vale de él para desplegar su actividad en el hombre (15,12; 1 Sam 26,12; Job 4,13; Is 29,10). Sueño misterioso en orden a una operación, misteriosa en sí y como figura de la Iglesia que nace del costado de Cristo [19], durante él toma Dios una de las costillas de Adán y de ella *forma* (*bānā* = *edificar*) la mujer [20]. Se considere el *ṣēlāʿ* (πλέυρα = *costilla* o *flanco* en G, que lo alterna otras veces con κλίτος = *lado* o μέρος = *parte*) como una realidad, *costilla* en concreto o una *parte del cuerpo* en general (véase *ṣēlāʿ* = *ladera* de un monte: 2 Sam 16,13, y *lado* del arca, del tabernáculo, del altar: Ex 25,12.14; 26,20; 27,7), o sólo como un mero *símbolo*, en todo caso hay que reconocer que nos encontramos ante un relato bíblico de grandiosas perspectivas. Sobrio y solemne al mismo tiempo, presenta a la primera mujer como obra directa de la omnipotencia de Dios y como un ser vivo superior esencialmente a todos los animales, igual al hombre, aunque subordinada a él (1 Cor 11, 8-9; Ef 5,28-33), y su compañera social [21]. Al despertar de su sueño misterioso, exclama Adán: *Esta es, por fin, hueso de mis huesos y carne*

[19] J. Daniélou, *Sacramentum futuri* (París 1950) 37-44.

[20] A. Arnaldich, *La creación de Eva*: SPag I p.346-357. Hay que jugar demasiado con el alcance de los vocablos suméricos *ti* y *selu* (pasando un tanto ingeniosamente del significado *costilla* al de *dar la vida*) y forzar excesivamente el papel de la diosa *Ninti* (= mujer del costado y ¿también? de la vida) que, en la fábula sumérica (la recoge S. N. Kramer, *L'Histoire commence à Sumer* [París 1957] 192-200) sana las costillas enfermas de *Enki*, para llegar a un paralelismo entre el mito sumérico y el sobrio relato bíblico: cf. J. Renié, *Un prétendu parallèle sumerien de la création d'Eve*: MélScR (1953) 9-12.

[21] Cf. EB² n.336-38, respuesta que recuerda Pío XII en su discurso a la Academia de las Ciencias (30 nov. 1941). La Carta al Cardenal Suhard la mantiene (EB² 577-81), aunque algunos habían pedido se modificase.

Cf. también M. Lousseau, *Précis d'histoire biblique* (París 1949) 55-56; A. Clamer, *Genèse*, p.124; A. Arnaldich, *El Origen del mundo...* p.116-117.346-57; Ch. Hauret, *Origenes...* 920-24; P. Termes, *La formación de Eva en los PP. Griegos...*: MisBU p.31-48; *La formación de Eva en los PP. Latinos...*: EstE (1960) 421-59.

hacia el hombre. 23 Y el hombre dijo: «Esta, esta vez, es hueso de mis huesos y carne de mi carne. A ésta se la llamará mujer, porque ella ha sido tomada de su hombre» *. 24 Por esto, abandonará el hombre a su padre y a su madre, se adherirá a su mujer y llegarán a ser los

---

de mi carne. Expresión gráfica que el A. T. aplica al consanguíneo remoto (de la misma estirpe, tribu o familia: Jue 9,2-3; 2 Sam 5,1 con 1 Par 11,1; 2 Sam 19, 12-13), al consanguíneo próximo (29,14) y al mismo hermano carnal (37,27). En nuestro pasaje, y admitida la existencia de una sola y primera pareja humana, no parece pueda tener sentido ninguna consanguinidad que no sea la participación de la mujer en la naturaleza, específica e individual al mismo tiempo, del hombre, a través de una procedencia carnal, misteriosa cuanto se quiera, pero real [22], y en la que sólo Dios y Adán, cada uno en su esfera, toman parte. A esta nueva creatura de Dios, el hombre, con un acto de dominio y subrayando la igualdad de origen y naturaleza humana, la llama *ʾiššā = mujer, porque del hombre ha sido tomada ésta*. Relación de íntima semejanza en el binomio *ʾîš-ʾiššā* por el contenido y por la expresión verbal, sea cual fuere la relación etimológica, popular asonántica o científica, que exista entre ambos términos. En el campo científico, generalmente se propone una doble raíz: a *ʾîš = hombre* se le hace derivar de un hipotético *ʾwš = ser fuerte* o *ʾyš = unirse a*, mientras a *ʾiššā = mujer* se le señala como raíz *ʾnš = ser débil* (es el sentido del acád. *enêšu* y del sir. *naš)* o *ʾnš = ser familiar* o *social* (es el sentido del árab. *ʾanisa* y sus derivados). Hipótesis posibles [23], como lo es también la de un común *ʾnš*, de donde el masculino *ʾîš* y su femenino *ʾiššā*: una especie de juego de palabras al que responde el *vir-virago = varón-varona* de la Vg.

24-25 Se ha llegado al desdoblamiento definitivo del *ʾādām = género humano* con que Gén 2 responde al *varón-hembra* de Gén 1, y que el autor del relato, y no un posterior anotador, ha recalcado como testigo de la intención de Dios y de la convicción de Adán. Hecho el uno para el otro, entre *ʾîš = hombre* e *ʾiššā = mujer* surge un vínculo más fuerte y más sagrado que el que va de hijos a padres; por eso *dejará el hombre al padre y a la madre y se adherirá* de hecho y con el afecto *(dābaq* expresa esta doble unión) *a su mujer* y sólo a ella y para siempre. En virtud de esta doble unión, ambos *serán* en adelante *una sola carne* sin posibilidad alguna de separación, porque nadie puede separarse de sí mismo. Monogamia e indisolubilidad entre el hombre y su mujer por la unión físico-moral del matrimonio proclamada desde el principio: a ella se referirá Cristo [24], poniendo de relieve, como lo exigían las circunstancias, la unión física (Mt 19,4-6; Mc 10,6-8), y a ella aludirá San Pablo, subrayando, según el caso, la unión física (1 Cor 6,16) o la unión moral (Ef 5,28-31). Ante el hecho de esta mutua unión

*23 *de su hombre, Mēʾîšāh*: con G PtSam Targ; TM: *mēîs, del hombre*.

22 S. J. Crisóstomo: MG 53,121-123.
23 F. Zorell y Köhler B.
24 Tridentino ses.24: Dz 969.

dos* una sola carne. 25 Ahora bien, estaban los dos desnudos, el hombre y su mujer, y no sentían vergüenza.

---

carnal-espiritual, señalada por Dios al hombre y a la mujer, el autor reseña con gráfica sencillez la falta de vergüenza mutua, de reacción sexual del uno frente al otro, a pesar de la desnudez. Ojos de inocencia de quienes, creados en un estado de integridad naturalmente inexplicable en el hombre caído, no sentían el tirón de la concupiscencia, el apetito desordenado. Ni el relato de 1,28, ni el contexto de 2,23-24, ni (en el supuesto de dos relatos diversos) la combinación que de ambos relatos intenta hacer el redactor definitivo permiten identificar esta «habitual mutua no vergüenza» (imperf. frecuentativo Hitpol.) con la inconsciencia sexual o con el estado de inocencia pueril en quienes se conocían como hombre y su mujer. Perfección moral, inocencia como de niños [25], y no inocencia pueril o ignorancia [26]. La actividad del Dios creador ha alcanzado sus metas más altas: el hagiógrafo lo celebra en una especie de himno donde lo teológico se impone a la ciencia profana sin sombra de mitología [27].

BIBLIOGRAFIA

E. Dhorme, *Un nouveau fragment de l'épopée de Gilgames:* RevAss (1961) 153-154; L. Matous, *Zur Datierung von Enuma elis* (ve en el poema estilo arcaizante y no antiguo): Archiv. Orient. (1961) 30-34; L. Cubillo, *El origen del hombre:* RC (1963) 357-388 (abundante bibliografía); A. Díez Macho, *El origen del hombre según la Biblia:* EstB (1962) 213-272; N. J. Harington, *Genesis and Evolution* (Nueva York 1963); M. R. Dehaan, *Genesis and Evolution* (Grand Rapids 1962); J. G. Williams, *Addenda to Concerning One of the Apodictic Formulas* (se habla de *môt tāmût) :* VT (1965) 113-115; A. Orbe, *La procesión del Espíritu Santo y el origen de Eva:* Greg (1964) 103-118; J. A. Soggin, *Osservazioni filologico-linguistiche al secondo capitolo della Genesi* (sobre v.9.17 y 20): B (1963) 521-532; J. Brinktrine, *Gen 2,4a Ueberschrift oder Unterschrift?:* BZ (1965) 277; J. J. O'Rourke, *Some Considerations about Polygenism:* ThSts (1965) 407-416; W. G. Lambert, *A new look at the Babylonian Background of Genesis:* JThSt 16 (1965) 287-300; R. Ramírez, *Pío XII y el origen del hombre:* Ciudad de Dios (1965) 418-432.

*24 *los dos, šênêhem:* con G Peš Vg TargJon; sobrentendido en TM.

25 S. J. Crisóstomo: MG 53,123; Teodoreto: MG 80,124; A. Colunga, *Contenido dogmático de Gén 2,18-24:* CT (1950) 289-309; A. Vaccari, *Il soprannaturale in Gen 2-3...* p.169-184.

26 Sobre el alcance teológico de los «dones» sobre y preternaturales concedidos al primer hombre antes del pecado, cf. J. Alfaro, *Sobrenatural y pecado original en Bayo:* RevET (1952) 3-75; J. A. Aldama, *Bayo y el estado de naturaleza pura, a través de la refutación bayana de Ripalda:* Sal (1954) 50-71.

27 S. Herrmann, *Die Naturlehre des Schöpfungberichtes. Erwägungen zur Vorgeschichte von Genesis:* ThLitZ (1961) 413-24.

3 [1] Ahora bien, la serpiente era la más astuta de todos los animales
del campo que el Señor Dios había hecho. Dijo, pues, a la mujer:
«Pero ¿es verdad que Dios ha dicho: No comeréis de árbol alguno del
jardín?» [2] La mujer dijo a la serpiente: «Del fruto de los árboles * del
jardín podemos comer; [3] pero del fruto del árbol que está en medio
del jardín dijo Dios: No comeréis de él y no lo tocaréis, para que no
tengáis que morir». [4] La serpiente dijo a la mujer: «En modo alguno

---

CAPITULO 3

División: Serpiente, tentación y pecado (1-6); efectos del pecado y encuentro del hombre con Dios (7-13); triple sentencia divina contra cada uno de los actores del pecado (14-19); proclamación de Eva como madre de todos los vivientes; expulsión definitiva del paraíso como castigo del pecado (20-24).

1-6 Presentación de la serpiente sin el lujo de detalles que usan las narraciones mitológicas al describirla como animal misterioso y divinidad bienhechora. *La serpiente: nāḥāš*, bíblicamente puede ser o serpiente-animal (Núm 21,6-7; Sal 58,5; Am 5,19) o serpiente-enemigo del hombre (Is 14,29; Jer 8,17) o mero símbolo del enemigo vergonzosamente vencido (Is 65,25; Miq 7,17). Aparece no como un animal mitológico, sino como uno de tantos animales formados por Dios, pero *la más astuta de todos los animales* [1]. No le interesa al hagiógrafo la descripción de la serpiente sino en cuanto, en un drama exclusivamente humano, toma parte con su proverbial astucia (Mt 10,16) de sentido general (G: φρονιμώτατος, VL: *sapientior)* o preferentemente peyorativo (Aq y Teod: πανοῦργος, Vg: *callidior = más astuto)*. Es el sentido de primer plano en el actual *ʿārûm* y a él se subordina la sabiduría en general: conoce la serpiente la prohibición divina y su alcance, pero astutamente simula ignorancia e insidiosamente aborda a la mujer, más débil, insinuando en su pregunta, al parecer inocente, un ataque a la justicia y a la santidad de *Dios = ʾĕlōhîm*. Se inicia un diálogo, donde de ambas partes el ordinario *Yahweh—ʾĕlōhîm* de Gén 2-3 viene sustituido por el *ʾĕlōhîm* de Gén 1, y la respuesta consciente e ingenuamente sincera, exagerada por el *no tocásemos*, de la mujer prepara el camino al ataque directo contra un Dios a quien se supone injustamente celoso y astuto. La serpiente disimula este ataque con la aparente defensa de los derechos del hombre, que, con amenazas engañosas, Dios pretende impedir: al divino y categórico

*2 *del fruto de los árboles:* interpretando *mippᵉrê ʿēṣ* del TM, han leído G: «*mikkolʿēṣ*», *de todos los árboles;* Peš: *mippᵉrê kolʿēṣ, del fruto de todos.*

[1] Cf. J. A. Soggin, *La caduta dell'uomo nel terzo capitolo della Genesi:* Stud. e Mater. di Stor. delle Relig. (1962) 226-252; A. Orbe, *El pecado original y el matrimonio en la teología del s.II:* Greg (1964) 449-500; St. Styps, *Die exegetischen Grundlagen der mariologischen Deutung von Gen 3,15:* AnnTheol-Can (1959) 11-109. Sobre la serpiente: J. Coppens, *La connaissance...* (1947). Contra esta interpretación, J. M. Vosté: Ang (1948) 271-272, que opone la traducción de G, Aq, Teodoc, Sím, Peš y Targ Onk; P. Humbert: BOr (1948) 142, que habla de «interpretación arbitraria»; R. de Vaux: RB (1949) 37; F. Asensio, *El primer pecado...:* EstB (1950) 188-189.

moriréis; 5 sino que sabe Dios que en el día que comáis de él se abrirán
vuestros ojos y seréis como Dios, conocedores del bien y del mal».
6 Vio la mujer que el árbol era bueno para comer y que era agradable
a los ojos y que el árbol era apetecible para adquirir sabiduría. Tomó,
pues, de su fruto y comió, dio también a su marido, que estaba con
ella, y él comió. 7 Entonces se les abrieron a los dos los ojos y conocie-

---

môt tāmût = cierto morirás opone su también categórico *lō' môt t^{e}mutûn = en modo alguno moriréis*. Promesa abierta y mentirosa opuesta a la amenaza abierta y veraz de Dios y que nada en el contexto parece obligar a suavizarla con la hipótesis de un mero juego de palabras y la consiguiente traducción ambigua, parte verdadera y parte falsa, *no moriréis en seguida* [2].

La serpiente pasa a trazar la línea de luz, el aspecto positivo de los derechos humanos, como por ráfagas sucesivas: *se abrirán vuestros ojos*, es decir, pasaréis a conocer cosas nuevas y misteriosas que hasta ahora se os han velado; *seréis*, con esta nueva ciencia, *k^{e}'ĕlōhîm*, es decir, *algo divino* al estilo o de los «ángeles», o de los «dioses», o *del mismo Dios;* como tales, *conoceréis el bien y el mal*, es decir, adquiriréis una ciencia universal, divina. La serpiente, abusando de una expresión en sí ambigua, da a la «ciencia del bien y del mal» un alcance universal absoluto, contrario, por lo mismo, al universal relativo que Dios concretamente le había atribuido al hablar con el hombre [3]. Al alegre engaño de la serpiente *en ningún modo moriréis* responde por parte de Dios la realidad del *seguro morirás* (2,17), traducido en el triste y verídico *hasta que vuelvas a la tierra...* (3,19); al halagüeño *se abrirán vuestros ojos* a conocimientos nuevos, el medio real, medio irónico *y se abrieron sus ojos* (3,7), con la ciencia-experiencia del pecado; al tentador *seréis como Dios*, el irónico *he aquí que Adán ha llegado a ser como uno de nosotros por el conocimiento del bien y del mal* (3,22), por el conocimiento-experiencia de los efectos del pecado. Ante el fruto, *gustoso al paladar, atrayente a la vista y apto para alcanzar la ciencia* prometida, la promesa de la serpiente suena infalible a los oídos de la mujer y la amenaza divina pierde toda su fuerza. Engañada y seducida (1 Tim 2,14), come la mujer y come el marido. El pecado de desobediencia-soberbia estaba consumado. La serpiente no es simple animal real o imaginario ni mero símbolo literario, sino animal, real, imaginario o simbólico, pero siempre instrumento (más bien «real» parece insinuar el *diabolo sub serpentis specie suasore* de la PCB EB2 338) del diablo, que, partiendo de medios externos, llegó misteriosamente a la sugestión en una voluntad dueña de sí [4].

7-8 Consumado el pecado, el hombre y la mujer experimentan sus primeros efectos: desnudez de la vestidura nueva y extraordinaria de la gloria incorruptible, que inútilmente buscan suplir

[2] J. de Fraine, *Jeux de mots dans la récit de la chute:* MélBR, 47-59.
[3] J. de Fraine, o.c., p.55-57; G. von Rad, *Das erste...* p.65-66.71-72.
[4] J. Pedersen, *The Fall of Man:* Nord. Theol. Tidssk. (1955) 162-172; A. M. Dubarle, *Le péché originel dans la Genèse:* RB (1957) 5-34; S. Lyonnet, *Quid de natura peccati doceat narratio Gen 3:* VD (1957) 34-42; L. F. Hartman, *Sin in Paradis:* CBQ (1958) 26-40.

ron que estaban desnudos; cosieron por ello hojas de higuera y se hi-
cieron cinturones.
8 Oyeron después el ruido del Señor Dios que se paseaba por el
jardín a la brisa del día, y se escondieron, el hombre y su mujer, de
la vista del Señor Dios en medio de los árboles del jardín. 9 Llamó el
Señor Dios a Adán y le dijo: «¿Dónde estás?» 10 El respondió: «He
oído tu ruido en el jardín y he temido*, porque estaba desnudo, y me
he ocultado». 11 Dijo él: «¿Quién te ha manifestado que estabas des-
nudo? ¿Acaso has comido del árbol del que te ordené no comer?»
12 Respondió Adán: «La mujer que pusiste a mi lado es la que me dio
del árbol, y comí». 13 Dijo el Señor Dios a la mujer: «¿Qué es esto
que has hecho?» Respondió la mujer: «La serpiente me engañó, y
comí».
14 Dijo el Señor Dios a la serpiente: «Porque has hecho esto, mal-

---

con una vestidura material, y ruptura de las relaciones de paz y amistad hasta ahora existentes en el interior del hombre y de la mujer como individuos y como *hombre y su mujer. Su voz* es el sentido ordinario del término *qôl*, o el *ruido de sus pasos* (así *qôl* en 2 Sam 5,24; 1 Re 14,6; 2 Re 6,32), o simplemente el *rumor del viento* entre los árboles del paraíso. Entrada del tercer actor del drama en una escena de divina condescendencia. Se presenta a *Yahweh 'Elōhîm caminando* por el paraíso (a no ser que se prefiera aplicar el *caminando* a *qôl*[5], como lo permite el TM y se puede deducir de Sal 58,8; 77,18; Ez 1,13) al caer de la tarde, cuando, al levantarse un viento fresco (Cant 2,17; 4,6), los señores, hasta entonces en las tiendas por temor al calor del día (18,1), salen a pasear por el campo (24,63). Así, a lo señor, sale Dios a pasear a aquella hora (G: τὸ δειλινὸν = *a la tarde*, Vg: *ad auram post meridiem)*. Es violento hablar de viento fiesco de la mañana queriendo introducir un pecado sexual nocturno.

9-13 Antropomórfica cuanto se quiera, la presencia de Yahvé en el paraíso y su diálogo con el hombre y la mujer ponen de relieve el cambio esencial operado en el hombre frente a sí mismo y frente a Dios. Ruptura de relaciones de la que Dios-Juez va a pedir cuentas, pero insinuando desde el principio, con estilo de Dios-Creador-Padre del hombre, su decisión de reanudarlas, aunque fuera del Paraíso-privilegio. A Adán directamente había comunicado la prohibición-amenaza, y a él se dirige en primer término con un seco y significativo *¿dónde estás?* Al principio calla Adán; luego carga la culpa *a la mujer que me diste como compañera*, traiciona a su esposa y acaba por hacer a Dios el iesponsable definitivo. Como Padre-Juez, pasa Dios por esta descarga y traspasa la última responsabilidad de Eva sobre la serpiente, que con engaño la ha inducido a pecar (2 Cor 11,3; 1 Tim 2,14).

14 Indigna la serpiente de ser admitida a diálogo por su odio contra Dios y su envidia hacia los hombres, Dios la declara *maldita*

*10 *he temido:* con TM, *wā'îrā'*; Peš: *wā'ēre'*, *he visto.*

5 A. Vaccari, *Vox Domini Dei (Gen 3,8)*: VD (1941) 141-143.

dita tú sobre todas las bestias y sobre todas las fieras del campo. Sobre tu vientre caminarás y polvo comerás todos los días de tu vida. [15] Yo

(como lo hará con la tierra: 3,17 y con Caín: 4,1, pero no con Adán y Eva) *mikkol* = *entre todos* (más que todos) los animales de la tierra (sentido partitivo comparativo del hebreo *min*, al que de hecho corresponden los más genéricos ἀπό de G e *inter* de la Vg). Maldición eficaz, que se manifiesta en el *arrastrarse sobre el vientre y comer el polvo* a que Dios condena a la serpiente. Expresiones metafóricas que se basan sobre una realidad física y encierran un contenido moral: lo natural se convierte en castigo y pasa así a ser símbolo de un profundo y repugnante estado de humillación (Lev 11,41-42; Is 49,23; Miq 3,17) y total derrota. El alcance no cambia, aun suponiendo en ese *arrastrarse*... algo nuevo fisiológicamente, en sustitución de un primitivo «andar derecho», como era representada la serpiente-divinidad en monumentos babilónicos, egipcios y cananeos [6]: en este caso el hagiógrafo reacciona al mismo tiempo contra el culto y la mitología de otros pueblos.

15 Arrancando del *arrastrarse sobre el vientre*, realidad fisiológica de antes, mejor que cambio (con o sin miras mitológicas) del primitivo andar de pie, el hagiógrafo pasa a mirar exclusivamente el metafórico *comer el polvo*. Es símbolo de derrota de la serpiente, no en cuanto un mero animal (divinizado cuanto se quiera en el antiguo Oriente y cuyo culto se quería precaver o condenar), sino como animal-instrumento del diablo y actor con Adán y Eva en el drama del pecado. Como a tal, e iniciando la célebre promesa del llamado «Protoevangelio» [7], le habla Dios: *Pongo*, de ahora para adelante, *una enemistad* = *ʾêbā*, habitual, implacable y profunda, de aquellas que se estilan entre seres racionales y no se satisfacen sino con derramamiento de sangre (Núm 35,21-22; Ez 25,15; 35,5). Estado de guerra *entre la serpiente*, la victoriosa en el primer encuentro del Paraíso como ser racional (el solo capaz de *ʾêbā* = enemistad, según el alcance bíblico del término hebreo), como símbolo e instrumento del diablo tentador, y *la mujer*, la vencida en el Paraíso, pero que deja paso a otra «Mujer» capaz de vencer por ella; *entre la zeraʿ = descendencia de la serpiente y la zeraʿ = descendencia de la mujer*. Estado de guerra a vida o muerte, que durará mientras de una y otra parte dure la *descendencia* = *zeraʿ* física, individual (*zeraʿ* en este sentido: 4,25; 21,13; 1 Sam 1,11; 2 Sam 7,12) y colectiva (frecuentísimo este sentido: 12,7; 13,15-16; 17,7; Ex 30, 21; Dt 11,9; 1 Re 2,3...), y la *descendencia* = *zeraʿ* moral que respectivamente perpetúe el estilo y las cualidades (Esd 9,2; Is 1,4; 14,20...) de la serpiente y de la mujer. Nada se dice todavía de victoria, pero ya se insinúa suficientemente en el hecho de poner

[6] J. COPPENS, *La connaissance*... p.99-117 (datos a veces un tanto incontrolados).
[7] W. ENGELKEMPER, *Das Protoevangelium*: BZ (1910) 351-371; E. NÁCAR, *El Protoevangelio (Gén 3,15)*: EstB (1941) 477-516; P. HEINISCH, *Probleme der Biblischen Urgeschichte* (Luzern 1947) 83-91; F. X. PEIRCE, *The Protoevangelium*: CBQ (1951) 239-252; P. SAYDON, *Gen 3,15 in the light of recent discussions*: MelTheol (1954) 69-92; M. BRUNEC, *De sensu protoevangelii*: VD (1958) 193-220.

frente a la serpiente, vencedora hasta el momento, pero condenada ya para adelante a *comer el polvo* de la humillación y la derrota, a la mujer vencida hasta ahora. Esta insinuación basta por sí sola a poner sordina a la afirmación de que *la mujer* = *hāʾiššā* del v.15 tiene que ser necesaria y exclusivamente la misma *hāʾiššā* = *Eva*, a quien se aplica el término en todo el resto de la narración. Además, que no se puede forzar demasiado en un solo sentido el artículo *hā* = *la*, como si por sí solo excluyese la posible interpretación de *hāʾiššā* = *la mujer*, en sentido colectivo, o su aplicación a *la* mujer nueva prevista por el hagiógrafo, sola o completando el plano de la mujer del relato; con esa interpretación cerrada del artículo habría que aplicar a Eva, contra el sentido del contexto histórico, todo el alcance de la *enemistad* entre la serpiente y nuestra *hāʾiššā* = *la mujer*. De aquí, el camino abierto a la entrada de otra «Mujer» en quien sola o como remate y sucesora de Eva, pueda realizarse el contenido del v.15 en sí misterioso, pero que plenamente se ilumina a la luz de su cumplimiento en María, victoriosa con el vencedor *zeraʿ* = Cristo, el «descendiente» de «Eva-María» (Lc 1,26-28). Sentido mariológico [8], al menos insinuado y como en germen en los documentos de la Iglesia, con suficientes raíces en la literatura patrística [9] y plenamente desarrollado con el avanzar de la literatura pospatrística. Oposición victoriosa de la «Mujer-María» a la «serpiente-diablo», como punto de arranque para la lucha y la victoria definitiva del «Mesías-Descendiente» de la «Mujer», y con él de los descendientes de la mujer que reflejen su estilo de vida, sobre la serpiente-diablo y su descendencia, a él unida por comunión de ideales.

La victoria de «María» aparece como una llamada a la victoria del «Mesías-Descendiente», gráficamente descrita. Aun suponiendo, en línea con otras lenguas semíticas, la forma original hebrea del pronombre *hʾ* común al masc. y fem. *(él-ella)*, el contexto da como indudable el definitivo *hûʾ* *(él)* masc. (frente al definitivo

8 T. Orbiso, *La mujer del Protoevangelio*: EstB (1941) 187-208.273-290; C. Hitz, *Le sens marial du Protévangile*: Etud Marial (1947) 33-85; P. Bonnetain, *Immaculée Conception*: DBS IV 239-264; J. Michl, *Der Weibessame in spätjüdischer und frühchristlicher Auffassung*: B (1952) 371-401.476-505; B. Rigaux, *La femme et son lignage dans Genèse 3,14-15*: RB (1954) 321-348; J. Brinktrine, *Das Protoevangelium—Gen 3,15—und die Unbefleckte Empfänginis Marien*: Theol. und Glaub. (1954) 413-422; S. Bartina, *Los argumentos de Escritura en la Bula «Fulgens Corona»*: EstE (1954) 369-390; J. Coppens, *La Mère du Sauveur a la lumière de la théologie vétérotestamentaire*: EThL (1955) 7-20; L. Cerfaux, *La vision de la femme et du dragon en relation avez le Protévangile*: EThL (1955) 21-33; A. Bea, *Bulla «Ineffabilis Deus» et hermeneutica biblica*: Acad. Marian. Intern. Romae III (1955) 1-17; Ch. L. Feinberg, *The Virgin Birth in the Old Testament*: BSacr (1960) 313-324; J. Castaño, *Génesis 3,15 a la luz del Sensus plenior*: VirLet (1960) 15-51; B. Laurentin, *L'interprétation de la Genèse 3,15 dans la tradition jusqu'au début du XIIIe siècle*: Etudes Mariales I (París 1954) 84-156.

9 F. Drewniak, *Die mariologische Deutung von Gen 3,11 in der Väterzeit* (Breslau 1934); H. Lennerz, *Duae quaestiones de bulla «Ineffabilis Deus»*: Greg. (1943) 347-366 y *Consensus Patrum in interpretatione mariologica Gen 3,15?*: ib. (1946) 300-318; P. Roschini, *Sull'interpretazione patristica del Protovangelo*: Mar (1944) 76-96; T. Gallus, *Interpretatio mariologica Protoevangelii (Gen 3,15) tempore post-patristico usque ad Concilium Tridentinum* (Roma 1949); *Interpretatio mariologica Protoevangelii usque ad definitionem dogmaticam Immaculatae Conceptionis* I-II (Roma 1953-1954); V. J. Bertelli, *L'interpretazione mariologica del Protovangelo negli esegeti e teologi dopo la bolla «Ineffabilis Deus»*: Mar (1951) 257-291.369-395; J. [illegible], *Die Paradiesschlange*: ZKTh (1947) 228-231.

hî'-hiw' = *ella,* femenino) a través del inmediatamente anterior *zera'* = *descendencia* y del complejo *y^e^šûp^e^kā-t^e^šûpennû* = *te aplastará-le acecharás* con prefijo o sufijo masc. respectivamente. Por otra parte, el *hû'*-αὐτὸς= *él* de G (acaso pensando en el Mesías) y de los PP. griegos, el αὐτὸ (neutro) referido al neutro τὸ σπέρμα= *descendencia* en Teófilo Antioqueno [10], el *ipse* = *él* de la VL y San Jerónimo, el *hû'* = *él* de los Targ y del PtSam prevalecen fácilmente sobre el *ipsa* = *ella* de la Vg *(ipse* = *él* en algunos códices) y de los PP. latinos como San Ambrosio, San Agustín... Por lo tanto: *él (zera'* = *descendencia,* masc.) *y^e^šûp^e^kā* = *aplastará tu cabeza, y tú t^e^šûpennû* = *acecharás a su calcañal.* El uso de un doble *šûp* común y lo ambiguo de su traducción en las diversas versiones antiguas dan ocasión a un primer movimiento de duda sobre el contenido del ataque-victoria en el primer *šûp* y de defensa-reacción en el segundo. De las versiones, sólo la Vg con su *aplastará-pondrás asechanzas* y la Peš con su *pisoteará-herirás* solucionan esta duda, mientras la dejan al aire G con su *estará en acecho-estarás en acecho,* el PtSam con su *herirá-herirás,* Aq con su *triturará-triturarás* y Sím con su *oprimirá-oprimirás.* En cuanto al doble *šûp,* téngase presente la posibilidad de relacionarlo con un doble original *šûp: šwp* = *aplastar* (que responde al acád. *šapu* y aram.-sir. *šûp),* y *šwp* = *tender afanoso hacia* y acaso *oprimir* (Job 9,17; Sal 139,11: árab. *mirar hacia),* paralelo a *š'p* = *oprimir-aplastar-asechar* (Am 8,4; Ez 36,3; Sal 56,2; 57,4) y *tender afanoso hacia-anhelar sediento...* (Job 5,5; 7,2; Jer 2,24...). Ahora bien, supuesta la doble raíz *šwp* y admitida la relación del *y^e^šûp^e^kā* con *šwp* = *aplastar* y de *t^e^šûpennû* con *šwp* = *tender afanoso hacia-intentar* [11], la indeterminación originada por el repetido *šûp* y por el solo contexto del v.15 desaparece, y con ella toda vacilación sobre la victoria total de la *descendencia* de la Mujer. Pero, aun prescindiendo de esta explicación etimológica, que supondría un nuevo profundo juego de palabras e ideas, queda en claro esta victoria total, si se tiene en cuenta el estado de derrota y humillación absolutas que supone el *comerás el polvo* del v.14 y el doble objeto de la acción, radicalmente diverso para cada uno de los dos *šwp.* El *šûp* del *zera'* de la «Mujer» recae sobre el *rō'š* = *cabeza moral* (bajo la imagen del *rō'š* = *cabeza física),* sobre un órgano vital de la serpiente-diablo, que, ignominiosamente derrotada, *come el polvo* moral de la derrota (bajo la imagen de un material *come el polvo) ;* por el contrario, el *šwp* del *zera'* = *descendencia* de la serpiente-diablo recae exclusivamente sobre el *'āqēb* = *calcañal moral* (bajo la imagen del *'āqēb* = *calcañal físico),* sobre un órgano sin importancia vital de la *descendencia* de la «Mujer». Esta «descendencia» definitiva y absolutamente victoriosa hace *comer el polvo* moral de la derrota (bajo la imagen de un *comer el polvo* material) a la serpiente-diablo. Lucha continua, de una parte, por la perseverante reacción defensiva-

[10] MG 6,1085; S. JERÓNIMO: ML 23,991; S. AG.: ML 14,618; 34,204.
[11] Así KÖHLER-B., al explicar el doble *šûp;* E. ZOLLI, *Il Verbo šuph nella letteratura anticotestamentaria:* Mar (1948) 282-287.

te aplastará la cabeza y tú le asecharás el calcañal». 16 Después* dijo
a la mujer: «Multiplicaré en gran manera tu sufrimiento y tu gravi-
dez:* con dolor parirás hijos, pero tu impulso* será hacia tu marido,
aunque él te dominará». 17 A Adán* dijo: «Porque has escuchado la
voz de tu mujer y has comido del árbol sobre el que te ordené, dicien-
do: No comerás de él, maldito el suelo por causa tuya; con trabajo
has de comer de él todos los días de tu vida. 18 Espinas y abrojos ger-
minará para ti, y tú comerás la hierba del campo. 19 Con sudor de tu
rostro comerás el pan hasta que retornes al suelo, pues de él fuiste
tomado, porque polvo eres y al polvo tornarás».
20 Llamó Adán a su mujer con el nombre de Eva, porque ella fue

---

ofensiva de uno de los contendientes; victoria absoluta, de otra, porque el pie del otro de los contendientes oprime, sin posibilidad de escape, la cabeza, órgano vital, del primero y hace inútil toda esperanza de triunfo. Con su reacción sin descanso, la serpiente no logra sino *asechar*-molestar un órgano sin importancia vital: confesión implícita de un estar sujeto bajo el pie victorioso que la domina [12].

16-19 La sentencia condenatoria contra la mujer [13] recae sobre ella en cuanto madre y en cuanto esposa. Le impone los grandes dolores y trabajos de la maternidad (35,16-17; Is 13,8; Miq 4,9-10...) y la sujeción al hombre [14]. Adán, por su parte, es castigado al trabajo penoso. Lo natural recibe un carácter de pena por el pecado.

20-21 La caída de un estado de privilegio se mira con bastante simplicidad por aquellos que consideran todo el drama del Paraíso como un puro simbolismo mitológico, sea o no sexual [15].

Adán, que había llamado a Eva con el nombre de *ʾiššā*, varona, porque vio que procedía de él (*mēʾîš*, del varón), ahora le impone el nombre de *ḥawwā*, Eva, símbolo de la maternidad. En cuanto al origen etimológico del término *ḥawwā*, el ambiente monoteísticamente puro de todo el relato, que por otra parte nunca llama a la serpiente *ḥawwā* = *ḥayyā*, hace inexplicable todo recurso a cualquier expresión (*ḥiwᵉyā* = *ḥiwê-serpiente*, *ḥwt-divinidad egipcia*) en algún modo politeísta o mitológica. La existencia en hebreo del término *ḥayyā* = *vivir*, transcripción posterior del primitivo *ḥawwā*, explica suficientemente la imposición del nombre

*16 *después, weʾel*: con G Peš Vg; TM, *ʾel*. *Tu gravidez*, *hērōnēk* del TM. Más en paralelismo con «*tu sufrimiento*», G: *tu gemido*. *Tu impulso*, *tᵉšûqātēk*, TM; G VL, *tᵉšûbātēk*.

*17 *Lᵉ ʾādām*: TM; *lā ʾādām*, *al hombre*: PtSam Vv. A Adán.

12 S. J. Crisóstomo: MG 53,143, comentando G, identifica el τηρήσει con ἐπίκειμαι y el τηρήσεις con ὑπόκειμαι; F. Asensio, *Jesucristo: Profecía y Evangelio* (Bilbao 1954) 13-16 y *María en la Biblia* (Bilbao 1957) 21-27.

13 L. Oullette, *Woman's doom in Gen 3,16*: CBQ (1960) 389-399; G. Duncker, «*In dolore paries filios*» *Gen 3,16*: Ang (1957) 18-32.

14 J. Coppens, *La soumission de la femme à l'homme d'après Gen 3,16b*: EThL (1937) 632-641.

15 Así A. Geddes, *The origin of Sin in Genesis and a missing legend*: Hibbert Journal (1945-1946) 248-253; K. Heisig, *Woher stammt die Vorstellung von Paradiesapfel?*: ZNTW (1952-1953) 111-118; exagerado y fantástico hasta el extremo en ambos aspectos, F. Hvid- ... *The Canaanitic Background of Gen 1-3*: VT (1960) 285-294.

madre de todo viviente. 21 Hizo el Señor Dios a Adán y a su mujer
túnicas de piel y los vistió. 22 Entonces dijo el Señor Dios: «He aquí
que el hombre se ha vuelto como uno de nosotros, conociendo el bien
y el mal. Ahora bien, que no vaya a extender su mano, a tomar tam-

---

ḥawwā a Eva como madre y origen natural de *kol ḥāy* = *todo ser*
vivo humano. Así lo ha explicado el hagiógrafo y así lo han inter-
pretado directamente algunas versiones: el Ζωή = *Vida* en G, el
Ζωογόνος = *que da vida* en Sím y el *Vita* = *Vida* en VL [16]. Con
la presencia del nombre-realidad, con el *ḥawwā* = *Eva* en el v.20
(considerarlo como tomado de 4,1 no pasa de una hipótesis), se
filtra en el ambiente general de oscuridad un rayo de luz que se
prolonga a través del v.21 (se ha intentado trasladarlo después del
v.7), para desaparecer definitivamente en lo que resta del relato.
Ultimo trazo de la misericordia y bondad de Dios hacia el hombre
pecador, pero siempre su creatura: la condescendencia divina se
extiende providente ahora sobre los vestidos contra el frío y en
defensa del pudor, como antes sobre los alimentos, y resulta dema-
siado arriesgado intentar sustituirla con una fábula sobre el origen
de los vestidos, o ver en ella restos de la antigua leyenda fenicia
sobre los vestidos confeccionados con pieles de animales previa-
mente sacrificados a los dioses [17].

22 El hagiógrafo pone en labios de *Yahweh ʾElōhîm* dos afirma-
ciones que han dado lugar a interpretaciones diversas. En la pri-
mera, relacionada con el *árbol de la ciencia...*, habla Dios de frente
al hombre caído: *He aquí el hombre, que ha llegado a ser como uno*
de nosotros conociendo el bien y el mal. Se hace duro admitir cual-
quier corrección que cambie el sentido sustancial de un texto así
transmitido por las versiones antiguas, reconocido por los exege-
tas en bloque, filológicamente sin dificultades y que sirve como de
respuesta natural a la promesa de la serpiente: *Seréis como Dios,*
conociendo el bien y el mal [18]. La respuesta divina o es irónica o sim-
plemente sintetiza todo el proceso del drama paradisíaco (promesa
de la serpiente, transgresión, soberbia del hombre, frutos deriva-
dos de esta transgresión), como poniendo de relieve la especie de
independencia y de propia autonomía conseguidos por el hombre
frente a Dios, aunque no en el sentido propuesto por la serpiente.
Ironía o simple comprobación de hechos, las palabras divinas se-

16 J. HELLER, *Der Name Eva*: ArchOr (1958) 636-656 (antigua «gran madre», luego «vida»
sin mitología); N. WALKER, *«Adam» and «Eva» and «Adon»*: ZAW (1962) 66-68 (del sumer.
Eme = madre, pasando por *Ewwa* al hebreo *Hawa)*.

17 H. GUNKEL, *Genesis*... p.23, que «por muy antropomórfica» tiene la «noticia por anti-
quísima», recuerda «datos antiguos sobre las artes e inventos como procedentes de los dioses»
y en concreto ve en el v.21 «una antigua teoría sobre el antiquísimo vestido humano». Para
la cuestión de las «artes...» cita a BENZINGER, *Hebräische Archäologie* (1907²) 160; para la
del «vestido» recuerda a los fenicios según noticias de Filón de Biblos *(Fragm. hist. graec.*
ed. C. MÜLLER III 566) transmitidas por EUSEBIO, *Praep. Ev.* I 10; para las tradiciones de
otros pueblos cita entre otros a DIODORO I 43; II 38². Brevemente, con alusión a la fábula
fenicia de Ousoos, J. SKINNER, *Genesis*... p.87; J. M. LAGRANGE, *Etudes sur les religions sémiti-*
ques (París² 1905) 416; E. COTHENET, *Paradis*... c.1197.

18 Así lo ha pretendido J. COPPENS, *La connaissance du Bien et du Mal et le péché du*
Paradis (Gembloux 1948) 118-122, y sobre ello puede verse lo escrito en el art. ya citado
De persona Adae..., p.504-506.

bién del árbol de la vida, a comer y vivir para siempre». 23 Por lo mismo, lo arrojó el Señor Dios del jardín de Edén, para que trabajase el suelo del que había sido tomado. 24 Arrojó, pues, al hombre y apostó al oriente del jardín de Edén los querubines y la llama de la espada zigzagueante, para guardar el camino del árbol de la vida.

ñalan, junto al *árbol de la ciencia*... [19], un fracaso cuyas trágicas consecuencias se extienden hasta el *árbol de la vida*. De este modo le corta el privilegio y la raíz de la inmortalidad, no una fuente de su capacidad generadora, como alguno ha propuesto: ni admite el texto mismo ni los otros pasajes bíblicos esta hipótesis [20].

23-24 Dios, con los *querubines* [21] y *la llama zigzagueante*, bloquea el camino hacia el *árbol de la vida*. Doble símbolo, histórico o literario, de la irrevocable prohibición diviná que aleja para siempre al hombre de su primitivo lugar-estado de privilegio; es la idea central religiosa de estos últimos versos, sea cual fuere la relación que intente establecerse entre algunos de sus elementos y la literatura extrabíblica. Una cosa es cierta: ni en los *querubines* ni en la *llama* se traduce nada de huella politeísta, mitológica o cultual.

19 Sobre el «árbol de la ciencia» a la luz de la arqueología, literatura..., H. G. Leder, *Die Tradition vom paradiesischen Apfelbaum*: ZNTW (1961) 156-189.

20 La propuso H. Schmidt, *Die Erzählung von Paradies und Sündenfall* (1931) p.33, sin duda con la lógica de un previo pecado sexual, p.20-28. Contra esta hipótesis, P. Humbert, *Etudes sur*... p.134-135, completando así su decidida posición contra un previo pecado sexual.

21 Ante la no existencia de una raíz en hebreo, el término *Kᵉrûb* suele relacionarse etimológicamente con el acád. *Kârabu = orar*, y más directamente con sus formas participiales *Kâribu* y *Kârbûu = intercesor*, de donde los *Karibi-Kurîbi-Karibâti*, divinidades secundarias asirio-babilónicas a las órdenes de un Dios supremo, como los *lamassu laḫmu* y *šedu*. Intercesores ante la divinidad y defensores de ella, aparecen como estatuas en guardia ante las puertas de templos y palacios bajo las formas humana, semihumana y semianimal de seres humanos alados (cabeza humana y cuerpo alado, principalmente de toros y leones), que recuerdan las figuras aladas de los tronos divinos o regios de los hittitas y fenicios y los genios alados divinos en Egipto. Este paralelismo en el nombre, en la forma externa (Ex 25,18-22; 37,7-9; 1 Re 6,26-28; 2 Par 3,7-10; Ez 1,5-24; 10,8-17; 41,18-19), y hasta en un matiz general del acto de servicio o de su colocación junto a los «árboles sagrados» presenta fácilmente como probable, como cierta si se quiere, una relación de dependencia entre los *Kᵉrubîm* bíblicos y los *Karibi* extrabíblicos. Aun dada por cierta esta dependencia, el paralelismo se corta al iniciar una comparación a fondo y de conjunto; seres espirituales, pero sin la menor sombra de divinidades masculinas o femeninas como entre los asirios y babilonios *(lamassu-lamastu, laḫmu-laḫamu, Kàribu-Kâribtu)*, los *Kᵉrubîm* bíblicos no aparecen reducidos a la actividad monótona de los *Karibi*... extrabíblicos. Ministros de Dios y símbolos de su presencia, a Dios (1 Sam 4,4; 2 Sam 6,2; Sal 18,11; 80,2; 99,1) y a su divina gloria (Ex 25,18-22; 37,7-9) sirven de trono, como los hittitas y fenicios, prontos siempre a cumplir órdenes divinas (Ez 9,3; 10,4-22). Es la actitud de los querubines del Paraíso; ejecutores de la decisión de *Yahweh 'ĕlōhîm*, que directamente les asigna el papel de guardianes en vela, no de la entrada del Paraíso (al estilo de los extrabíblicos *Karibi*, guardianes-porteros de templos o palacios), sino del camino que lleva el *árbol de la vida*. Junto a ellos, una espada de fuego, como en continuo movimiento de vela, completa la misión de los querubines. Doble y concreto símbolo, común a la literatura bíblica y a la extrabíblica, que acaso pudiera explicarse como proveniente de un común y general ambiente semítico, sin necesidad de recurrir a dependencias mutuas en cada caso. Si en 3,24 se prefiere admitir esa dependencia (lo bíblico de lo extrabíblico), ténganse siempre en cuenta los cortes esenciales de paralelismo, en fondo y aun en forma, que de su comparación se siguen. En un acto de justicia (directamente no se trata de espada divina de venganza como, p.ej. en Is 34,5; Jer 46,10; Ez 21,13-14), *Yahweh 'ĕlōhîm*, el Dios único que no admite junto a sí la menor sombra de otras divinidades, se sirve de sus creaturas racionales o irracionales para instaurar su nueva economía en el mundo de los hombres después del pecado.

Sobre toda la cuestión bíblico-extrabíblica (etimología, forma, significación), cf. P. Dhorme-L. H. Vincent, *Les Chérubims*: RB (1926) 328-58, 481-95; G. Contenau, *Manuel d'Archéologie Orientale* (París 1927-1947) II-III; J. Trinquet: DBS V 161-86.

Excursus 1.—Problemas en torno a Gén 1-3

I. La Cosmogonía bíblica de Gén 1

Dada la trascendencia del primer relato de la creación, no es extraño que los estudios sobre su alcance histórico-doctrinal se hayan ido multiplicando cada vez más [1]. Los Padres hicieron un estudio, muchas veces exclusivo, en el clásico *Hexaemeron* o menos completo en sus comentarios del Génesis en general. Ellos trazaron las líneas fundamentales de las dos grandes corrientes, *literal* y *alegórica*, que, solas o combinadas con elementos nuevos, se han disputado el dominio de la *Cosmogonía bíblica* de Gén 1.

El *sistema literal*, partiendo, en su fase más aguda, del sentido obvio y natural de la letra, defiende los seis días del Génesis como días naturales de veinticuatro horas. Surge sin duda como reacción a la tendencia *alegórica* de la escuela alejandrina, judía y cristiana, en las escuelas exegéticas de Edesa con S. Efrén y J. de Edesa; de Antioquía con S. J. Crisóstomo y Teodoreto; de Capadocia, aunque a veces con menos rigidez, con S. Basilio y S. Gregorio de Nisa, y de Occidente con S. Jerónimo, S. Ambrosio y sobre todo S. Agustín, que conserva siempre su inquietud ante el problema. Sobre las huellas de los Padres, y siempre atentos a cortar brotes alegóricos, marcharon los teólogos-exegetas hasta que, a partir de los siglos XVII-XVIII, las ciencias naturales (Geología y Paleontología) ofrecieron elementos nuevos incompatibles con el literalismo. El sistema literal se plegó entonces a formas nuevas y menos rígidas, pero siempre dentro del mismo enfoque general. Con el *diluvianismo* se admitió la existencia de los diversos estratos geológicos, pero, atribuyéndolos a las convulsiones del diluvio, se mantuvo la idea de una primitiva formación de la tierra en los seis días naturales. El *restitucionismo*, por su parte, propuso la formación progresiva y lenta de los estratos geológicos después del *En el principio creó Dios...*; así formada la tierra, como la descubre la geología, y convertida después, por medio de ingentes catástrofes provocadas por los ángeles caídos, en *tōhû wābōhû*, Dios la restituyó de nuevo a su forma primitiva en seis días naturales. Por fin, el *periodismo* o *concordismo*, partiendo de *yôm = período de tiempo* en otros textos y no precisamente *día natural*, introdujo seis grandes períodos de tiempo que respondían a seis diversas épocas cosmogónicas y se manifestaban en los estratos geológicos y paleontológicos. Se trata de diversas etapas del literalismo hacia una conciliación con las ciencias naturales que no llega: por una parte, el respeto a la letra traiciona de uno u otro modo esos intentos, violentando directa (diluvianismo y restitucionismo) o indirectamente (periodismo) el alcance del texto bíblico, y, por otra, deja intactos los problemas planteados por la cosmología (períodos no determinados de tiempo en la evolución de la primera materia hasta el actual mundo de las estrellas; el sol antes de la tierra; aparición y formación progresivas de los astros...), la geología (tiempo y tiempo hasta llegar a una tierra apta para la vida) y la paleontología (coexistencia de animales y plantas; desaparición de especies que dan paso a otras; calor solar necesario para las plantas...).

Frente al sistema literal bajo sus diversas formas, pero siempre con su respeto a la letra como eje central, surge el *sistema ideal*, fundamentalmen-

[1] F. Hummelauer, *Genesis* p.49-74; P. Heinisch, *Probleme der...* p.11-44; Y. Laurent, *Le caractère historique de Gen 2-3 dans l'exégèse française au tournant du XIXe siècle:* EThL (1948) 36-69; F. Ceuppens, *Quaestiones selectae...* p.46-84; F. Maertens, *Les sept jours: Gen 1,1-2,4* (Brujas 1951); J. B. Bauer, *Die literarische Form des Heptaemeron (Gen 1):* BZ (1957) 273-277; Th. Schwegler, *Die biblische Urgeschichte* (Munich 1960); R. H. Elliot, *The Message of Genesis: a Theological Interpretation* (Nashville 1961); A. Stöger, *Gott und der Anfang. Eine Auslegung von Gen 1-11.*

te de espaldas a la letra. Eje antiliteralista, en torno a él giran tanto el *antihistoricismo* como el *idealismo*, pero con evoluciones esencialmente diversas. El *antihistoricismo* considera Gén 1 como un simple poema o, modernamente, como un relato mitológico al estilo de las cosmogonías extrabíblicas: Gén 1 lo habría calcado. Cierto que intenta purificarlo, pero sin lograrlo del todo en algunas ocasiones, del elemento mitológico politeísta. Solución radical y demasiado simplista, que, según se vio antes, no resiste el análisis exegético de un relato plena y radicalmente monoteísta. El *idealismo*, que presenta formas diversas: *visionismo* (revelación-visión divina a Adán durante seis días); *alegorismo* (narración trópico-figurada del hecho básico de la creación contenido en Gén 1,1); *liturgismo* (no la formación del mundo, sino la institución de la semana con fin antiidolátrico: cada obra a un día y no a una divinidad, como entre los egipcios y babilonios), y *artístico-idealista* (desarrollo del hecho básico de la creación universal, pero con fin religioso: importancia de la semana y del sábado como día santo y de descanso a ejemplo de Dios). Si acaso se exceptúa el liturgismo, supone siempre el hecho histórico de un Dios Creador universal, en cuya explicación ladea en absoluto el problema de las ciencias e introduce, y aun crea, elementos que, si resuelven negativamente algunas dificultades, recortan excesiva y arbitrariamente el contenido histórico-religioso del relato.

En contra del enfoque antihistoria y ampliando la reducida base histórica del idealismo, el sistema *histórico-idealista* o *histórico-artístico* combina el contenido histórico-doctrinal con la forma literaria y artística. Contenido de historia al estilo de entonces y de doctrina religiosa sobre Dios eterno y Creador omnipotente del universo y del hombre en especial; sobre el hombre y su posición de preeminencia en el mundo de las creaturas y de creatura e imagen ante Dios; sobre la mujer y su formación; sobre el matrimonio y la monogamia primitiva; sobre el precepto divino, el primer pecado y sus consecuencias; forma literaria de orden lógico y no cronológico, popular y no científico; forma artística (con un Dios como trabajando para el hombre, con el típico número «siete», acaso la institución de la semana y elemento litúrgico-cultual del sábado). Sistema de equilibrio y sin estridencias que coloca el relato al margen de los datos de la ciencia paleontológica y, con una concepción «análoga» de la historia, establece una base literal no minimizada sistemáticamente. Prescindiendo de matices, puede decirse que este sistema domina hoy el campo exegético, principalmente el católico [2].

II. Cosmogonía bíblica y cosmogonías extrabíblicas

Ante la existencia innegable de una tradición cosmogónica muy extendida fuera de Israel, surge espontánea la comparación entre la cosmogonía israelita y las diversas cosmogonías de otros pueblos. De entre ellas, tres principalmente suelen tenerse en cuenta por sus más llamativos puntos de contacto con la cosmogonía bíblica.

La cosmogonía *egipcia* [3] ofrece, a través de una serie de tradiciones parciales, una como base común: existencia inicial del agua primitiva caótica

[2] Insisten algunos en el estilo oriental con su paralelismo de las obras y de las formas, los esquemas ternarios y septenarios, los antropomorfismos y los trazos literarios de sello popular: así E. Galbiati, *Arte e «Storia» nei racconti biblici della creazione*: ScCatt (1948) 279-299; F. Salvoni, *Il problema cosmologico in Gen. 1,1-2,4*: Questioni... I p.141-168; Ch. Hauret, *Origines*... col.907-926. Este último ve con alguna simpatía el aspecto litúrgico-cultual del sábado y la semana, sobre el cual han insistido, p. ej., P. Humbert, *La relation de Gen 1 et du Psaume 104*: RevHPhRel (1935) 1-27; Th. Maertens, *Les Sept Jours, Gen 1* (Brujas 1951).

[3] Cf. L. Speleers, *Les légendes de la création*: DBS II 828-831; ANET, p.3-4; A. Erman, *La Religion des égyptiens* (París 1952) p.31-128.

y paso a la formación de la masa-huevo mundial; de él procede *Rè* o el dios-sol, que forma a las otras divinidades para con su ayuda crear el mundo. Es la línea más sencilla, que en otras ramas de la tradición aparece más recargada con dioses y diosas (*Nut*-diosa del cielo; *Geb*-dios de la tierra; *šu*-dios de la atmósfera), de cuya unión fecunda procede la tierra con sus montes, ríos... y el cielo con los astros...

La cosmogonía *fenicia*[4], últimamente reforzada con los recientes documentos de la literatura ugarítica, habla de un viento tenebroso y de un caos inicial (con su esposa *Baau*), de cuya unión procede *Mot* o la masa acuosa, manantial de todo ser creado.

La cosmogonía *babilónica*[5], que ha hecho pasar a segundo término el resto de las cosmogonías extrabíblicas, llega hasta nosotros dividida en diversas ramas. La rama *asiria*, a través de una serie de documentos fragmentarios (como *Ultu Anum* y cosmogonía de *Assur*), supone una inicial masa acuosa de la cual procede *Assur*. Este, formándose primero a sí mismo, crea después, solo o con otras divinidades principales (entre otras *Anu* y *Ea*) o secundarias (dios *carpintero*, dios *orfebre*...), el cielo, la tierra y el mar; el hombre es creado a semejanza del dios supremo, por la diosa Mami, de barro y de la sangre de una divinidad. En la rama *caldeo-sumero-acádica* aparece primero una masa acuosa y después *Marduk*, que forma las ciudades, los templos (el suyo supera a todos los demás), el hombre, los animales, las plantas. En la rama *griega*, *Berosso* (sacerdote de *Marduk* 281-262 a.C.), resumido por *Abydeno* (véase Eusebio de Cesarea: MG 21 p.761-762) y *Damascio* (s.VI d.C.) ofrecen una síntesis más o menos completa de los documentos babilónicos, en especial del *Enuma Eliš*, la fuente más importante de la tradición cosmogónica extrabíblica. El *Enuma Eliš* = «cuando arriba» contiene en siete tablas un amplio poema sobre la creación: inicial caos acuoso de aguas dulces (*Apsû*, principio masculino) y de aguas saladas (*Tiamat*, principio femenino); de él proceden *Laḫmu* y *Laḫamu* (dioses de la luz y de las tinieblas), padres a su vez de *Anšar* y *Kišar* (dioses del universo celeste y del terrestre). De ellos, el primero engendra al dios del cielo, *Anu*, padre a su vez del dios de la tierra, *Enki* o *Ea*. Estalla una encarnizada guerra entre éstos y los dioses primitivos, cuya primera fase acaba con la muerte de *Apsû* (tableta 1). Airada *Tiamat*, trama una guerra de destrucción contra los dioses (tableta 2), que éstos aceptan, encargando su dirección al dios *Marduk*, hijo de *Ea*, y aclamándole por su rey (tableta 3). *Marduk* acepta, se arma prolijamente como un guerrero para la lucha, convoca como sus auxiliares las siete clases de vientos, sobre todo su gran arma el ciclón; vencedor con su ayuda de *Tiamat*, del cuerpo dividido de ésta forma el cielo y la tierra (tableta 4). Es el comienzo de su obra creadora: a continuación la completa en una serie complicada de días y de obras, formando primero en los cielos los astros, que, imagen de los dioses, determinan el tiempo... (tableta 5), y después en la tierra, al hombre de su propia sangre y de sus propios huesos... (tableta 6). Corona de todo, la aclamación de *Marduk* por parte de los otros dioses (tableta 7).

[4] J. M. Lagrange, *Etudes sur les religions sémitiques* (París² 1906) 396-437; S. Moscati, *Storia e civiltà dei Semiti* (Bari 1949) p.106-112.

[5] P. Dhorme, *Choix de textes religieux assyrobabyloniens* (París 1907) p.2-81; J. Plessis: DBS I 713-737; A. Deimel, *«Enuma Elish» und Hexaemeron* (Roma 1934); R. Labat, *Le poème babylonien de la Création* (París 1935); B. Celada, *Progresos en historia mesopotámica, especialmente en sus relaciones con la Biblia*: Sef (1942) 383-435; S. Moscati, *Storia*... p.73-84; ANET, p.60-72; F. Schmidtke, *Urgeschichte der Welt im sumerischen Mythus* (Bonn 1950) 205-223; A. Heidel, *The Babylonian Genesis* (Chicago² 1951); S. Kramer, *Biblical Parallels from Sumerian Literature* (Filadelfia 1954); DocOTT, p.3-16; G. Furlani, *Miti babilonesi ed assiri* (Florencia 1958) 3-17; C. F. Whitley, *The Pattern of Creation in Gen 1*: JNESt (1958) 32-40; B. Landsberger-J. V. Kinnier Wilson, *The Fifth Tablet of Enuma Eliš*: JNESt (1961) 154-179.

Más completo por la presentación de elementos nuevos y por la mayor amplitud en los elementos comunes con las otras ramas babilónicas, no es extraño que el poema *Enuma Eliš* haya servido de punto central en la comparación de la cosmogonía bíblica con las cosmogonías extrabíblicas. Que de esta comparación pueda llegarse a semejanzas en palabras e ideas de tipo general entre una y otras, es obvio; pero partir de estas semejanzas para desembocar en una verdadera dependencia (lo bíblico de lo extrabíblico), resulta desorbitado y sólo puede pretenderse de espaldas a las desemejanzas esenciales existentes entre la cosmogonía bíblica y las cosmogonías extrabíblicas. Compárese, teniendo en cuenta la narración sencilla y amitológica del Génesis, con el relato complicado y esencialmente mitológico del *Enuma Eliš;* el desarrollo sin complicaciones de la creación genesíaca en seis días sencillos en sí y en las obras correspondientes a cada uno de ellos, coronados finalmente por el descanso sabático, con el complicado sucederse de días y de obras sin la corona del sábado en la creación babilónica, que comienza en la tabla cuarta; el perfecto y pacífico monoteísmo bíblico con el atormentado y belicoso politeísmo extrabíblico; el Dios genesíaco, el solo eterno y el solo creador, trascendente y distinto del mundo, omnipotente y fácil en su obrar sin oposición de ser alguno, bueno y de trato familiar con los hombres, moralmente perfecto y sin sombra de venganza en su justicia, que al fin es bondad, con el dios Marduk y con el resto de los dioses babilónicos en su ambiente de intrigas y rencores, de luchas y venganzas, de derrotas y victorias, de esfuerzos e impotencias, de triunfo como exaltación de Babilonia; la creación bíblica de una materia no eterna ni prolífica en divinidades, rematada por la creación del hombre, el primer par, imagen espiritual del Dios único y trascendente, y el reiterado estribillo divino *todo está bien*, con el complicado babilonismo de una materia eterna, prolífica en divinidades, y de la formación del universo y del hombre como semejanzas materialmente crasas de la divinidad.

A la vista de este complejo de desemejanzas conjugado con el complejo de semejanzas, ya antes subrayadas en la exégesis, resulta peligroso y forzado el hacer depender directamente, y aun indirectamente, lo bíblico de lo extrabíblico, como si la cosmogonía genesíaca fuese una copia, purificada cuanto se quiera, aunque no siempre lograda, del elemento mitológico-politeísta hecho carne con las cosmogonías babilónicas. Pudo el autor bíblico conocerlas y, con un tacto religioso humana y literariamente inexplicable sin una especial intervención divina, correr paralelo a ellas a lo largo del relato y, evitando mixtificaciones de fondo, aun tratar a veces de imitarles en ideas y expresiones. Sería una posición que explicaría las semejanzas, difícilmente las desemejanzas, pero no la única: producto del ambiente universal y especialmente del semita, no es extraño que, aun desconociéndose, todas las cosmogonías se toquen no sólo en la línea general de ideas y de expresiones, sino también en el campo más definido de formas literarias comunes y de imágenes concretas típicamente orientales. Arranque común de una misma base general, encuentro más o menos frecuente en la formulación gráfica propia del ambiente semita, pero con una separación de espíritu bien definida en el uso de ese mundo de imágenes comunes. En este sentido, podría explicarse la existencia de la cosmogonía bíblica como independiente de las otras cosmogonías, aunque siempre teniendo en cuenta un estado de alerta por parte de Dios. Fruto de esta vigilancia divina, para hacer llegar, con o sin revelación directa, a los inmediatos patriarcas de Israel las verdades fundamentales a través de la complicada imaginación oriental y producto de una primitiva tradición común que se conserva pura en la cosmogonía bíblica y, como tal, superadas las deformaciones extrabíblicas de fondo, fielmente va transmitiéndose, oriental en las formas, a través de

los siglos, gracias exclusivamente a una especial providencia de Dios. Rechazada esta intervención divina, ni literaria ni religiosamente tiene explicación el sencillo desarrollo cosmogónico del Génesis en un cuadro único de luz, de optimismo y de puro monoteísmo.

III. Paraíso bíblico y paraísos extrabíblicos

El problema surge paralelo al anterior ante la existencia de documentos *mesopotámicos* con sus indudables puntos de contacto con el relato bíblico. Descripción prolija y fantástica de las andanzas y aventuras de *Gilgameš* y de su amigo, antes rival, *Enkidu* por un bosque misterioso de cedros (tableta 1), cuyo primer acto se cierra con la enfermedad y muerte de *Enkidu* (tableta 6). Profundamente turbado con la idea de esta muerte y ansioso de una vida inmortal, emprende *Gilgameš* un largo y trabajoso viaje en busca del sabio anciano y *señor de larga vida* (en sumer. *Zi-ud-sud-du* y en acád. *Um-napištim-rûqu)* que, escapado al diluvio, había obtenido de los dioses para sí y su mujer el privilegio de la inmortalidad. En vano, a su llegada al jardín maravilloso de la diosa de la vida *Siduri* (tableta 9), trata ésta de disuadirle con la idea de que los dioses han creado mortales a los hombres (tableta 10); *Gilgameš* prosigue su camino hasta dar con el sabio anciano, que le cuenta su historia y, doblegado por los ruegos de su mujer, le propone como primer camino para la inmortalidad el no dejarse dominar por el sueño durante seis días y siete noches. No lo logra *Gilgameš*, y el anciano accede al fin a hablarle de la planta maravillosa *el viejo se vuelve joven*, capaz de devolver la juventud y depositada en el fondo del mar. En él se sumerge *Gilgameš*, y cuando, de vuelta con la misteriosa hierba, se detiene a lavarse en el agua de una poza, una serpiente se la arrebata, dejándole en un estado de profundo pesimismo y forzosamente abocado a la mortalidad (tableta 11). A la tradición sobre *el árbol de la vida* conservada en el *poema de Gilgameš* [6] contribuyen también en su medida otros textos *asirios* posteriores y sobre ellos el poema *babilónico* de *Adapa* encontrado en *Tel-Amarna* [7]. En él, el pescador *Adapa*, sabio hijo del dios *Ea*, rompe un día las alas del viento sur que le había volcado la barca. Llamado por ello a juicio por el dios *Anu*, *Adapa*, aconsejado por su padre, rechaza el alimento y el agua de vida que *Anu* le ofrece al ver su prudencia y sabiduría, y con esto pierde para siempre la ocasión de alcanzar la inmortalidad.

Junto al *árbol de la vida* la tradición *babilónica* presenta otros elementos en contacto con los de la tradición bíblica. Poco decisivo para llegar a este contacto el pretendido paralelismo entre la *ciencia mágica* de la diosa *Ninsun*, madre de *Gilgameš*, y el *árbol de la ciencia* del paraíso, lo es más la presencia de la *serpiente* en el poema *babilónico* y en otros documentos *mesopotámicos*. Como diosa y madre de la fecundidad, la *serpiente* aparece frecuentemente junto al *árbol de la vida;* pero, aun pasando por la dudosa interpretación de tales documentos, ni se habla del *árbol de la ciencia del bien y del mal*, ni *la serpiente* aparece como tentador, sino como benefactor de los hombres. Otro punto de contacto lo ofrece el poema de *Gilgameš* en el episodio sobre el monstruo *Enkidu (Eabani)* : rota su vida de armonía con los animales por el pecado con la mujer, *Enkidu* cae en la cuenta de su virilidad

[6] C. R. Thompson, *The epic of Gilgamesh* (Oxford 1930); A. Heidel, *The Gilgamesh epic and Old Testament Parallels* (Chicago 1946); Th. Bauer, *Ein viertes altbabylonisches Fragment des Gilgamesh-Epos:* JNESt (1957) 254-262; P. Garelli, *Gilgameš et sa légende* (París 1960).

[7] J. Plessis, a.c., col.738-743. Sobre el dudoso alcance de un texto sumérico encontrado en Nippur, editado por S. N. Kramer, e interpretado por S. Langdon como *Sumerian epic of Paradise, the Flood and the Fall of Man* (Filadelfia 1915), A. Clamer, *Genèse* (1953) 149. Sobre este y otros mitos suméricos, H. Cazelles, *Mythe:* DBS VI 252-255.

y entra con ello en el ámbito de la cultura, mientras la mujer, bajo el peso de la maldición, vaga por el desierto cubierta con una piel de perro.

Ante estas indudables semejanzas de materia y de expresión de lo extrabíblico con lo bíblico, se ha inclinado demasiado fácilmente el plano de la dependencia, como en el problema de la cosmogonía. Pero las desemejanzas esenciales de entonces se repiten, y ya se apuntaron las diversas soluciones. Más aún: las mismas semejanzas aparecen más imprecisas y como diluidas: paraíso y árbol de la vida de difícil posesión y obstaculizada por los mismos dioses; ausencia del árbol de la ciencia, suplido por algunos intérpretes de los documentos un tanto ingeniosa y forzadamente; serpiente con un estilo exclusivamente extrabíblico; búsqueda afanosa de un privilegio de la inmortalidad no perdido por un pecado, sino nunca conseguido; entrada de un salvaje en la vida de civilización, y conocimiento del bien y del mal a partir de un pecado con la mujer y no de la desobediencia a un mandato divino [8]. Posible que el hagiógrafo conociese los mitos extrabíblicos, pero posible también que, aun conociéndolos, reflejase directamente en su *Paraíso* no los elementos, purificados cuanto se quiera, de la tradición mesopotámica, sino la auténtica tradición primitiva, deformada en las fuentes extrabíblicas.

IV. ¿Unidad en su origen o reajuste posterior?

La pregunta afecta en primer término a la actual unión de Gén 1 con Gén 2 y de antemano se le prepara la respuesta con la división, hoy sin discusión aceptada, de Gén 1,1-2,4a y Gén 2,4b-25. Que en ambos relatos se trate de la creación, presentada en cada uno de ellos bajo un punto de vista diverso y a base de un estilo literario y de elementos en gran parte diversos, es innegable. De aquí la conclusión hoy casi general entre católicos y no católicos, aunque divididos entre sí por la cuestión de la *teoría de las fuentes*: se trata de dos relatos diversos y entre sí independientes, obra de diversos autores en épocas diversas, unidos finalmente por un redactor posterior [9]. Los argumentos se apoyan en la diversidad de fondo y forma de ambos relatos: nombres divinos diversos; orden distinto en el proceso de la creación; ambas narraciones en sí completas e independientes, como cerrada cada una de ellas en su propio círculo; primer relato, de tono detallado y universal, frente al segundo, parcial y casi reducido al hombre; trascendencia y omnipotencia soberana del *'Elōhîm* frente al antropomorfismo del *Yahweh 'Elohîm;* estilo trabajado en la cronología y con sabor de estrofa poética ausente de *J-E (P)* y característico, por el contrario, de *E*. Sobre esto sólo unas preguntas: ¿Se trata en este caso concreto de nombres divinos originales? ¿Podría explicarse el orden diverso por el hecho de que Gén 2 no trata de narrar la creación del *kósmos*, sino que suponiéndola narrada en Gén 1, agrupa y ordena algunos de sus elementos en torno al hombre, ya presentado como corona y meta del *kósmos*? ¿Podría llegarse, prescindiendo de Gén 1 y con solos los datos de Gén 2, a una auténtica creación universal con un Dios Creador único del *kósmos* y de todos sus elementos? Del tono particularista o universalista de cada uno de los relatos ¿no podría más bien deducirse lo incompleto del segundo, que, tras una síntesis del primero sobre la creación detallada del *kósmos*, se centra en el hombre y de cara a él se desarrolla? ¿Sería exagerado reconocer en el primer relato, sobre todo a partir del v.26, los primeros trazos que, ya bien definidos, preparan la entrada al Dios más abiertamente antropomórfico, pero no por eso menos trascendente y omnipotente, de Gén 2? ¿No se exagera en Gén 1 el aspecto

8 Th. Obbink, *The Tree...* p.105-112; F. Cothenet, *Paradis...* col.1191-1195.1198-1220.
9 P. Humbert, *Etudes...* p.9-46; Id., *Trois...* p.85-96; J. Chaine, *Libre de la Genèse* (Paris 1948) 41-43; A. Clamer, *Genèse...* p.103.

estrófico a base del elemento un tanto débil de unos estribillos, que por otra parte podría explicarse, al igual que el aspecto cronológico, por el hecho de tratarse de una narración completa y de enfoque general, cuya amplitud se limita en Gén 2 con miras a sólo el hombre? Con estas preguntas no se pretende negar la probabilidad de un doble relato de autor y época diversos, sino sólo urgir unos puntos de vista que pueden dificultar un tanto la certeza de una teoría presentada como incontrovertible, e insinuar como posible la de un único relato y un único autor que, fijándose un fin parcialmente diverso, se completa con un estilo en gran parte nuevo.

Acaso podría aplicarse a nuestro caso lo que se ha escrito comparando Gén 2,8 con Gén 2,9-15: «Los llamados críticos, al notar que se habla dos veces de la plantación (v.8) o germinación (v.9) del Paraíso y de la colocación del hombre en él (v.8 y 15), fácilmente concluyen encontrarnos ante dos diversos relatos entrelazados o yuxtapuestos y procedentes de autores o documentos diversos, o de un original relato básico completado más tarde por un redactor o glosador. Sin embargo, se trata de algo absolutamente distinto: uno solo es el relato (al menos respecto a los v.8.9 y 15) y uno solo es el autor, que, con el estilo frecuente entre los escritores del A. T. al ir a relatar una serie de hechos, primero resume todos los puntos principales de la materia para pasar después a un desarrollo más particularizado» [10].

En estas palabras se insinúa la existencia paralela del problema *¿unidad o reajuste?* en la sección Gén 2-3. El problema ha sido de hecho abiertamente planteado; pero, aunque resuelto muy frecuentemente en sentido positivo, acaso las vacilaciones en la solución concreta dejen un tanto al aire el pretendido reajuste, con o sin la llamada al elemento mitológico. La falta de argumentos con el alcance y los matices de los presentados en favor del doble relato en Gén 1-2 y el contraste demasiado abierto entre sus defensores cuando pretenden señalar cortes, modificaciones, incoherencias, antinomias, dobles o temas diversos [11], han suscitado no sólo reservas, sino una fuerte corriente en contra de cualquier reajuste posterior de importancia hecho a base del supuesto doble tema («Creación-Paraíso» y «Paraíso-pecado») más o menos entrelazado en la narración actual [12].

V. Posición de la Iglesia

Dada la trascendencia del contenido doctrinal de Gén 1-3, más o menos radicalmente minimizado y aun anulado por teorías y puntos de vista admitidos, rechazados o discutidos entre católicos y acatólicos, la Iglesia intervino por medio de la Comisión Bíblica [13] el 30 de junio de 1909. Tema

10 A. Vaccari, *Ordo supernaturalis in Gen 2-3:* VD (1948) 328-331; Questioni... I p.186-188.

11 Así la hipótesis de los «complementos» (bastarían unas pocas modificaciones o supresiones para llegar al texto base) de K. Budde, *Die biblische Paradiesesgeschichte:* BZAW (1932); J. Begrich, *Die Paradieseserzählung:* ZAW (1932) 93-116; S. Mowinckel, *The two sources of the predeuteronomic primeval history in Gen 1-11* (Oslo 1937); P. Humbert, *Etudes...* p.9-68; J. Coppens, *La connaissance...* p.49-72; A. Lefevre, *Genèse II 4b-III 24 est-il composite?:* RScR (1949) 465 y ss.; I. Lewy, *The two strata in the Eden Story:* HUCA (1956) 93-99.

12 G. Rinaldi, *Osservazioni letterarie su Gen 2-3: Questioni...* p.172-179; A. Clamer, *Genèse...* p.147; Ch. Hauret, *Origines* (París[2] 1950) 201 y *Origines...* col.917-924; G. Lambert, *Le drame...* p.917-919; J. L. McKenzie, *The Literary Characteristics of Gen 2-3:* ThSts (1954) 541-572. Con su teoría sobre «tradiciones» diversas, G. von Rad, *Das erste...* p.79-82, puede dar paso a una vía media. En favor de la unidad primitiva de Gén 1 con Gén 2-3 y de Gén 2-3 entre sí, A. Pohl, *Das Alte Testament und die altorientalische Umwelt. Gedanken zum Paradiesesbericht* y *Der Schöpfungshymnus:* StdZ (1958) 241-248.252-266; H. Haag, *Die Themata der Sündenfall-Geschichte:* LTV p.101-111.

13 EB[2] 336-343; Dz 2121-2128; Crueilhier-Pirot: DBS III c.590-613; J. Díaz, *Enqui-*

central de la *Respuesta* es el *carácter histórico de los tres primeros capítulos del Génesis*, ya insinuado en anteriores documentos eclesiásticos.

Benedicto XV, de frente a la *inspiración-verdad-inerrancia* de la palabra divina, ha salido al paso de las teorías que sistemáticamente hablan de la letra en los *relatos históricos de la Escritura* en general como de mera *vestidura externa*, de simple *verdad relativa* y *no absoluta*, de *citas implícitas*, de *narraciones en apariencia históricas*, de *géneros literarios*; Pío XII, teniendo en cuenta el estudio comparativo ante el avance de la ciencia orientalista, mantiene firme y como única base de la exégesis *espiritual* el sentido *literal* y el *valor histórico de las narraciones bíblicas*. De ellas, vistas ya a la luz de la investigación moderna, escribe: «Esta misma investigación ha comprobado claramente que el pueblo israelita sobresalió de un modo especial entre las demás antiguas naciones del Oriente en el escribir debidamente la historia, tanto por la antigüedad como por la fiel relación de las cosas sucedidas». Hecho humano innegable y de gran trascendencia exegética, se le hace «arrancar del carisma de la divina inspiración y del fin peculiar religioso de la historia bíblica». Sin embargo, hijo de su época, el hagiógrafo sentía los hechos y tendía a expresarlos con el estilo «oriental» de los contemporáneos. De aquí que muchas veces, sólo con el auxilio a fondo y bien enfocado de los datos proprocionados por la ciencia orientalista, pueda conocerse el alcance de sus expresiones. Se impone, pues, el equilibrio de la *historia, arqueología, etnología, filología, psicología individual, medio ambiente, géneros literarios* de entonces. Ya de cara a la cuestión del *género literario*, la *Carta* del *secretario* de la *Comisión bíblica* al cardenal Suhard de 16 de enero de 1948 aborda el problema de la historicidad de Gén 1-11 y de nuevo señala en el *ambiente oriental*, con sus *procedimientos literarios*, su *psicología*, su *concepto de la verdad histórica*, un punto de apoyo para determinar el *elemento histórico* en la *narración popular* de dichos capítulos. Su lenguaje era «simple y figurado, adaptado a las inteligencias de una humanidad menos desarrollada»; con él se exponían las «verdades fundamentales de la economía de la salvación, al mismo tiempo que se escribían con estilo popular los orígenes del género humano y del pueblo escogido». Ante el empleo abusivo de esta *Carta*, Pío XII en su encíclica *Humani generis*, de 12 de agosto de 1950, corta el paso a la exégesis *simbólica y espiritual*, que, de espaldas a la doctrina tradicional de la Iglesia, pasa por encima del *sentido literal* de la Escritura: defiende en el «lenguaje simple, figurado y acomodado al alcance de un pueblo poco formado» de la *narración popular* de Gén 1-11 un *sentido histórico*, no clásico como el de los *griegos y latinos*, pero *verdadero*. Para determinar su alcance, deben trabajar los exegetas de cara a los recursos humanos de este ambiente «oriental» y a sus *géneros literarios*, pero «sin ceder arbitraria y subjetivamente a la exégesis simbólica», como si nada valiese la «exposición literal de tantos exegetas bajo la vigilancia de la Iglesia». Libertad para recurrir al lenguaje figurado, y hasta a veces mitológico en su origen, una vez que los «antiguos hagiógrafos pudieron tomar algo de las narraciones populares» tan imbuidas en la mitología de otros pueblos. Sin embargo, aun entonces, la «inspiración divina les libraba de todo error en la elección y juicio de tales documentos» populares y, por lo mismo, «no puede establecerse igualdad entre sus relatos, en parte acaso populares, y las mitologías u otras narraciones de esta clase». Aun bajo el aspecto humano, la diferencia es radical, una vez que «las mitologías proceden más de una imaginación desbordada que de aquel empeño por la verdad y sencillez tan patente en los Sagrados Libros, aun del Antiguo Testamento: gracias a esto hay que decir que nuestros hagiógrafos superaban abiertamente a los antiguos escritores pro-

ridion bíblico bilingüe (Segovia 1954) n.332-339; S. Muñoz, *Doctrina Pontificia. I. Documentos Bíblicos* (Madrid 1955) n.347-354.

4 1 **El hombre conoció a Eva, su mujer; ella concibió y dio a luz a**

---

fanos». Pío XII ratifica la presencia del ambiente oriental, tan rico en imágenes, del relato bíblico y, a través de él, coloca en el campo de *la historia* los llamados libros históricos del Antiguo Testamento [14].

CAPITULO 4

Se puede dividir en los siguientes apartados: nacimiento de Caín y Abel (1-2); Dios reprende a Caín por su falta de generosidad en los sacrificios (3-7); fratricidio y castigo de Caín (8-16); descendencia de Caín y primeros pasos en el camino de la civilización (17-24); nacimiento y descendencia de Set (25-26) [1].

1 *Hāʾādām = el hombre Adán-marido* de Gén 1-3 *conoció* (por vez primera el bíblicamente frecuente *yādaʿ = conocer* para expresar las relaciones sexuales) *a Eva, su mujer.* Innegable unión de fondo y forma entre este nuevo relato y la sección que precede a través de esta afirmación: de este modo se concreta el divino *sed fecundos* de 1,28 y, mediante la irresistible *atracción de la mujer hacia su marido* y la consiguiente *concepción-parto* (3,16), *Eva = ḥawwā* comienza a ser *madre de todos los vivientes* (3,20). El primer fruto es el hijo viviente *Qayin-Caín,* a cuya vista la madre, jubilosa y agradecida, exclama: *He conseguido = qānîtî un hombre gracias a Yahvé.* Don divino, porque es conseguido con el auxilio divino: es el sentido obvio del a primera vista extraño *ʾet Yahweh,* si se tienen en cuenta el contexto anterior, las versiones G-Vg, διά= *por,* Targ. O., *mēʾet = de;* Sím, σὺν = *con),* y el mismo significado de *auxilio...* encerrado en la partícula *ʾet.* No puede, por lo mismo, la crítica imponer otras lecturas tales como *ʾet ʾElōhîm = descendencia divina, ʾōt Yahvé = señal de Yahwe* (prometida en 3,15),

[14] F. Asensio, *Los principios establecidos en la encíclica «Providentissimus Deus» acerca de la descripción de los fenómenos naturales, ¿autorizan su extensión al relato de los hechos históricos según la doctrina de León XIII y Benedicto XV?:* EstB (1946) 245-270; *Annotationes in epistulam... ad Card. Suhard:* Period. de re morali, canonica et liturg. (1949) 80-85; *La encíclica «Humani generis» y la Escritura:* Greg (1950) 540-561; A. Bea, *L'enciclica «Humani generis» e gli studi biblici:* CC (1950) 417-430; S. Páramo, *Síntesis histórica de la cuestión bíblica desde sus orígenes hasta la encíclica «Humani generis»:* EstE (1951) 435-473; A. Colunga, *Las audacias exegético-bíblicas de la teología moderna:* CT (1951) 441-458; J. Prado, *La controversia sobre los géneros literarios bíblicos desde fines del siglo pasado hasta nuestros días:* Los géneros literarios de la S. Escritura (Madrid 1957) 1-40; A. Robert, *Genres littéraires dans le Pentateuche:* Ib. p.95-110; L. Turrado, *Magisterio de la Iglesia sobre los géneros literarios:* Ib. p.285-308. Sobre Gén 1-11, L. Arnaldich, *Historicidad de los once primeros capítulos del Génesis, según los últimos documentos eclesiásticos:* SBEsp XII (Madrid 1952) 145-183; I. Fransen, *Les onze prèmiers chapitres de la Genèse:* BVieCh (1954) 73-78; L. Rost, *Theologische Grundgedanken der Urgeschichte:* ThLitZ (1957) 321-326; B. Hessler, *Die Literarische Form der biblischen Urgeschichte:* Wiss. und Weish. (1958) 188-207; J. Schildenberger, *Aussageabsicht der inspirierten Geschichtsschreiber des A. T. bei der Kompilation von Urberlieferungen:* SPag I p.119-131; P. G. Duncker, *El magisterio de la Iglesia y la crítica literaria bíblica:* CultB (1961) 259-275; J. Daniélou, *Les genres littéraires d'après les Pères de l'Eglise:* Los géneros... p.275-283.

[1] J. Vella, *Il demonio a riposo. Nota a Gen 4,7* (también de Gén 3,16 y Cant 7,11): RivB (1964) 187-193; St. Lach, *Probleme in der biblischen Erzählung von Kain und Abel:* Ann Theol-Canon (1960) 13-38; R. North, *The Cain music:* JBLit (1964) 373-389; J. Meysing, *Contribution à l'étude des généalogies bibliques. Technique de la composition des chronologies babyloniennes du déluge:* RevScR (1965) 209-229.

Caín, y dijo: «He conseguido un hombre gracias a Yahveh». 2 Dio

ʾet ʾaweh = *que deseo*, ni siquiera en su buen deseo de purificar el injustamente supuesto contenido mitológico-politeísta de la expresión: el don de la concepción-parto concedido a Eva y el ambiente total de Gén 3 excluyen en absoluto la idea de una Eva madre-diosa o madre deificada. Es la madre la que, como en otras ocasiones (29,32-35; 30,1-24), impone el nombre al hijo, sin que de ello parezca poder deducirse la antigüedad de las fuentes J y E donde esto sucede: también en tales fuentes (4,26; 5,29; 25,25), y no sólo en la supuesta posterior P, el padre impone el nombre a los hijos. Eva, con la expresión *qānîtî* = *he conseguido*, recurre al juego de palabras *Qayin-qānā* = *Caín-poseer* o *conseguir* con el que se pretende señalar al nombre una simple etimología popular y no una verdadera etimología científica. *Qayin* = *herrero* (si se tiene en cuenta el árab. *qayînu)* nada tiene que ver con la raíz *qnh*, ya se la considere como una sola raíz, ya se la desdoble en la supuesta más reciente y de carácter comercial *qānā* = *adquirir-comprar* (en este sentido el acád. *qanû*, el fenic. *qny*, el árab. *qanaʾ*, entre otros), y en la, por hipótesis, más antigua y de carácter cultual *qānā* = *crear* (ugar. *qny)*. De estos dos sentidos, el primero (bíblicamente más frecuente que el segundo) es el del *qānîtî* en labios de Eva: aun eliminando el matiz mitológico-politeísta de una diosa-creadora o productora de la vida, difícilmente permite el contexto considerarla sino como una simple madre que en el hijo concebido y dado a luz reconoce un don conseguido con trabajo y gracias a la benevolencia del Dios a quien debía el ser madre [2].

2 Sobre el nombre del segundo hijo, *Abel* = *Hebel*, se han propuesto las más variadas e ingeniosas hipótesis, de las que dos ofrecen mayor probabilidad: la que relaciona *Hebel* con el acád. *aplu* = *hijo* y la que, en vista de la vida breve de Abel, le identifica con el frecuente *hebel* = *hálito, vanidad, nada*. Pastor Abel y agricultor Caín, señalan con sus respectivos oficios el principio de una doble vida, agrícola-sedentaria y pastoril-nómada o seminómada. Cuando el hagiógrafo la reseña, acaso refleje una época posterior con un estadio más avanzado de cultura en los oficios del hombre, aunque bien pudiera simplemente encerrarse en su sencilla afirmación de algo que responda a un hecho real de aquella época antediluviana. De todos modos, el «pastor-agricultor» con sus respectivos y peculiares «sacrificios» parece afirmación de paso que mira a presentar el caso concreto e histórico de los dos hermanos con sus terribles consecuencias. No nacen éstas del encuentro hostil entre el Abel «pastor» y el Caín «agricultor», sino de la pasión de un ser «humano» contra otro, cuando ve el modo diverso con que entran

[2] C. HAURET, *Gen 4,1: Possedi hominem per Deum:* RevScR (1958) 358-367; C. F. BURNEY, *Christ as the APXH of Creation: Prov 8,22; Col 1,15-18; Ap 3,14:* JThSt (1926) 160-177; P. HUMBERT, *Qānā en hébreu biblique:* Fs. BERTH. p.259-266; P. KATZ, *The Meaning of the Roat qnh:* JJewSt (1954) 126-131; J. DE SAVIGNAC, *Note sur le sens du vers. 8,2 de Proverbes:* VT (1954) 431; F. VATTIONI, *Il significato de la radice qānāh:* RivB (1955) 220-228; W. F. ALBRIGHT: BASOR (1955) 20; MélBR p.23; Iterpr Mow, p.7-8.

además a luz a su hermano, a Abel. Fue Abel pastor de rebaños y Caín trabajador del suelo.

3 Sucedió al cabo de un tiempo que de los frutos de la tierra Caín presentó una oblación al Señor. 4 También Abel presentó por su parte de los primogénitos de su rebaño y de sus partes grasas: ahora bien, el Señor miró con benevolencia a Abel y su oblación, 5 mientras que

---

sus «sacrificios» en la órbita religioso-moral que domina todo el relato. Los elementos son escasos y débiles, para poder deducir de ellos, considerando los v.2-3 a la luz de hechos posteriores, la afirmación de la existencia simultánea de dos civilizaciones diversas, la nómada-pastoril, más religiosa y más agradable a Dios, y la sedentario-agrícola, incompatibles entre sí en aquella época primitiva. El estudio de la prehistoria y la etnología ciertamente señalan evolución en este ramo de la cultura humana, pero a base de elementos más claros y abundantes, y aun entonces puede caerse en una «construcción teórica» sobre el primitivo modo de vivir (exclusivamente de caza y pesca) y su paso a estadios necesariamente posteriores (pastoreo primero y agricultura más tarde), aun en sus formas más rudimentarias. Solos los v.2-3 acaso no den para tanto [3].

3-5 El hagiógrafo, sin excluir por eso oblaciones anteriores, habla de un sacrificio separadamente ofrecido a Yahvé por los dos hermanos *al cabo de cierto tiempo (miqqēṣ yāmîm* = μεθ'ἡμέρας = *post multos dies)* más (1 Sam 23,3) o menos (24,55) largo. Caín *presentó* como sacrificio (Hi. *bô'* = *hacer entrar* con sentido sacrifical: Lev 2,2.8...) a Yahvé de los frutos del suelo por él trabajado una *oblación* = *minḥā*. No se habla expresamente de los mejores frutos, pero del mismo silencio y de la comparación *con los primogénitos y de las partes grasas de su rebaño ofrecidas* (Hi. *bô') por Abel* es de suponer que así fuese. Oblación-sacrificio por parte de ambos bajo la forma común de *minḥā* = *oblación*, que, si en la terminología sacrifical se aplica a la oblación de vegetales (Lev 2; 6,7-10), en nuestro caso se aplica indiferentemente a los frutos ofrecidos por Caín y a los animales ofrecidos por Abel. Idéntica *minḥā* = *oblación* por parte de ambos, pero diversa reacción divina reflejada en el complejo *Yahvé šā'ā-lō' šā'ā* = *miró-no miró con* benevolencia. Simple modo de expresar la aceptación-no aceptación, que acaso pudo manifestarse con alguna señal externa, como sería la bajada de un fuego que consumiese la oblación (Lev 9,24; 1 Re 18,38; Jue 6,21; 13,19-20), o el modo diverso de elevarse el humo del sacrificio. Sobre el porqué de la aceptación-no aceptación por parte de Yahvé, se han intentado diversas explicaciones basadas sobre el aspecto o ritual (cumplimiento o no de las debidas ceremonias) o sacrifical (preferencia divina por los sacrificios cruentos). Sólo recurriendo a épocas posteriores podrían tener valor unas soluciones sin indicios positivos en el texto: la inmediata reacción violenta y de piedad dudosa, antirreligiosa más tarde, por parte de

3 P. Heinisch, *Probleme...* p.161-166; W. Schmidt, *Zu den Anfängen der Herdentierzucht:* Zeits. f. Ethnologie (1951) 54-58.

no miró con benevolencia a Caín y su oblación. Caín se irritó grandemente y se abatió su semblante. [6] Dijo entonces el Señor a Caín: «¿Por qué estás irritado y tu rostro está abatido? [7] Si tú obras bien, ¿acaso no lo alzarás? Pero si no obras bien, a la puerta estará en acecho el pecado: su tendencia impetuosa hacia ti, aunque tú podrás dominarlo».
[8] Dijo Caín a Abel, su hermano: «Vayamos al campo» *. Y sucedió

Caín puede explicar suficientemente la no aceptación divina de su sacrificio y la aceptación del de Abel, «que por la fe ofreció a Dios un sacrificio más excelente que el de Caín, y gracias al cual mereció testimonio de que era justo, dando Dios testimonio favorable sobre sus ofrendas» (Heb 11,4) [4].

6-7 «Podrá *levantar su rostro*, ahora abatido hacia el suelo». Es el sentido recomendado por el v.66 al *nāśā'* (infin. constr.), preferible, por lo mismo, al de «levantar como oblación un sacrificio agradable» (como supone G) o al de «obtener perdón». A partir del v.7b se multiplican las dificultades de un pasaje que, por el inicial paralelismo antitético *si tú obras mal*, parecía insinuarse claro. Dificultad por la forma femen. *ḥaṭṭā't* = *pecado* con el partic. masc. *rōbēṣ* = *en acecho*, por la idea aquí extraña de *lappetaḥ* = *a la puerta* y del *pecado* como ladrón que espera *en acecho*, por el sentido oscuro de 7c y su paralelismo incongruente con 3,16b, por la traducción del todo diversa y en último término también oscura de G y Vg. Se ha intentado obviar estas dificultades cambiando el masorético *ḥaṭṭā't rōbēṣ* = *pecado en acecho* en *ḥaṭṭā't tirbaṣ* = *el pecado acecha* (así desaparecería la anomalía gramatical), el simple *lappetaḥ* = *a la puerta* en *l^{e}pattōtekā* o *tappîl l^{e}petaḥ* y omitiendo aquí el 7c para asignarle su puesto primitivo después del *y tu atracción irresistible hacia tu marido, aunque él te dominará* de 3,16; así 7c completaría al v.3,16, volviendo a su sitio de origen, de donde habría sido tomado nuestro *y hacia ti su atractivo irresistible* (del pecado), *pero tú le dominarás* (o te esforzarás en dominarle). De este modo desaparece radicalmente la dificultad de un texto que supone *el pecado en acecho a la puerta* del alma (al estilo del acád. *rabiṣu* = *demonio)* [5] y siempre *deseoso* de dominar más y más *al pecador*, aunque *éste*, vigilante, *pueda* en último término *dominarle*. Probabilidad en la solución, pero no certeza, como algunos quieren [6].

8 En todo caso, queda en pie una misericordiosa intervención divina, que Caín rechaza. Habla, no arrepentido, a Yahvé,

* *vayamos al campo:* con PtSam G Peš VL; omite TM; equivalente «salgamos fuera» del PtJon Vg.

[4] Sobre Abel, cf. F. Asensio, *Jesucristo: Profecía y Evangelio* (Bilbao 1954) p.17-20. Sobre Gén 4,3-5, A. Scheiber, *La fumée des offrandes de Cain et d'Abel. Historique d'une légende:* RevEJ (1956) 9-24; O. R. Seller, *Problems in the Story of Cain:* Pyatt Memorial Volum. (Lexington 1953) p.53-64; J. Bauer, *Kain und Abel:* Theolog. Prakt. Quartals. (1955) 126-132; R. de Vaux, *Patriarches hébreux et découvertes modernes:* RB (1949) 17-36.

[5] E. Closen, *Der Dämon Sünde* (Gén 4,7): B (1935) 431-442; Ch. Jean, *Le Démon de la porte dans un verset de la Genèse:* RevApol (1936) 113-117; F. Salvoni, *Il monito del Signore a Caino (Gen 4,7):* ScCatt (1944) 23-39; P. Dhorme, *Les Religions...* p.261; J. O. Smit, *Serpens an daemonium? (Gen 4,7):* MisMILLER, p.94-98; G. R. Castellino, *Gen 4,7:* VT (1960) 442-445.

[6] D. G. Maeso, *Una nueva solución exegética de Gén 4,7b* (mejor 7c): CT (1958) 53-58.

que estando ellos en el campo, se alzó Caín contra Abel, su hermano,
y le mató. 9 Dijo el Señor a Caín: «¿Dónde está Abel, tu hermano?»
El respondió: «No sé. ¿Soy yo acaso el guardián de mi hermano?»
10 Le dijo el Señor: «¿Qué has hecho? La voz de la sangre de tu her-
mano está gritando hasta mí desde el suelo. 11 Ahora, pues, maldito
tú lejos del suelo que ha abierto su boca para recibir de ti la sangre de
tu hermano. 12 Cuando tú trabajares el suelo, no seguirá dándote su
riqueza. Errante y vagabundo estarás por la tierra». 13 Dijo Caín al
Señor: «Mi pecado es grande, más de cuanto yo pueda soportar. 14 He
aquí que tú me arrojas hoy de sobre la faz del suelo y de tu presencia

---

sino lleno de envidia y despecho, a su hermano, invitándole *a salir al campo.* El PtSam, el TargJon, G, la Peš, la VL y la Vg dicen expresamente: *Dijo...: Vayamos al campo o fuera;* el TM lo supone. En todo caso, no es necesario cambiar el *wayyōʾmer* = *y dijo* en *wayyišmōr* = *y observó* o *wayyēmar* = *y entabló una riña.*

9-10 Con el insistente *ʾāḥîkā* = *tu hermano* en su diálogo con Caín, Yahvé prepara y justifica su decreto de condenación contra el fratricida. Caín, displicente y provocativo, corta de un golpe, primero con su seco *no sé* y en seguida con su *¿acaso soy yo el guardián de mi hermano?* Respuesta de quien ha apostatado del amor fraterno (1 Jn 3,12-15), a la que un Yahvé omnisciente corta el paso. *Sólo la sangre de Jesús, el Mediador de la nueva alianza,* subirá hasta el cielo *hablando mejor que la de Abel* (Heb 12,24): clamor de misericordia y no de venganza.

11-12 La respuesta divina al clamor de sangre se concentra en una maldición, la primera que cae sobre el hombre (3,14.15 sobre la serpiente y la tierra), y le lanza lejos de *la tierra* = *hāʾădāmā* hasta ahora cultivada. Errante por la acusación insistente de la sangre derramada, vagará por la *tierra* = *ʾereṣ,* por tierras sin cultivo y de desierto.

13-16 Caín siente su trágico *ʿāwôn* = *pecado imperdonable* (así G seguido por la Vg) o *insoportable castigo.* Posible en sí (y a veces entrecruzado: Ex 28,43; Lev 5,1; 24,15; Núm 5,31...) el doble matiz de *ʿāwôn* = *pecado* (frecuentísimo) y *castigo* (en algunos textos) y de *nāśāʾ* = *perdonar* (Gén 50,17; Ex 10,17; 32,32; 34,7...) y *soportar* (frecuentísimo), la expresión *gādôl ʿăwōnî minnᵉśōʾ* = *es grande mi pecado para ser perdonado,* o *es grande mi castigo para ser soportado* en labios de Caín parte del matiz «pecado-perdonar», para desembocar después en el de «castigo-soportar». Yahvé le arroja de *la tierra* = *hāʾădāmā* que, como campo de cultivo, había entregado a Adán y su descendencia y le obliga a vivir, errante y lejos de su mirada protectora, en la *tierra* = *ʾereṣ,* en un desierto material-espiritual sin protección alguna divina o humana. Caín puede retirarse al *hāʾāreṣ* = *desierto,* gracias a la promesa de una venganza divina a fondo, simbolizada por el número *siete* y garantizada por un *ʾôt* = *señal* extraordinaria, pero no necesariamente externa, que Dios concede a Caín como prueba infalible de su promesa de ven-

yo me he de esconder. He de estar errante y vagabundo en la tierra;
así sucederá que todo el que me encuentre ha de matarme». [15] El Se-
ñor le dijo: «Pues bien, todo el que matare a Caín, siete veces será
objeto de venganza». E impuso el Señor a Caín una señal para que
no hiriese a Caín todo el que le encontrase. [16] Salió, pues, Caín de la
presencia del Señor y fijó su morada en la tierra de Nod, al oriente
de Edén.
[17] Conoció Caín a su mujer; ella concibió y dio a luz a Henok. Se
puso entonces a edificar una ciudad y llamó a la ciudad con el nombre
de su hijo Henok. [18] Le nació a Henok Irad *, e Irad engendró a Meju-

---

ganza contra quien pudiera matarle. El temor de Caín ante una posible muerte en su futura vida de nómada errante en la región de *Nôd* (Pent Sam, *Nod;* G, Ναιδ) *al este del Edén* (¿la ciudad Nadu?), de vida de desierto material-moral (compárese *Nôd* con el *nûd* = *errar*, el *nād* = *errante* de v.12 y 14 y la traducción por el adjetivo *prófugo* en Targ, Sím, Teodoc y Vg), víctima no de alguna fiera, sino del ataque de otros hombres, plantea el problema sobre el alcance histórico del relato. Una vez que en él no caben ni los pretendidos preadamitas ni otros hijos de Adán, se ha recurrido a la hipótesis de un hecho posterior (mera leyenda para algunos) insertado más tarde en la historia de los primeros tiempos y en el que o un Caín no hijo de Adán o sus descendientes habrían sido inicialmente los protagonistas. Solución radical, pero que choca con el estilo de Gén 4, que presenta a Caín como un individuo, en concreto, hijo de Adán y dentro de la trama histórica de la madre de todos los vivientes, Eva. Por lo mismo, sólo ladeando esa trama histórica, innegablemente una a través de Gén 3-4, se puede hablar de un Caín, persona o colectividad, cuya historia en bloque sería un traslado desde los tiempos patriarcales o postpatriarcales a la época primitiva. Menos violento sería reconocer en Gén 4 un núcleo de historia primitiva que el hagiógrafo ha presentado más tarde o con los colores históricos de una época posterior, o suponiendo que Caín tenía presente no un futuro próximo inmediato, sino el futuro más o menos lejano de la descendencia más o menos desarrollada de Adán y de sus hijos.

17-18 Sin preocupaciones cronológicas, y sin duda mezclando, según ya se ha indicado, elementos posteriores al núcleo histórico primitivo, el hagiógrafo resume en pocos versos, para no volver más sobre ella, la línea de la descendencia de Caín y de su esposa-hermana. El nacimiento de su hijo primogénito *ḥănôk* = *Henoc (ḥānak* = *dedicar;* canan. *hanaku* = *compañero)*, como también se llamarán más tarde un setita (5,18-24), el primogénito de Rubén (46,9) y un hijo de Madián (25,4), va unido a la construcción de la primera *ciudad* = *ʿîr*, o «construcción estable» para la habitación y seguridad del hombre. Propio de otras lenguas semíticas, el término *ʿîr* no se identifica necesariamente con una «ciu-

*18 *Irad:* recuerda la famosa ciudad meridional de Caldea: *Eridu*, la moderna Abu-Sabrain, a 15 kilómetros al SO. de Ur. *Lamek* ¿tiene relación con Lamga, dios carpintero de los sumerios?

yael, Mejuyael engendró a Metusael y Metusael engendró a Lamek *
19 Lamek se tomó dos mujeres: el nombre de la primera, Adah, y
el nombre de la segunda, Sil-lah. 20 Adah engendró a Yabel: éste fue
padre de los que habitan en tiendas y conducen rebaños. 21 El nombre
de su hermano era Yubal; fue éste padre de todos los que manejan la
lira y la flauta. 22 Sil-lah, por su parte, engendró a Tubal-Caín, que

---

dad» propiamente dicha, sino que puede referirse a un «monte-habitación» o a una «fortaleza» como centro, habitual u ocasional, de una vida medio nómada y medio estable (19,30; 2 Sam 5,7.9; Ez 9,14; también en otras lenguas semíticas) y, frecuentemente, a los mismos «habitantes» de la ciudad: parece, por lo mismo, exagerado hablar de contradicción insuperable entre el Caín-*errante* y la *ʿîr* = *ciudad*. Sin necesidad de insistir demasiado en una unión cuasi-sustancial de la civilización y de la corrupción moral con esta *ʿîr* = *construcción estable*, sí puede afirmarse que de Caín arranca una generación de espaldas a Yahvé y atenta sólo a la conquista progresiva de los propios intereses y comodidades. El primer trazado de la línea cainita se cierra con *Lamek* y se reduce a la simple enumeración de los sucesivos primogénitos, *Henok-Irad-Mariael-Mathusael-Lamek*, de etimología incierta (¿hebrea?, ¿babilónica?) algunos de ellos *(Irad, Lamek)*, y de lectura diversa, ya se compare el TM con G (*ʿIrād* - Γαϊδαδ; *Meḥûyāʾēl* - Μαλελεὴλ), ya se tengan en cuenta las variantes de la misma versión Alejandrina (Μαιήλ-Μαουιήλ-Μαλελεήλ; Μαθουσαλά-Μαθουσαήλ, que responde al masor. *Metûšāʾēl*, quizás relacionado con el acád. *Mutušailu* = *el hombre de Dios)*.

19-22 Plena y despóticamente absorbido por su descendencia, desaparece Caín y, como símbolo de una rama humana desgajada de la religión y la moral, sólo Lamek pasa a la historia bíblica como el primer polígamo (contra 2,24) esposo de *ʿādā* = *adorno* y *ṣil-lā* = *sombra*. Contra el anterior estilo bíblico y como prueba de una enumeración incompleta genealógica en todo el relato, entran como eje de la descendencia cainita dos mujeres: de ellas, *Adá* da a luz a *Yābāl* y *Yûbāl*. Dos nombres de etimología incierta *(¿Yābāl* de *yābal* = *conducir* y *Yûbāl* de *yôbēl* = *cuerno de carnero, trompeta?)*, aplicado el primero al fundador, personalmente o en sus descendientes, de la vida nómada pastoril en grande escala (*¿miqneh* = *ganado mayor* en oposición a *ṣōʾn* = *ganado menor* de Abel?), y el segundo al inventor, personalmente o en sus descendientes, de los *instrumentos músicos de cuerda* = *kinnôr* y de la *flauta* = *ʿûgāb* o instrumentos de viento. La segunda mujer, *Sil-lá*, dio a luz a *Tûbal-Qayin*, nombre compuesto de dos elementos-nombres: el primero, *Tûbal* (¿etimológicamente relacionado con *Yābāl* y *Yûbāl?)*, aparece como nombre de un hijo de Jafet (10,2) y como un pueblo de comerciantes en bronce... (Ez 27,13), mientras el segundo repite el nombre de *Qayin* = *herrero*. Tanto el TM como G (a pesar de algunas divergencias) ponen de relieve este segundo elemento y describen al hijo de *Sil-lá* o como personal-

afilaba toda herramienta de cobre y de hierro. La hermana de Tubal-Caín era Naamah. 23 Lamek dijo a sus dos mujeres:

«Adah y Sil-lah, oíd mi voz:
mujeres de Lamek, prestad oído a mi palabra:
porque un hombre yo he matado por una herida mía
y un joven por una llaga mía.
24 Que Caín será vengado siete veces
y Lamek setenta veces siete».

25 Aún conoció Adán a su mujer; ella dio a luz un hijo y le llamó con el nombre de Set, «porque (dijo) Dios me ha dado otro descendiente en lugar de Abel, pues le mató Caín». 26 También a Set le na-

---

mente inventor de la industria de bronce y hierro o como padre de los que, en pequeña y en grande escala, más tarde se habían de dedicar a ella. La nota genealógico-cultural se cierra con el recuerdo, hasta ahora inexplicable, de la hermana de Tubal-Qain, *Naʿămā = agradable* [7].

23-24 Incrustado en la tradición, que directamente no pretende ser una historia, sobre los orígenes de la cultura humana entre los descendientes de Caín, el cántico de Lamek es como la contrapartida de retroceso religioso-moral frente al despertar y avance de la civilización material. Breve poema lírico, el primero de la Biblia, suena en labios de Lamek con acento salvaje, o como respuesta a un hecho histórico y concreto en la vida del autor, o como exposición de un principio de justicia social. El *Cántico de la espada* [8], como se le ha llamado por su relación con los trabajadores de la industria metalúrgica, es un *Poema de venganza*, que dejando atrás la dura ley del talión de más tarde (Ex 21,23-25), responde con la muerte a cualquier herida y no conoce límite en el espíritu de venganza expresado con el número simbólico de *setenta veces siete*. A él responderá un día Cristo con el perdón repetido no sólo *siete veces*, sino hasta *setenta veces siete* (Mt 18,22).

25-26 Frente a la descendencia materialista e irreligiosa de Caín, de la que el texto bíblico no volverá a ocuparse, coloca el hagiógrafo la descendencia de Set, nuevo hijo de Adán. Breve nota genealógica que el relato bíblico expondrá en seguida con amplitud y cuya inserción al fin de Gén 4 sirve para poner de relieve la oposición religiosa entre las dos ramas adamíticas. Agradecida por el nuevo hijo que Dios *me ha concedido = šāt lî*, Eva le llama *Set-šēt*: cabeza de una *descendencia* nueva. A la cultura materialista y de espaldas a Yahvé de la descendencia cainita responde la descendencia setita con la cultura religiosa y de cara a Yahvé: del hijo de Set, Enós *(ʾĕnôš = hombre)*, como de un nuevo Adán-primer hombre en la línea religiosa de la descendencia humana, se dice que *comen-*

7 Estudios sobre Gén 4,17-24, G. Castellino, *Les origines de la civilisation selon les textes bibliques et les textes cunéiformes:* VTSuppl (1957) 116-137; Ch. Hauret, *Reflexions pessimistes et optimistes sur Gen 4,17-24:* SPag, p.358-365; J. Gabriel, *Die Kainitengenealogie (Gen 4,17-24):* B (1959) 409-427.

8 T. Wilhem, *El cántico de Lamek:* RevB (1948) p.64-67; A. Lods, *Histoire de la littérature hébraique et juive* (París 1950) p.30.

ció un hijo, y le llamó con el nombre de Enos. Entonces se comenzó a invocar el nombre de Yahvé.

5 [1] Este es el libro de la genealogía de Adán. En el día en que creó Dios al hombre, le hizo a la semejanza de Dios. [2] Varón y hembra los creó, los bendijo y los llamó con el nombre de «hombre», el día en que los creó. [3] Vivió Adán ciento treinta años, y engendró un hijo*, a su semejanza, según su imagen, y le llamó con el nombre de Set. [4] Fueron los días de Adán, después que él engendró a Set, ochocientos años, y engendró hijos e hijas. [5] Fueron, pues, los días que vivió Adán novecientos treinta años, y murió.

---

zó a invocar el nombre de Yahvé [9]. Sello religioso en la vida pública y privada (12,8; 13,4; 21,33; 26,25) con el culto, no del progreso material en sí, sino del Dios verdadero que un día se manifestará a los patriarcas como el Dios *Sadday* y más tarde, oficialmente, a Moisés como *Yahvé* (Ex 3,4-15; 6,3-8).

CAPITULO 5

En Gén 5, considerado por muchos como parte del Cód. Sacerdotal (P) y lógica continuación de 1,1-2,4a, se ha transmitido la serie genealógica de los patriarcas antediluvianos. Pueden distinguirse dos partes generales: Evocación de Adán, padre de Set y de otros hijos e hijas (1-5); descendencia de Set hasta Noé, padre de Sem, Cam y Jafet, a través de los primogénitos de los patriarcas antediluvianos (6-32).

1-2 Se abre con una fórmula, clásica en su sustancia (véase a propósito de 2,4a), sobre las *generaciones* = *tôlᵉdōt* o *genealogía* de Adán, sobre la historia del origen y descendencia del primer hombre. Estas *tôlᵉdōt* se presentan en este caso como recogidas en un *sēper* = *libro* o documento escrito (¿compendio o inicio de un libro primitivo más extenso?): en una poderosa síntesis teológica, recuerda la narración de 1,26-28 sobre la «creación» *(bārā')* del hombre «hecho» *('āśā)* por Dios a su «semejanza» *(bidᵉmût*-κατ'εἰκόνα); sobre la «creación» *(bārā')* de ese hombre concretado en la primera «pareja», a quien como a tal y el día de la «creación» «bendice» y llama con el nombre específico y colectivo de *'ādām* = *género humano.*

3-5 Adán engendra a Set *a su semejanza* = *bidᵉmûtô*-κατὰ τὴν ἰδέαν αὐτοῦ; *según su imagen* = *kᵉṣalmô* = καὶ κατὰ τὴν εἰκόνα αὐτοῦ. De este modo, la primera pareja fecundada por la bendición divina transmite al resto de los hombres su propia imagen-semejanza y, a través de ella, la imagen-semejanza divina. Puesto así

*3 *un hijo:* se añade *bēn, un hijo.*

[9] FR. HORST, *Die Notiz vom Anfang des Jahwekultes in Gen 4,26:* Beitr. z. Evang. Theol. (1957) 66-74; S. SANDMAL, *Genesis 4,26b:* HUCA (1961) 19-29.

6 Vivió Set ciento cinco años, y engendró a Enos. 7 Vivió Set, des-
pués que engendró a Enos, ochocientos siete años, y engendró hijos e
hijas.
8 Fueron todos los días de Set novecientos doce años, y murió.
9 Vivió Enos noventa años, y engendró a Cainan. 10 Vivió Enos,
después que engendró a Cainan, ochocientos quince años, y engendró
hijos e hijas. 11 Fueron todos los días de Enos novecientos cinco años,
y murió.
12 Vivió Cainan setenta años, y engendró a Mahalalel. 13 Vivió
Cainan, después que engendró a Mahalalel, ochocientos cuarenta años,
y engendró hijos e hijas. 14 Fueron todos los días de Cainan novecien-
tos diez años, y murió.
15 Vivió Mahalalel sesenta y cinco años, y engendró a Yared.
16 Vivió Mahalalel, después que engendró a Yared, ochocientos trein-
ta años, y engendró hijos e hijas. 17 Fueron todos los días de Mahalalel
ochocientos noventa y cinco años, y murió.
18 Vivió Yared ciento sesenta y dos años, y engendró a Henok.
19 Vivió Yared, después que engendró a Henok, ochocientos años, y
engendró hijos e hijas. 20 Fueron todos los días de Yared novecientos
sesenta y dos años, y murió.

---

de relieve el elemento teológico de la creación del hombre, el hagiógrafo pasa como indiferente sobre el resto de la vida de Adán con una ordinaria fórmula genealógico-biográfica, común al resto de los descendientes, coronada por el también común y sencillamente trágico *y murió.*

6-17 La rama central, única que interesa al hagiógrafo, del árbol genealógico de los setitas ofrece en su primera parte cinco nombres: Set-Enós-Cainán-Malaleel-Yared. Si teniendo presente la genealogía cainita puede hablarse de una probable analogía etimológica y real entre *Qênān* y *Qayin*, no es tan fácil hacer lo mismo de frente a *Mahălalᵉʾēl (alabanza de Dios* o *alaba a Dios)*, y *Mᵉḥûyyāʾēl (Dios hace vivir)* a través del Μαλελεήλ de G, cierto ahora y problemático en 4,18, y mucho menos entre el actual *Yāred* y el *ʿIrād* de entonces.

18-27 *Yared-Henok-Matusalén-Lamek:* queda siempre al aire la relación entre el *Mᵉtûšāʾēl = hombre de Dios* (acád. *Mutum-ilum, Mutu-ša-ilu)* de 4,18 y el presente *Mᵉtûšelaḥ (¿šelaḥ*, nombre de un Dios cananeo [1], o *šelaḥ = dardo?)*, mientras, por el contrario, es innegable la ecuación entre el *ḥănôk-Lemek* de la genealogía setita y el *ḥănôk-Lemek* de la cainita. Ecuación etimológica y gramatical en abierto contraste con la desigualdad de contenido teológico: el *Hănôk = Henok* setita, además de no moverse en el campo materialista del *Hănôk = Henok* cainita, sino en un campo marcada y exclusivamente religioso a través de la doble afirmación *anduvo con Dios*, cierra su presencia en la genealogía no con el

1 M. Tserat, *The Canaanite God Salah:* VT (1954) 41-49, propone la relación de *Mᵉtûšāʾel* (a quien, por lo mismo, hace adorador del dios del infierno y no del cielo) con *šᵉʾôl*. En la recensión de este estudio, W. L. Moran: B (1958) 99, señala lo no mucho de fiar en las traducciones dadas a los nombres suméricos y niega la pretendida conexión entre estas listas suméricas y la de los patriarcas antediluvianos.

21 Vivió Henok sesenta y cinco años, y engendró a Matusalén.
22 Caminó Henok en compañía de Dios, después que engendró a
Matusalén, trescientos años, y engendró hijos e hijas. 23 Fueron todos
los días de Henok trescientos sesenta y cinco años. 24 Caminó después
Henok con Dios, y desapareció, porque le tomó Dios.
25 Vivió Matusalén ciento ochenta y siete años, y engendró a La-
mek. 26 Vivió Matusalén, después que engendró a Lamek, setecientos
ochenta y dos años, y engendró hijos e hijas. 27 Fueron todos los días
de Matusalén novecientos sesenta y nueve años, y murió.
28 Vivió Lamek ciento ochenta y dos años, y engendró un hijo.
29 Le llamó con el nombre de Noé, diciendo: «Este nos consolará

---

ordinario y trágico *y murió*, sino con un extraordinario y consolador *y no fue más, porque Dios le tomó*. Dos notas de espiritualismo sobre el patriarca Henok: después de una vida de santidad (superior a la encerrada en las expresiones *andar delante* o *detrás del Señor*: 17,1; 24,10; Dt 13,5; 1 Re 14,8), de íntima comunicación con Dios y sus misterios (1 Sam 25,15) y de agrado a los ojos divinos (G y Heb 11,5: *fue agradable... a Dios)*, como más tarde Noé (6,9), desaparece de la tierra a los trescientos sesenta y cinco años (mucho antes de la edad en que mueren los otros patriarcas setitas). Más aún, sin muerte previa, Dios le *toma* = *lāqaḥ* consigo *(en el paraíso*, según la tradición de la Vg en Ecli 44,16), como más tarde *toma* = *lāqaḥ* misteriosamente a Elías (2 Re 2,1-11) y espera el justo que Dios le *tome* = *lāqaḥ*, librándole del *šeol* y recibiéndole en su gloria (Sal 49,16; 73,24) [2]. Doble nota biográfica, cuya sencilla sobriedad difícilmente puede dar entrada a la comparación, mucho menos a la identificación, del *Henok* bíblico con el babilónico *En-me-dur-an-na* o *En-me-dur-an-ki* (séptimo en la lista de los reyes babilónicos), rey de Sippar, la ciudad del Sol. No hay en torno a *Henok* ambiente de astronomía o astrología, como tampoco lo hay en torno a *Mᵉtûšelaḥ* = *Matusalén*, a pesar de los esfuerzos por descubrir en *šelaḥ* un dios de tal nombre o el signo Sagitario del Zodíaco a través de *šelaḥ* = *dardo*.

28-32 En la tercera y última parte de la genealogía setita aparecen dos nombres: Lamek y Noé. De nuevo, como en el caso de Henok, hay un elemento teológico que corta la marcha fría de catálogo de Gén 5: Lamek impone a su primogénito el nombre de *Nōaḥ* = *Noé*. A no ser que se señale en *Nōaḥ* una abreviación de *Nōḥam* o, según el διαναπαύσει = *hará descansar* de G, se sustituya el *yᵉnaḥămēnû* = *nos consolará* del TM (Pi. *nḥm)* por *yᵉnîḥēnû* = *nos hará descansar*, la explicación que del nombre hace Lamek se basa en una aliteración o juego de palabras y no en una auténtica relación etimológica. Aun considerando el v.29 (por su estilo nuevo comparado con el resto de Gén 5, por la sustitución de *ʾElōhîm* por *Yahweh* y por su alusión al suelo maldito por Yahvé en 3,17-18) como procedente de una tradición-fuente diversa, siempre aparece

[2] F. Asensio, *In libros didacticos* (Roma 1955) p.185 y 194, sobre el alcance de *lāqaḥ*; *Libro de Henoc* 1,2-8; P. Grelot, *La Légende d'Hénoch dans les Apocryphes et dans la Bible. Origine et signification*: RScR (1958) 5-26.181-210.

de nuestro trabajo y de la fatiga de nuestras manos a causa del suelo que Yahvé maldijo». 30 Vivió Lamek, después que engendró a Noé, quinientos noventa y cinco años, y engendró hijos e hijas. 31 Fueron todos los días de Lamek setecientos setenta y siete años, y murió.
32 Era Noé de edad de quinientos años, y engendró Noé a Sem, Cam y Jafet.

---

un *Noaḥ* = *consolador* del hombre. Resulta atrevido y contra el contexto bíblico de los siguientes capítulos atribuirle este papel humanitario en cuanto inventor y primera víctima del vino (9,20-21), alegría del corazón humano (Sal 104,15; Prov 31,6-7; Jer 16,7): el Noé *justo y perfecto, grato a Dios* y en *íntima comunicación con él* de antes del diluvio (6,9-10) y el Noé-nuevo Adán, intermediario entre Dios y los hombres y padre del yahvista Sem después del diluvio (8-9), exigen algo más espiritual. Con *Nōaḥ* = *consolador* de los hombres avanza el trazado de la divina consolación prometida en el paraíso después del pecado. El complejo Noé-Sem (uno de los tres hijos cuya noticia genealógica se adelanta en el v.32) es al mismo tiempo una realidad y un símbolo del definitivo Consolador prometido a Adán [3].

Excursus 2.—**Problemas en torno a Gén 4-5**

I. Caín y Abel, cainitas y setitas [1]

Dos personajes que el actual relato bíblico presenta no como figuras-símbolos de una época posterior insertados más tarde en la tradición primitiva: Caín y Abel aparecen como individuos históricos, como continuación concreta y viva de la historia del Paraíso, aunque al mismo tiempo como punto de arranque de la historia antediluviana. Colocados en la línea religiosa de Gén 1-3, sólo como en su ambiente de paso y con enfoque hacia el aspecto religioso han de ser considerados los otros elementos: vida agrícola-pastoril, sedentaria-nómada, civilización-religiosidad. Resulta aventurado reaccionar ante la presencia de algunos de estos elementos como si se tratase de una aportación histórico-científica paralela a la prehistórica y etnológica, y deducir de ellos la línea de una auténtica historia sobre el origen y desarrollo de los diversos estadios de vida-cultura, sobre las preferencias divinas de uno u otro estilo de vida, sobre los diversos estadios, nómada o sedentario, de Israel en su arranque y desenvolvimiento históricos. El relato bíblico, con su recuerdo del Abel «pastor» y del Caín «agricultor» y el desenlace definitivo de un Caín «fratricida» y condenado a la vida «errante-nómada», es insuficiente para tejer una historia sobre el pastoreo-agricultura en el doble campo civilización-religión [2]. Si además se tiene en cuenta, por una parte, lo incompleto de los datos científicos (que en este período primitivo de la vida humana no son «historia»), sobre los recursos humanos para la vida en la edad paleolítica (caza, pesca y producción espontánea de la tierra sin trabajo del hombre, no agricultura, sino

[3] F. Asensio, *Jesucristo: Profecía...* p.21-25.

[1] A. Deimel, *Die babylonische und die biblische Ueberlieferung bezüglich der vorsintflutlichen Urväter:* Or (1925) 33-47; B. Bonkamp, *Die Bibel im Lichte der Keilschriftforschung* (Recilinghausen 1939) p.110-130; R. de Vaux, *Les Patriarches...:* RB (1949) 5-36.

[2] R. de Vaux, *Les Patriarches...:* RB (1949) 18.

pastoreo) y, por otra, la posibilidad de diversos estadios, más o menos rudimentarios o perfectos, en la vida agrícola y pastoril [3], acaso no resulte exacto el término «anacrónico». Más abundantes y claros son los indicios que en el relato reflejan el origen y desarrollo de la civilización con sus inventos y artes; sin embargo, tampoco aquí puede hablarse de insistencia sistemática y pretensión cultural por parte del hagiógrafo. *Su exclusiva finalidad religiosa* es evidente, y la presentación sintética y atemporal de algunos datos, que suponen culturas posteriores, hace pensar en el hagiógrafo de cara al desarrollo cultural alcanzado hasta su tiempo en el correr de los siglos [4]. También en las tradiciones babilónicas, transmitidas por Berosso, hay indicios de una historia sobre el origen de la civilización humana, pero fruto no del progreso del hombre, como en Gén 4, sino de la revelación hecha a los hombres antediluvianos por el dios mitológico *Oannes* y sus sucesores en materia de artes, ciencias, literatura, agricultura y edificación: lo incompleto de estas tradiciones, su sello fantástico, la intervención definitiva de divinidades y seres monstruosos difícilmente permiten, no ya un influjo directo de lo extrabíblico en lo bíblico, pero ni siquiera un mutuo auténtico paralelismo [5]. En cuanto al tema «Caín-Abel», puede decirse que es exclusivamente bíblico: el pretendido «Caín-Abel» sumérico, con su complicado mitologismo en torno a las rivalidades y a la definitiva pacificación entre *Dumuzi* (dios de los pastores) y *Enkimdu* (dios de los campesinos), no ofrece con él un verdadero punto de contacto ni siquiera a través del genérico motivo «labrador-pastor» [6]. Otro tanto puede afirmarse en su medida del tema «cainitas-setitas»: con sencillez y sin las complicaciones de los relatos extrabíblicos, el tema bíblico sigue la línea religiosa del paraíso, subraya las consecuencias de su observancia o no observancia y recoge una serie de principios religiosos de cara a Dios, a la propia conciencia y al resto de los hombres. Pureza y perfección de unos elementos morales y religiosos que brotan espontáneos de la escena del Paraíso, juegan un papel decisivo en la historia primitiva, aunque iluminada sin duda con los reflejos de la historia posterior, y van desarrollándose sin las pretensiones de una doctrina sistemática más propia de épocas posteriores.

II. La cronología y los patriarcas antediluvianos [7]

En la serie cronológica de los patriarcas antediluvianos de Gén 5, resume el relato bíblico la historia del género humano de Adán al diluvio. Si se exceptúan las breves adiciones peculiares de sello exclusivamente religioso sobre el trinomio Adán-Henok-Noé, un esquema fijo va monótonamente transmitiendo la edad de cada uno de los diez patriarcas al nacer su primogénito, el número de años en el resto de su vida con una alusión genérica a sus hijos-hijas en ese período y su edad al morir. El número total de años de esa serie cronológica que abarca desde Adán al diluvio es de 1656 en el TM (así también la Vg y Peš), de 1307 en el PtSam y de 2262 en G (2242 en el Cód. Alej. y 2256 en Josefo). En el siguiente cuadro sinóptico, donde se señalan los años correspondientes a los tres momentos subrayados en el

[3] P. Heinisch, *Probleme*... p.158-162; G. Castellino, *Generi letterari in Gen 1-11: Questioni*... p.42-47.
[4] P. Heinisch, *Probleme*... p.163-164; W. Schmidt, *Handbuch der Kulturhistorischen Ethnologie* (1937); A. Scharff, *Die Frühkulturen Aegyptens und Mesopotamiens*: AO (1941); G. Castellino, *Les origines*...: VTSuppl (1957) p.116-136.
[5] J. Plessis, *Babylone*... c.752-754.
[6] S. N. Kramer: JCunSt (1948) 60-68; ANET, p.41-44, y F. Schmidtke, *Urgeschichte der Welt im Sumerischen Mythus*: BBB (1950) p.205-223.
[7] J. Plessis, *Babylone*... c.745-752; P. Heinisch, *Probleme*... p.105-116; C. Schedl, *Geschichte*... I p.180-192.

esquema de la serie cronológica, podrá fácilmente apreciarse el origen de divergencia. A partir de los cien años de diferencia en el nacimiento de Set, la suma total de G, respecto a la fecha del origen de Adán, se va aumentando con otros cien años en el nacimiento de Enos, Cainam, Malaleel, Yared..., Matusalem, y con seis años en el de Noé; por el contrario, la suma total disminuye en el PtSam por los cien años en el nacimiento de Henok, ciento veinte en el de Lamek y ciento veintinueve en el de Noé:

	TM			*PtS*			*G*		
Adán	130	800	930		id.		*230*	*700*	id.
Set	105	807	912		id.		*205*	*707*	id.
Enos	90	815	905		id.		*190*	*715*	id.
Cainam	70	840	910		id.		*170*	*740*	id.
Mahalaleel	65	830	895		id.		*165*	*730*	id.
Yared	162	800	962	*62*	*785*	*847*		id.	
Henok	65	300	365		id.		*165*	*200*	id.
Matusalem	187	782	969	*67*	*653*	*720*		id.	
Lamek	182	595	777	*53*	*600*	*653*	*188*	*585*	*753*
Noé	500	450	950		id.			id.	

Una simple mirada a este cuadro cronológico suscita instintivamente una serie de problemas:

A. *Longevidad de los Patriarcas:* Dios en los principios habría provisto de este modo a la rápida propagación del género humano y a una más fácil y segura transmisión de la revelación divina. Sin embargo, ya la misma diversidad de las tres tradiciones bíblicas en el aspecto cronológico hace pensar, más bien que en una cronología histórica, en una narración basada en principios artificiales y simbólicos, ya insinuados en el mismo número 10 de los patriarcas. Se han propuesto diversas hipótesis para explicar estos principios, como la tendencia a ir disminuyendo los años en el PtSam; la tendencia a alargarlos con un sistemático + 100 en G, buscando mayor armonía con los datos conocidos de la civilización egipcia; la tendencia simbólica y buscada barajando cifras donde el clásico 7 juega un papel decisivo [8]. Ahora bien, si por una parte resulta arriesgado atenerse definitivamente a estos principios, por otra aparece claro que no lo es menos hablar de una realidad cronológicamente histórica, teniendo en cuenta la variedad en los números bíblicos y los datos de la ciencia sobre la edad del hombre. Añádase además el paralelismo que en cuestión de nombres existe entre las genealogías *cainita* de Gén 4 y *setita* de Gén 5:

C	*S*
Adán	Adán
Caín	Set
Henok	Enos
Irad	Cainam
Maviael?	*Mahalaleel?*
Matusael?	Yared
Lamek y sus hijos:	*Henok*
Yabel	*Matusalem?*
Yubal	*Lamek*
Tubal-Caín	Noé

Esquema artificial no de una sola y original genealogía (la de Caín), fundida y reformada más tarde en la de los setitas, sino de una doble línea ge-

[8] L. Arnaldich, *Origen...* p.308-311.

nealógica, diversa en sí y en el fondo originalmente independiente, pero con la parcial comunidad de nombres que el contacto de la vida imponía a veces.

Si con los solos datos bíblicos se abre camino hacia una cronología artificial-simbólica, de su comparación con los datos babilónicos se confirma indudablemente esta dirección [9].

B. *Antigüedad del hombre.* Es un problema íntimamente unido con el anterior y que, considerado a la luz de la ciencia moderna, pone su llamada de interrogación en la supuesta cultura de Gén 4, y exige asimismo en la cronología de Gén 5 un estilo simbólico-artificial. La geología con sus diversos estratos, la paleontología con los fósiles de animales y plantas, la paleantropología con los diversos peculiares tipos en la propagación del hombre, la arqueología con los elementos de las diversas progresivas civilizaciones prehistórica e históricas reclaman un lapso de tiempo mucho mayor (¿50.000, 100.000, 200.000... años?) que el propuesto en Gén 5 y una cultura inferior a la de la época calcolítica que parece reflejar Gén 4 [10].

En la sola diversidad cronológica, hasta ahora inexplicable, entre los tres testigos de la tradición bíblica, los problemas suscitados por las ciencias quedan al margen, una vez que de ella claramente se deduce la presencia en la Biblia de números no bien conservados. De su comparación con las listas babilónicas, se llega suavemente a una cronología bíblica, de por sí artificiosa-simbólica, y enclavada además en un relato del mismo estilo y exclusivamente enfocado hacia la transmisión de una línea teológica, de la elección divina de una rama religiosa en la genealogía central de los setitas. Finalmente, de su comparación con los elementos de la ciencia, el relato genealógico y cultural de Gén 4-5 aparece también como algo artificioso-simbólico: en él la cronología no refleja la larga duración del hombre sobre la tierra desde la creación del mundo hasta el diluvio, y el ambiente de civilización, no obstante la presencia de oscuridades y lagunas en el campo de las ciencias, parece responder a edades posteriores. Siguiendo, por una parte, un estilo artificioso-simbólico, común a toda cronología oriental, y reflejando, por otra, el estadio de civilización más avanzada de su propia época, el hagiógrafo ha pretendido exclusivamente trazar, bajo el influjo de la inspiración divina, el cuadro de las relaciones del hombre con Dios y seguir hasta Noé, el futuro nuevo Adán, la línea de la elección divina. Al margen de la prehistoria y de las ciencias como tales, Dios escogió, del conglomerado inmenso del primitivo vivir humano, una serie de hechos que sirviesen de vehículo a esa finalidad religiosa. Al servicio de la historia de la salvación, historia y técnica humanas se pliegan a las posibilidades de los hagiógrafos y a la psicología primitiva, pero libres de errores bajo el influjo de la inspiración divina [11].

[9] J. DE FRAINE, *De regibus sumericis et de patriarchis biblicis:* VD (1947) 43-53; E. SOLLBERGER, *Sur la chronologie des rois d'Ur et quelques problèmes connexes:* AfO (1954-1955) 10-48; A. POHL, *Babylonische Urkönige und biblische Erzväter:* StdZ (1959-60) 412-422.

[10] MARCOZZI, *La vita e l'uomo* (Milán 1946) p.296-303; ID., *Evoluzione o creazione?* (Milán 1948) p.74-80; ID., *L'uomo nello spazio e nel tempo* (Milán 1953).

[11] P. HEINISCH, *Probleme...* p.109-114; A. POHL, *Babylonische...* l.c.; C. CASTELLINO, *Generi...* p.47-55.

6 [1] Sucedió, cuando los hombres comenzaron a multiplicarse sobre la faz del suelo y les nacieron hijas, [2] que vieron los hijos de Dios que

CAPITULO 6

Parte introductoria en la descripción del diluvio, en cuya tradición actual pueden distinguirse las siguientes secciones:

Introducción remota (1-4) y próxima (5-8) al diluvio universal; en medio de esta universal corrupción (9-13), el justo Noé recibe el mandato divino de construir un arca (14-17); en ella, en virtud del pacto-promesa del Señor, ha de salvarse con su familia y las diversas especies de animales (18-22).

En torno a los v.1-4 se ha suscitado un doble problema: el crítico-literario y el exegético. En el estudio del primero, comúnmente se supone que la sección 1-4 es algo posteriormente añadido por el autor para poner de relieve el progreso incontenible de la maldad de los hombres y preparar el ambiente al diluvio-castigo, pero que en sí aparece sin ligazón con Gén 5 y sin huella alguna en el relato del diluvio; así se explicaría, p.ej., la presencia misteriosa de los *nᵉpilîm* = *gigantes*, propios de una literatura posterior (Núm 13,34; Dt 1,28; 2,10.11.21; 9,2; Jos 15,14, Am 2,9...) [1]. Solución de un problema crítico-literario a la que en último término ha de contribuir la solución del problema exegético tal como aparecerá a lo largo de la exégesis.

1-2 El hagiógrafo recoge el multiplicarse de los hombres, acaso, a través del *ʾădāmā* = *suelo* (setita) y no de *ʾereṣ* = *tierra* (cainita), con alusión más clara a las *hijas* de los setitas, y con ella da entrada al punto básico de la perícopa encerrada en el binomio *bᵉnê ʾĕlōhîm-bᵉnôt hāʾādām* = *hijos de Dios-hijas de los hombres*. Los primeros eligen por mujeres, sin límite en el número, algunas de entre las segundas porque las encontraban *ṭōbōt* = *buenas* = «agradables» (Ex 2,2; Jue 15,2...). Ya desde antiguo la expresión *bᵉnê ʾĕlōhîm*, tan discutida modernamente [2], abrió camino a dos diversas interpretaciones generales, «pro-ángeles» y «anti-ángeles», que el tiempo había de ir enriqueciendo con nuevos matices. Siguiendo la tradición judía extrabíblica de los s.I-II a. C. [3], Filón [4] y Flavio Josefo [5], en el s.I a. C. identificaron a los *hijos de Dios* con los *ángeles*. Con fines apologéticos y en escritos no directamente exegéticos y

[1] E. G. Kraeling, *The significance and Origin of Gen 6,1-4*: JNESt (1947) 192-208; J. Fischer, *Deutung und literarische Art von Gen 6,1-4*: BBB (1950) p.74-85.

[2] H. Junker, *Die biblische Urgeschichte, in ihrer Deutung als Grundlage der alttestamentlichen Offenbarung* (Bonn 1932) p.31-35; Id., *Zur Erklärung von Gen 6,1-4*: B (1935) 205-212; G. E. Closen, *Die Sünde der «Söhne Gottes» in Gen 6-1-4* (Roma 1937); J. Enciso, *Los «hijos de Dios» en Gén 6,1-4*: EstB (1944) 189-227; P. Heinisch, *Probleme...* p.117-122; J. B. Bauer, *Videntes filii Dei filias hominum (Gén 6,2)*: VD (1953) 95-100.

[3] *Libro de Henoc* c.7-8; *Libro de los Jubileos* c.5; *Testamento de los 12 Patriarcas* I 5: MG 2,1044. I. Gomá, *De interpretatione apocryphorum qui «filios Dei» angelos intelligunt*: EstB (1944) 25-54.

[4] *De gigantibus* 6ss; *De somniis* I 133ss; *De plantis* 14ss; *Quaest. in Gen* I 94.

[5] *Antiq.* I 3 1 § 73.

las hijas de los hombres eran hermosas. Se tomaron, pues, mujeres

---

de estilo alegórico, algunos Padres hasta el s.IV siguieron la interpretación judía, y bajo su influjo hablaron también de *ángeles*[6]. Otros Padres, grandes exegetas, refirieron los *hijos de Dios* a los *setitas*[7]. Es la interpretación seguida después por la exégesis cristiana que, frente a la total ausencia de los ángeles, ha señalado en el contexto la exclusiva presencia de los hombres en relación con Yahvé y ha buscado explicar el alcance de la expresión *hijos de Dios* en otros textos (Job 1,6; 2,1; 38,7; Sal 29,1; 89,7; Dan 3,25), por el actual ἄγγελοι τοῦ θεοῦ de G^A y por las variantes *filii magnatum* del Targ, *filii potentium* de Sím y *filii deorum* de Aq. Se ha recurrido a una citación implícita o a un alcance diverso, mitológico, de *ángeles* o *seres divinos* en el texto originalmente extrabíblico, y ortodoxo de *setitas* en el redactor bíblico que posteriormente incorporó a Gén 6 la sección 1-4; se salva así el escollo mitológico, pero con un método un tanto subjetivo, aquí no necesario y hasta quizás peligroso[8]. Así lo suponen los que, teniendo en cuenta, por una parte, la frecuente aplicación del bíblico *hijos de Dios* a los hombres, individuos o colectividad, especialmente relacionados con Dios (p.ej., Ex 4,22 con Os 11,1; Dt 14,1; 2 Re 7,14; Sal 89,28; Is 1,2), y, por otra, esta misma especial relación de la rama de Set en 5,1-4 y a lo largo de todo el capítulo, identifican nuestro *b^enê ᵓĕlōhîm* con los *setitas* y el *b^enôt hāᵓādām* con las *mujeres cainitas*, aunque acaso sin exclusión de las setitas. Ampliando la base de esta posición «anti-ángeles», se ha hablado de *hombres en general* sencillamente o en cuanto, según 5,1, son imagen de Dios, y de *mujeres en general:* se trataría, por lo tanto, de condenar no el matrimonio en sí, sino la concupiscencia y la poligamia sin límites[9]. Reacción común de la exégesis católica «anti-ángeles» ante la acatólica «pro-ángeles» más o menos acentuada[10]. Teniendo en cuenta el ambiente de «falta de freno-poligamia» en el contexto de 6,1-3, la identificación de *b^enê ᵓĕlōhîm = hombres* en especial relación con Dios en muchos textos bíblicos, la traducción *hijos de los poderosos...* de Targ y Sím, comparada con el *hijos del Poderoso* (Ecli 16,7), el *hijo primogénito, el más excelso...*, aplicado por Dios a David (Sal 89,26-27), y el marcado contexto de divina elección-exclusión setita-cainita de 4-5, parece deducirse que el hagiógrafo incluía en primer término los *setitas* en su *b^enê ᵓĕlōhîm* y los *cainitas* en su *b^enôt hāᵓādām*. Viendo, pues, «los setitas que las cainitas eran hermosas», se decidieron a desposarlas sin tener en cuenta ni la

6 S. JUSTINO: MG 6,452; TACIANO: MG 6,830 (dudoso); ATENÁGORAS: MG 6,915; S. IRENEO: MG 7,1016.1092; CL. ALEJANDRINO 8,575.1861; S. METODIO: MG 18,293; EUSEBIO CES.: MG 21,321; S. CIPRIANO: ML 4 453.480; S. AMBROSIO: ML 14,366. Duda ORÍGENES: MG 11,1268 y no se pronuncia S. JERÓNIMO: ML 23,966-967.

7 S. J. CRISÓSTOMO: MG 53,187.190; S. CIRILO ALEJ.: MG 69,54-55; 76,953; TEODORETO: MG 80,148; S. AGUSTÍN: ML 34,549; 41,468-471.

8 J. W. ROTHSTEIN, *Die Bedeutung von Gen 6,1-4 in der gegenwärtigen Genesis:* Fs. BUDDE, p.151-157; J. FISCHER, *Deutung...* p.74-85; A. CLAMER, *Genèse...* p.175-177; L. ARNALDICH, *El origen...* p.329-338.

9 H. JUNKER, *Das Buch Genesis* (Würzburg [2] 1955) p.40-42.

10 G. VON RAD *Das erste...* p.93, ratifica el binomio *b^enê 'ĕlōhîm = seres celestes.*

entre todas las que habían escogido. 3 Dijo entonces el Señor: «No
permanecerá mi espíritu para siempre en el hombre, porque él es
carne. Serán, pues, sus días ciento veinte años». 4 Había gigantes en la
tierra en aquellos días, y también después, cuando vinieron los hijos
de Dios hacia las hijas de los hombres y ellas les daban hijos. Son éstos
los héroes que fueron desde la antigüedad hombres de renombre.
5 Vio, pues, el Señor que era grande la maldad del hombre sobre

---

monogamia ni la separación establecida por Dios entre la descendencia «cainita», arrojada por Dios a la *tierra* = *ʾereṣ*, y la «setita», moradora por elección divina en la *tierra* = *ʾădāmā*.

3 *Por ser bāśār* = *carne*, es decir, frágil y caduco por naturaleza, el hombre camina inflexiblemente a la muerte. Más lejana hasta entonces, Dios se la anuncia ahora cercana al hombre prevaricador de antes del diluvio (sobre el postdiluviano, 11,10-32): su duración será de ciento veinte años. Tope nuevo en la vida antediluviana, provocado por la corrupción, con un lapso de tiempo más o menos largo que se concede al hombre-carne-fragilidad, para enmienda de su vida ante la predicación de Noé (Sab 11,24; 2 Pe 2,5). Pasado este período, destruirá al hombre de entonces: cuadro de castigo con una pincelada de favor [11].

4 Con la teoría de una glosa posterior aplicada a toda la sección 1-4, o la menos radical que reduce esa glosa al v.4, las dificultades suscitadas etimológica y literariamente por la presencia de los *gigantes* desaparecen del todo. Probabilidad, mayor o menor, pero que deja en pie la posibilidad de un texto originalmente auténtico. En este caso, se afirma la existencia, ya anteriormente al diluvio, de los *nᵉpilîm* (¿de *nāpal* = *caer* o, según Aq y Sím, *hacer caer?*) descritos (a no ser que se distinga los *hannᵉpilîm* = *gigantes* de los *haggibbōrîm*) como *haggibbōrîm* = *héroes*, poderosos y de grande estatura (¿de *fîl* = *elefante?*), famosos desde antiguo y famosos después. Aunque mencionados junto a los matrimonios de los hijos de Dios con las hijas de los hombres, el texto sólo obliga a considerarlos como contemporáneos de tales matrimonios y no necesariamente como fruto de ellos: para esto último habría que recurrir al poco probable *nepel* = *aborto* como fruto de esos matrimonios, a la posible supresión del *y también después* y al problemático traslado del v.4 después del v.2. Puede afirmarse como ajena al relato esta relación de descendencia entre los «gigantes» y la unión «hijos de Dios-hijas de los hombres», y, por lo mismo, explicarse su presencia, sin huella alguna de mitología [12].

5-8 La sección 5-8 puede considerarse como introducción próxima [13]. Una maldad sin límites por su intensidad y por su extensión

[11] N. H. Tur-Sinai, *The Riddle of Gen 6,1-4:* ExpT (1960) 348-350, propone el cambio de *lōʾ yādôn rûhî* = *no permanecerá mi espíritu* en *lōʾ yādûr Nōaḥ* = *no habitará Noé.* De este modo cree resuelto el corte que en el relato de la vida de Noé supondría Gén 6,1-4. Con otros muchos (así ya S. Crisóstomo, S. Efrén, S. Jerónimo, S. Agustín) entiende los «ciento veinte años» no de la «duración de la vida del hombre», sino del tiempo que ha de transcurrir «hasta el diluvio decretado por Dios».

[12] G. von Rad, *Das erste...* p.94; C. A. Simpson: IB I (1952) 533-535.

[13] E. Dhorme I p.19.

la tierra y que todos los planes que maquinaba su corazón no eran sino de continuo malos. [6] Se arrepintió entonces el Señor de haber hecho al hombre sobre la tierra y se dolió en su corazón. [7] Dijo el Señor: «Voy a raer al hombre que creé de sobre la haz del suelo, desde el hombre hasta las bestias, hasta los reptiles y hasta las aves del cielo, porque estoy arrepentido de haberlos hecho». [8] Pero Noé encontró gracia a los ojos del Señor.

[9] Esta es la historia de Noé. Noé fue hombre justo, íntegro entre sus contemporáneos: Noé caminó con Dios. [10] Engendró Noé tres hijos: Sem, Cam y Jafet. [11] Pero la tierra se corrompió delante de Dios y se llenó la tierra de violencia. [12] Miró Dios la tierra, y he aquí que

---

dominaba el *corazón* = *lēb*, «inteligencia y voluntad», del hombre, de los cainitas y setitas de Gén 4-5. Malicia interna que Dios ve y que incontenible se desborda al exterior a través del fratricidio de Caín, la crueldad y poligamia de Lamek, el materialismo de los cainitas, la pasión y poligamia de los setitas. El cuadro de la creación ha cambiado y Yahvé, como desilusionado ante la obra-corona de su creación, se arrepiente de haber creado. Estilo antropomórfico en el arrepentimiento (Ex 32,14; Jer 18,7-8; 26,3.13; Jl 2,13; Jon 3,10 ...) y aflicción de Dios, que, como forzado por la maldad del hombre, recurre a la justicia, pero dejando un resquicio a su bondad. Con expresión que ha de hacerse clásica para significar la bondad-favores divinos [14], afirma el hagiógrafo: *Noé*, el consolador prometido de cara a los trabajos que han de afligir a la humanidad (5,29), *halló gracia a los ojos de Yahvé*, porque era justo (6,9; 7,1).

9-12 Ahora, con el relato de 6,9-12, se reanuda y completa la narración sobre Noé-hijos de 5,28-32: de esto no se sigue necesariamente la unión inmediata original, perturbada más tarde por la inclusión de otra fuente, de ambos pasajes. Entra en escena como personaje de primera línea el *justo Noé* como tal insinuado en el *Noé consolador* de 5,29, y en el *Noé agradable a los ojos de Yahvé* del v.8. Breve alusión a su genealogía-descendencia material como en 5,32, para detenerse en la *genealogía-historia* de un *Noé*, excepción en el cuadro de la humanidad de entonces, *ṣaddîq* = *justo* (7,1), *tāmîm* = *perfecto*, irreprochable e íntegro en su conducta moral a los ojos de Dios, como ritualmente lo habían de ser las víctimas destinadas al sacrificio (Ex 12,5; Lev 1,3...): de este modo, como un día Henok (5,22.24), *caminaba en compañía de Dios*, en íntima comunión con él. Genealogía-historia espiritual, extraña y admirable, que encontró eco en la tradición bíblica de un Noé justo y perfecto, precio de rescate y mediador (Ecli 46,17-19), modelo de fe y heredero de justicia (Heb 11,7), pregonero de la justicia y unido al Arca-Bautismo (1 Pe 3,19-21; 2 Pe 2,5) [15]. Contraste entre la santidad de Noé y la corrupción del resto de la *tierra* que, alejada de Dios por el pecado, vive un estilo bárbaro de *ḥāmās*-ἀδικία = *injusticia* con estilo de *brutal violencia* del fuerte contra el débil. Estado de corrupción universal

[14] F. Asensio, *Misericordia et veritas* (Roma 1949) p.81-83.
[15] F. Asensio, *Jesucristo: Profecía...* p.21-25.

estaba corrompida, porque toda carne había corrompido su camino sobre la tierra.
13 Dijo Dios a Noé: Ha llegado a mi presencia el fin de toda carne, porque llena está la tierra de violencia a causa de ellos; he aquí, pues, que los voy a destruir con la tierra.
14 Hazte un arca de madera resinosa; a compartimientos harás el arca; por dentro y por fuera la asfaltarás de asfalto.
15 He aquí cómo deberás hacerla: largura del arca, trescientos codos; cincuenta codos su anchura y treinta codos su altura.
16 Un ventanal harás al arca, rematándola un codo por arriba y colocando en su flanco la puerta del arca. Harás plantas bajas, segundas y terceras.
17 Pues he aquí que yo voy a hacer venir el diluvio,

---

con que *kol bāśār* = *todo el género humano* había corrompido las normas de vida religioso-moral. Visión divina de esta universal perversión humana, como en los v.5-6, pero ahora en contraste con la justicia de Noé, más en relieve que en el v.8: elementos nuevos que permiten ver en 9-12 no una mera repetición y suscitan la duda sobre la existencia necesaria de dos fuentes, diversas.

13-17 *Dios* = *ʾElōhîm* declara a Noé su decisión. El hombre, con la *corrupción-perversión (šāḥat)* de sus caminos sobre la tierra, había *corrompido-pervertido (šāḥat)* esa misma tierra; Dios responde con el decreto de *corrupción-destrucción (šāḥat)* del hombre y de la tierra que de su inicial y absoluto *ṭôb* = *bien* (1,31) pasa al actual *ḥāmās* = *violencia* por el proceder humano. El justo Noé ha sido una excepción en el campo de la universal *ḥāmās* = *violencia* y lo será igualmente en el ambiente de la total *šāḥat* = *destrucción* por medio del *arca* = *tēbā*. Es éste un término de origen incierto (¿originalmente hebreo?, ¿derivado del egip. *teb* = *cofre*, del etióp. *tebah* = *cesta*, del asir. *tebita* = *nave?*; véase el *elippu* = *nave* del relato babilónico sobre el diluvio) que sólo se repite en el doble *tēbā*-θίβις-*fiscella* = *cestilla*, donde se salva el niño Moisés (Ex 2, 3-5), y que G-Vg traducen aquí por κιβωτός = *arca*, como en el caso de *ʾārôn* = *arca de la alianza* (Ex 25,10-22). *Arca-nave* de refugio, construida con *maderas de gōper*, término *hapax*, de significación incierta (¿relación con el griego κυπάριστος = *ciprés?)*, que G-Vg traducen τετραγώνων = *cuadradas* y *levigatis-alisadas...*, respectivamente, y que parece referirse a maderas de algún árbol abundante en pez y resina. Primero entre los detalles de construcción del arca, es que ha de estar dividida en diversos *vanos* = *qinnîm*, en pequeños *compartimentos* (G, νοσσίας; Vg, *mansiunculas)* o edificada con *cañas-juncos* [16] y asegurada contra cualquier infiltración de agua con una capa doble, *por dentro y por fuera*, de *kōper* = *betún* o *pez*. Término *hapax*, que en otros textos (11,3; 14,10) tiene su equivalente en *ḥēmār* = *betún*, pero que en este caso recuerda al asir. *kupru* del relato babilónico. Las dimensiones (alrededor de 150 metros de largo, 25 de ancho y 15 de alto) miran a la seguridad y relativa comodidad de la gran multitud de seres vivos que han de entrar en ella. A esto mira también el resto de los detalles, oscu-

[16] E. Ullendorff, *The Construction of Noah' Ark:* VT (1954) 45-96.

las aguas sobre la tierra, para destruir toda carne en quien haya soplo de vida debajo de los cielos: todo lo que hay sobre la tierra perecerá.
18 Pero contigo quiero establecer mi pacto: entrarás, pues, tú en el arca y contigo tus hijos, tu mujer y las mujeres de tus hijos. 19 Y de todo ser vivo, de toda carne, introducirás dos de cada clase para que contigo queden con vida: serán macho y hembra. 20 De las aves según su especie, de las bestias según su especie, de todos los reptiles del suelo según su especie. Dos de todos vendrán contigo para que queden con vida. 21 En cuanto a ti, resérvate de toda clase de alimento comestible, aprovisiónate, y a ti y a ellos sirva de comida». 22 E hizo Noé según todo lo que le había ordenado Dios: así hizo.

---

ros algunos en sus últimos matices: la *ṣōhar* = *abertura (hapax*, en singular, pero frecuente su dual *ṣohŏrayim* = *mediodía)* para la luz y el aire, o *techo*[17] *(parte posterior*, si se le relaciona con el árab. *ṣaharu* o el acád. *ṣeru)*; remate-cubierta del techo, o capacidad del hueco de luz, con la medida de altura de un *codo* (alrededor de medio metro); puerta lateral de entrada al arca y tres pisos. Medidas de seguridad necesarias ante *hammabbûl* = *el diluvio* (único en su género).

18-22 Por vez primera se habla de un *berît* = *pacto* que Dios *establece* = *qûm* con el hombre. *Berît*: sobre su etimología se ha conjeturado mucho *(brh* = *comer* como el asir. *barû*; *brh* = *atar* como el asir. *bîrtu, bîrîtu*; *bārā'* = *cortar*; *bārā* = *elegir*; árab. *beraat* = *edicto)*[18], pero de cuya significación de contrato obligatorio no puede dudarse[19]. Si en otros textos bíblicos (Ex 24,4-8; Lev 26,3-45; Dt 33,9; 2 Sam 7,12-16) el *berît* de Dios con el hombre puede considerarse como pacto bilateral por los elementos en él contenidos de una doble obligación, en nuestro caso se trata más bien de un «pacto-promesa» divino que el hombre acepta. En virtud de este «pacto-promesa», Noé, su mujer, sus hijos y las mujeres de sus hijos se salvarán del diluvio entrando en el arca, y con ellos un par, macho y hembra, de cada una de las especies de animales que habitaban en la región de Noé.

CAPITULO 7

Se desarrolla en torno al punto central de la sección la descripción del diluvio. Con una serie de cambios y divisiones, la «teoría de las fuentes» la encaja dentro de Gén 6-8, de esta manera hipotética:

Tradición J, con su prólogo al diluvio (6,5-8), tras una breve exposición de los precedentes (6,1-4), su relato sobre el diluvio (7,1-5. 7.16b.8-10.12.17b.22-23; 8,6a.2b.3a.6b.8-12.13b.20) y su epílogo al diluvio (8,20-22).

17 J. F. ARMSTRONG, *A Critical Note on Gen 6,16a*: VT (1960) 328-335.
18 KOEHLER-B., P. VAN IMSCHOOT, *L'Alliance dans l'A. T.*: NRTh (1952) 785-805.
19 J. VAN DER PLOEG, *Old Testament Signs*: Scrip. (1956) 33-44; G. E. MENDENHALL, *Covenant Forms in Israelite Tradition*: BArch (1954) 50-76; O. GARCÍA DE LA FUENTE, *Los contratos en el A. T. comparados con los de Egipto, Asiria y Babilonia*: EstB (1955) 223-254.

7 **1 Dijo el Señor a Noé: «Entra tú y toda tu casa en el arca, porque**
yo te he visto justo delante de mí en esta generación. 2 De todas las
bestias puras te tomarás siete y siete, un macho y su hembra; y de
todas las bestias que no son puras, dos, un macho y su hembra. 3 Tam-
bién de las aves del cielo, siete y siete, un macho y una hembra, para
que siga viviendo la raza sobre la haz de toda la tierra. 4 Porque todavía
siete días, y yo haré llover sobre la tierra por cuarenta días y cuarenta

---

Tradición P, con su relato sobre el diluvio (6,9-22; 7,6.11.13-16a.17a.18-21.24; 8,1.2a.3b.4.5.7.13a.15-19).

El contenido del actual c.7 puede dividirse en tres partes: Noé prepara el arca, entra en ella y comienza el diluvio (1-10); descripción de la entrada y primeros detalles del diluvio (11-16); descripción del diluvio y sus efectos (17-22).

1-5 En esta sección (atribuida a *J*) se insinúan o repiten ideas de 6,9-22 (que se atribuye a *P*), en tal modo que puede hablarse de secciones sustancialmente paralelas; ello facilita el recurso a un caso concreto de la teoría de los «duplicados». Nótense con todo las diferencias con que en la segunda sección se determinan algunas facetas de la primera y que pudieran insinuar la posible existencia de un solo relato en progresiva fijación de detalles. Una breve insinuación al *Justo Noé*, como síntesis de su retrato moral más completo en Gén 6,9; por el contrario, una alusión directa a esa justicia, como causa de la futura salvación, completa con un nuevo elemento la conexión implícita de justicia-salvación insinuada en 6,9-22. Con un expreso y urgente *entra*..., que supone el diluvio ya en puertas, determina Dios el genérico *entrarás*... (6,18) bajo una perspectiva un tanto lejana del diluvio [1].

Un nuevo elemento, paso adelante de 6,19-20 o indicio de una tradición diversa, nos lo ofrece la prescripción divina sobre los animales que han de entrar en el arca: al *šᵉnayim* = *dos* o *un par de todos los seres vivos* = *hāḥay* y de *toda carne* = *bāśār* (6,19), especificado a continuación por el *šᵉnayim* = *par* de *ʿôp* = *aves*, de toda *bᵉhēmā* = *bestia* y de todo *remeś* = *reptil* (6,20), se añade el *šibʿā šibʿā* = *siete y siete* escogidos por parejas (*ʾîš wᵉʾištô* = *macho* y *hembra*) de entre todas las bestias *puras* = *ṭāhôr* y de entre todas las aves, también por parejas (*zākār ûnᵉqēbā* = *macho y hembra*), pero sin el clásico elemento *šᵉnayim*.

Esta omisión del masor. *šᵉnayim* = *par*, junto con el cambio del doble *ʾîš-wᵉištô* (v.2) en *zākār ûnᵉqēbā* (v.3), ha hecho pensar que el v.3 es una glosa de *J* bajo el influjo de *P* (véase 1,27). Con ello, se desvalorizan dos elementos: el triple *zākār ûnᵉqēbā*-(ἄρσεν καὶ θῆλυ = *macho y hembra* del PtSam y G) y el *šᵉnayim šᵉnayim* = *dos y dos* (también ἄρσεν καὶ θῆλυ = *macho y hembra*) con que, introduciendo las aves *no puras*, se completa en el G el v.3.

1 B. Jacob, *Die biblische Sündfluterzählung. Ihre literarische Einheit* (Berlín 1930); J. Enciso, *El duplicado de la narración del diluvio* (Vitoria 1935); J. Plessis, *Babylone*... col.754-756; K. Fruehstorfer, *Die noachische Sintflut (Gén 6-9)* (Linz 1946); E. G. Kraeling, *The Earliest Hebrew Flood Story*: JBLit (1947) 279-293; P. Heinisch, *Probleme*... p.122-129; L. Arnaldich, *El origen*... p.343-357.

noches, y borraré de sobre la haz de la tierra todos los seres que he
hecho». 5 E hizo Noé según todo lo que le había ordenado el Señor.
6 Tenía Noé seiscientos años cuando tuvo lugar el diluvio, aguas sobre la tierra. 7 Entró, pues, Noé en el arca y con él sus hijos, su mujer y
las mujeres de sus hijos, a la vista de las aguas del diluvio. 8 De las
bestias puras y de las bestias que no son puras, de las aves y de todos* los que se arrastraban sobre el suelo 9 vinieron hacia Noé al
arca dos y dos, macho y hembra, conforme había ordenado Dios a
Noé. 10 Y al llegar el séptimo día, las aguas del diluvio vinieron sobre
la tierra.
11 En el año seiscientos de la vida de Noé, en el mes segundo, en
el día diecisiete del mes, en aquel día, se rajaron todos los manantiales
del gran abismo y las compuertas del cielo se abrieron. 12 Y hubo
aguacero sobre la tierra cuarenta días y cuarenta noches. 13 En aquel
mismo día entró Noé, lo mismo que Sem, Cam y Jafet, hijos de Noé;

También la distinción (ausente de Gén 6) entre animales *puros* en orden al sacrificio y al alimento del hombre (Lev 11; Dt 14, 3-20...) y *no puros* ha hecho pensar en elementos encontrados como provenientes de tradiciones diversas: de ellas, la tradición *J* conocería la distinción, mientras la *P* la desconocería.

Sólo dos observaciones: ¿esa repetición de elementos, resumidos o especificados, exige necesariamente una tradición duplicada? ¿En nuestra sección es tan seguro el doble *Yahweh* (v.1 y 5) del TM frente al *Yahweh ʾElōhîm*-κύριος ὁ θεὸς = *el Señor Dios* de G (v.1 y 5), el *ʾElōhîm* de dos manuscritos hebreos, del PtSam y la Peš (v.1)? Es cierto que el paralelismo con Gén 6 sigue a través del *lᵉḥayyôt* = *para que se siga viviendo* (6,19.20; 7,3), pero con el elemento nuevo *zeraʿ* = *raza*. Como elementos nuevos aparecen también otros dos: el poco frecuente (aquí y en 7,23; Dt 11,6) y más genérico *hayqûm* = *ser*, doble sustituto del *bāśār* = *carne*, *bāśār* = *en quien haya*, *rûaḥ ḥayyîm* = *aliento de vida* (6,13.17), y la inclusión de un plazo de *siete días*, reales o como símbolo de un corto período, antes de un diluvio-inundación de la tierra que barrerá de ella todos los seres vivos. Y, colofón común, la obediencia de Noé a lo mandado por *ʾElōhîm* (6,22) o *Yahweh* (7,5: en G *Yahweh ʾElōhîm)* [2].

6-10 Especie de introducción-síntesis (6,17-20; 7,2-3) al diluvio, que se desencadena el año 600 de Noé y al final del plazo de siete días.

11-16 Sección con datos precisos sobre el comienzo del diluvio y su duración, sobre la entrada en el arca. Datos conocidos que se repiten, pero encuadrados en el marco nuevo de un diluvio en actividad: el futuro anterior (v.4) *haré llover* se actualiza en el doblemente gráfico *se rajaron todos los manantiales del gran tᵉhôm* = *abismo* o depósito de las aguas inferiores (1,2.6-10), y se abrieron

*8 *de todos, mikkol:* con PtSam G Peš Vg; *kol, todo:* TM.

2 Sobre la división de las fuentes, a base de los diversos nombres divinos, cf. N. H. Tur-Sinai, *Jhwh Elohim in der Paradies-Erzählung:* VT (1961) 94-99: en el estudio se considera *Yahweh* como nombre propio, mientras *'Elohîm* sería el determinativo que, en el texto primitivo, debería fijar la lectura del primero (p.99).

la mujer de Noé y las tres mujeres de sus hijos con ellos* en el
arca, [14] ellos y todos los animales según su especie, todas las bestias
según su especie, todos los reptiles que se arrastran sobre la tierra
según su especie, todas las aves según su especie, todo pájaro*,
todo alado. [15] Llegaron, pues, hasta Noé al arca, dos a dos, de toda
la carne en quien había aliento de vida, [16] y los que entraron, un ma-
cho y una hembra de toda carne, entraron según lo que Dios le había
ordenado; entonces el Señor cerró la puerta detrás de él.
[17] Fue, pues, el diluvio cuarenta días sobre la tierra: crecieron las
aguas y alzaron el arca, y ésta se elevó de sobre la tierra. [18] Aumenta-
ron las aguas, crecieron en gran manera sobre la tierra y caminaba el
arca sobre la superficie de las aguas. [19] Las aguas prevalecieron en
grandísima manera sobre la tierra y fueron cubiertos todos los altos
montes que hay bajo todo el cielo. [20] Quince codos de altura aumenta-
ron las aguas y quedaron cubiertos los montes. [21] Murió toda carne
que se movía sobre la tierra: aves, bestias, animales y todo reptil que
se arrastraba sobre la tierra, así como todo hombre. [22] Todo lo que
tenía aliento de espíritu* de vida en sus narices, de todo lo que existía
sobre la seca, murió. [23] Fueron así exterminados* todos los seres
que había sobre la faz del suelo, desde el hombre hasta las bestias,

---

las compuertas o *ventanas* = *ʾărubbōt del cielo* o depósito de las aguas superiores (1,6-10). Empezó, pues, a invadir la tierra una como *lluvia* de invierno = *gešem*, violenta y constante (1 Re 17, 7.14; 18,41.44-45...), extraordinaria por la intensidad y la duración. Ha llegado el día del diluvio, y *en ese mismo día* = *b*^{eʿ}*eṣem hayyôm hazzeh* (a la letra, *en el hueso* o *substancia de ese día:* 17,23.26; Ex 12,17.41.51...; Lev 23,14...) Noé entra definitivamente en el arca bajo la mirada providente del Señor, que en ella va a salvarlos.

17-24 Iniciado el diluvio, se describen sus características y efectos. Estilo redundante y repetición de ideas insinuadas o expresadas anteriormente; son dos elementos que pueden ser indicio de diversas fuentes yuxtapuestas, y pueden igualmente serlo de una descripción que va, poco a poco y según un plan literario estudiado, completando y añadiendo datos. Se habla de su duración de *cuarenta días* (v.17: *cuarenta días y cuarenta noches* en G, como en v.12), de su intensidad, vehemencia y abundancia hasta cubrir la *tierra seca* = *ḥārābā* y elevarse *quince codos* sobre *los montes más altos;* de su universalidad (¿absoluta?, ¿relativa?), que alcanza cuanto existe *bajo el cielo;* de su efecto (¿absoluto?, ¿relativo?) exterminador sobre *todo ser vivo* existente en *la seca* = *ḥārābā* (v.18-23: compárense con 6,17); de su permanencia sobre la tierra durante *ciento cincuenta días* (v.24), sumados a los cuarenta días de la caída del agua (v.11-12,17) los ciento diez de la total sumersión de la tierra. Pasados estos ciento cincuenta días, las aguas comenzaron a decrecer (8,3), hasta que, después de otros ciento setenta y cinco, definitivamente dejaron libre la tierra (8,13), y, después de otros cincuenta y siete, seca la tierra (8,14), pudo de nuevo

*13 *con ellos:* G Peš leen *ʾittô, con él.*
*14 *todo pájaro, todo alado:* con G TargPal.
*22 *de espíritu:* omiten G Vg.

hasta los reptiles y hasta las aves del cielo, y fueron exterminados
de la tierra; quedó sólo Noé y los que con él estaban en el arca. [24] Pre-
valecieron las aguas sobre la tierra ciento cincuenta días.

8 [1] Se acordó entonces Dios de Noé, de todos los animales y de
todas las bestias* que estaban con él en el arca, e hizo pasar Dios
un viento sobre la tierra y decrecieron las aguas. [2] Se cerraron, pues,
los manantiales del abismo y las compuertas del cielo y fue contenido
el aguacero del cielo. [3] Fueron retirándose las aguas de sobre la tierra,
yendo y viniendo, y comenzaron las aguas a decrecer al cabo de
ciento cincuenta días. [4] Se posó el arca en el mes séptimo, en el deci-
moseptimo día del mes, sobre los montes de Ararat. [5] Las aguas fueron
decreciendo hasta el décimo mes, y al décimo, el primero del mes,
aparecieron las cumbres de los montes.
[6] Al cabo de cuarenta días abrió Noé la ventana del arca que había

---

ser habitada (8,16-19). ¿Son, por lo mismo, estos datos irreconciliables con los cuarenta días y cuarenta noches de 7,12 en modo que por ellos haya de hablarse necesariamente de tradición P y de tradición J?

CAPITULO 8

Noé manda sucesivamente fuera del arca al cuervo y las palomas (6-14); fuera ya del arca, Noé ofrece un sacrificio agradable a *Yahvé*, quien promete no enviar sobre la tierra otro diluvio universal (15-22).

1-5 Sobre la línea de salvación, insinuada desde la primera aparición de «Noé el consolador» (5,29) y «el justo» (6,8) y recalcada a lo largo de Gén 7 (7,1-4...), Dios, al final del diluvio, *se acuerda* de Noé. Recuerdo divino de benevolencia-favor, tan característico del bíblico *zākar* = *acordarse*, que en este caso se concreta en el cese de la inundación y en un extraordinario *viento* = *rûaḥ* que Dios envía (Ex 14,21): con él poco a poco se hace bajar el nivel de las aguas. De este modo, el arca toma tierra en la parte más elevada (alrededor de 5.300 metros) de la cadena montañosa de Ararat, en la Armenia Mayor, al NO. del lago de Van. Así se deduce del asir. *Urarṭu* = *Armenia*, aunque, apoyados en el *Ararat-Kardu* del Targ Onk, PtSam y Peš, y en el *Niṣir* del diluvio en la epopeya de Gilgameš, hablan algunos del *Kurdistan* (al N. de Asiria y Mesopotamia), que entonces, sin embargo, formaría parte de la Armenia.

6-14 La providencia especial de Dios interviene de un modo decisivo a través de todo el relato del diluvio, pero sin excluir, antes suponiendo y aun exigiendo, la cooperación de Noé. Cooperación moral del justo Noé y cooperación material: primero construye el arca y prepara el aprovisionamiento necesario; ahora, finalizados los

*23 *fueron exterminados, wayimmāḥ:* con Kittel.
*1 *las bestias:* Peš añade *las aves;* G, *las aves y los reptiles.*

**hecho 7 y soltó el cuervo. Salió éste, yendo y volviendo* hasta que
se secaron las aguas de sobre la tierra. 8 Soltó después de junto a sí
la paloma, para ver si habían disminuido las aguas de sobre la super-
ficie del suelo; 9 pero no encontró la paloma donde posar la planta de
su pie y volvió hacia él al arca, porque estaban las aguas sobre la su-
perficie de toda la tierra. Alargó, pues, su mano, la tomó y la retiró ha-
cia sí al arca. 10 Esperó aún otros siete días, y de nuevo soltó la paloma
fuera del arca. 11 Volvió hacia él al tiempo de la tarde, y he aquí que
había en su pico una hoja verde de olivo. Conoció entonces Noé que
las aguas habían disminuido de sobre la tierra. 12 Esperó, pues, aún
otros siete días, y soltó la paloma, que ya no volvió más hacia él.**

**13 En el año seiscientos uno*, en el día primero, en el primer
mes, se secaron las aguas de sobre la tierra. Noé apartó entonces la
cubierta del arca y miró; y he aquí que estaba seca la superficie del
suelo. 14 Y en el segundo mes, en el día veintisiete del mes, la tierra
estaba enjuta.**

**15 Habló Dios a Noé, diciendo: 16 «Sal del arca tú, tu mujer, tus
hijos y las mujeres de tus hijos contigo. 17 Haz salir contigo todos los
animales que están contigo de toda carne en aves, en bestias y en todos
los reptiles que se arrastran sobre la tierra: que hormigueen sobre la
tierra, sean prolíficos y se multipliquen sobre la tierra». 18 Salió, pues,
Noé y con él sus hijos, su mujer y las mujeres de sus hijos. 19 Tam-
bién* todos los animales, todas las aves y todos los reptiles que se
arrastran sobre la tierra; según sus familias salieron del arca.**

---

cuarenta días del diluvio (7,4.12), y queriendo garantizar su salida del arca, suelta primero un cuervo; a continuación, una paloma; más tarde, otra, y por fin, una tercera.

Siete días hay entre la vuelta de la primera paloma y la suelta de la segunda. Otros *siete días* entre la vuelta de la segunda paloma con su ramo de olivo y la suelta de la tercera, que no vuelve. Siete días reales o simbólicos [1]. Noé, el año 601 de su vida, en el día primero del primer mes, levanta el techo del arca: la tierra había quedado completamente seca el día veintisiete del segundo mes del año 601 de la vida de Noé, o sea después de un entero año solar o de un año lunar más once días (7,11).

15-19 Con el fin del diluvio y la intervención de *Dios* = *'Elōhîm*, recuerdo de la acción creadora de Gén 1, se le abre al mundo el camino hacia una nueva era en torno a la persona de Noé, el nuevo Adán, el justo de 601 años. Decidido a salir del arca, Noé espera para realizarlo el mandato divino: con él salen los suyos y los animales (enumeración detallada como en 6,17.19-20; 7,9.13-16). Sobre estos últimos (para el hombre 9,1) cae, como en 1,22, la bendición divina para que de nuevo *hormigueen* = *šāraṣ* en número sin límites, *sean prolíficos* = *pārā* y *se multipliquen* = *rābā* sobre la tierra según sus diversas *familias* o especies (*mišpāḥā* = *familia* sustituye al clásico *mîn* = *especie*).

*7 *y volviendo*; G Peš mss Vg: *welō'*, *y no volvió.*
*13 *seiscientos uno*: por paralelismo con 7,11 y G algunos añaden *de la vida de Noé.*
*19 *también... la tierra*: orden de G, distinto de TM.

1 M. V. David, *L'épisode des oiseaux dans les récits du Déluge*: VT (1957) 189-190.

20 Edificó entonces Noé un altar al Señor, tomó de todas las bestias
puras y de todas las aves puras e hizo subir holocaustos sobre el altar.
21 Aspiró el Señor el olor de aplacamiento, y dijo el Señor en su cora-
zón: «No volveré ya a maldecir el suelo por causa del hombre, porque
el instinto del corazón del hombre es malo desde su juventud, y no
volveré ya a herir a todo viviente como he hecho:

22 «Durante todos los días de la tierra,
sementera y siega, frío y calor,
verano e invierno, día y noche
no cesarán».

9 1 Bendijo entonces Dios a Noé y a sus hijos, diciéndoles: «Sed pro-
líficos y multiplicaos, llenad la tierra. 2 Que el temor y terror hacia
vosotros sea sobre todos los animales de la tierra y sobre todas las aves

---

20-22 Noé ve en su salvación la mano de *Yahweh* y, creatura frente al Creador, reconoce interiormente su dominio supremo y exteriormente lo proclama: edificando un *altar* = *mizbeaḥ* o ara sacrifical en honor de *Yahweh* y *haciendo subir* (Hi *ʿlh)* hasta él desde el altar el olor agradable de sus holocaustos = *ʿōlōt (ʿōlā* = *lo que sube*, del altar hasta el cielo: véase *ʿālā* = *subir)*, de los animales puros ofrecidos en sacrificio. Oblación del justo Noé, cuya plena aceptación por parte de Yahvé viene expresada con un antropomorfismo sin las estridencias del materialismo craso del relato babilónico: *Aspiró* = *yāraḥ Yahvé el olor* [= *rêaḥ*] *suave* [= *nîḥōaḥ*]. Y aplacado y como aquietado *(nîḥōaḥ* de *nûaḥ* = *descansar)* con estos sacrificios agradables (éste es el significado del metafórico *rēaḥ nîḥōaḥ* = *olor suave*: Lev 1,9.13.17; 2,9...) por el hecho de ser ofrecidos por el justo Noé, *dice Yahvé en su corazón*, es decir, expresa una decisión que por nada ha de cambiar: *No volveré a maldecir otra vez al suelo* con aquella eficaz maldición de total destrucción, que *por causa del hombre* ha alcanzado a todo ser vivo [2].

CAPITULO 9

La línea de salvación, iniciada en Gén 8 y paralela en tantos puntos a la línea de la creación de Gén 1, recibe en Gén 9, también bajo el signo hipotético de dos diversas tradiciones entrelazadas (*P* v.1-17.28-29; *J* v.18-27), los últimos toques: bendición de Noé-nuevo Adán flanqueada por diversos preceptos divinos (1-7); pacto de *ʾElōhîm* con Noé y sus descendientes, sellado con el arco en el cielo (8-17), notas biográficas sobre Noé el viñador y sobre sus hijos con un episodio que da ocasión a la bendición-maldición sobre los hijos (18-27); muerte de Noé (28-29).

1-7 Se inicia la restauración de la armonía propia del período de la creación, pero no en su totalidad. La bendición divina del hombre en la persona de Noé-nuevo Adán, repitiendo expresiones de

2 R. Rendtorff, *Gen 8,21 und die Urgeschichte des Jahwisten*: KerD (1961) 69-78.

del cielo*; con todo cuanto se arrastra en el suelo y con todos los peces del mar quedan puestos en vuestras manos. 3 Todo lo que se mueve en quien hay vida os servirá de alimento; como la hierba verde, os lo doy todo. 4 Solamente carne con su alma, su sangre, no comeréis. 5 También en lo que toca a vuestra sangre, asiento de vuestras almas, yo exigiré cuentas; de la mano de todo animal las exigiré y de la mano del hombre; de la mano de cualquier hermano suyo yo exigiré cuentas por el alma del hombre. 6 El que derramare sangre del hombre, por el hombre su sangre será derramada, porque a imagen de Dios hizo al hombre. 7 Vosotros, pues, sed prolíficos y multiplicaos; extendeos sobre la tierra y multiplicaos en ella».

---

la bendición de la humanidad en el Adán primero (1,28), aparece limitada, por influjo del primer pecado, con una serie de preceptos divinos. Como en la primera creación, también ahora se concede al hombre el dominio sobre los animales (no sobre la tierra, como en 1,28), pero en términos que suponen la restauración de una armonía no absoluta como entonces, sino relativa: sujeción de los animales al hombre, pero bajo el signo de la coacción-*temor* y *terror*.

Como elemento nuevo, frente al uso de solos vegetales en 1,29, aparece la facultad expresa de comer carne de todos los animales concedida al hombre, pero con una limitación: *Solamente no comeréis carne con su nepeš = alma = vida*, esto es, *con su sangre*. Primera prohibición impuesta a Noé-humanidad, que la ley inculcará como algo muy importante (Lev 3,17; 7,26-27; 17,10-14; Dt 12,16.23-25; ...) y cuya violación, comparada en ocasiones a las grandes abominaciones idolátricas (Ez 23,25-26), vendrá considerada como un gran pecado (1 Sam 14,32-34). El motivo en que se basa esta prohibición y que hace se mantenga en el decreto de los Apóstoles (Act 15,29), es de un hondo sentido teológico: *Porque el nepeš = alma = vida de toda carne es su sangre*, o *está en su sangre* (Lev 17,11.15; Dt 12,23), y a Dios solo, el único dueño de la vida, debe ofrecerse la sangre en los sacrificios. Una segunda prohibición se refiere al homicidio, y con ella se pone de relieve la excelencia de la vida del hombre sobre la de los animales y el exclusivo dominio de Dios sobre ella. Por eso se constituye como juez implacable contra cualquier homicida, animal (Ex 21,28-32) u hombre, y amenaza muerte con muerte, como ya se dejó adivinar en el caso Caín-Abel (4,10-15). Ley general en defensa de la vida humana, cuyo alcance se restringirá más tarde en el caso del homicida involuntario que se acoja a las ciudades de refugio-asilo (Ex 21,13; Núm 35,9-29; Dt 19,1-13; Jos 20,7-8). Respeto a la vida humana, porque, exclusivo dueño, Dios ha hecho además al hombre *beṣelem ʾĕlōhîm* = ἐν εἰκόνι θεοῦ = *a imagen de Dios* (1,27) y quiere se propague rápidamente en el mundo [1].

*2 *sobre todos... del cielo:* G intercala *y sobre todas las bestias.*

1 Este respeto aparece aun en la misma condenación de Caín con la *señal-ʾôt* divina, aunque ésta no fuese «un lugar de asilo», como quiere O. Sauermann, *Bemerkungen zum Kainszeichen:* Ant (1958) 45-56.

8 Habló después Dios a Noé y a sus hijos con él, diciendo: 9 «En
cuanto a mí, he aquí que yo establezco mi pacto con vosotros y con
vuestra descendencia después de vosotros, 10 con todo animal vivo
que está con vosotros, en aves, en bestias y en todos los animales de
la tierra que están con vosotros de todos los que salen del arca perte-
necientes a todos los animales de la tierra. 11 Yo, pues, estableceré mi
pacto con vosotros, y ya no será exterminada toda carne por las aguas
del diluvio, ni habrá ya diluvio para destruir la tierra».
12 Dijo después Dios: «Esta es la señal del pacto que yo pongo en-
tre mí y entre vosotros y entre todo animal vivo que está con vosotros,
por generaciones eternas. 13 Mi arco pongo en una nube, y hará de
señal de pacto entre mí y la tierra. 14 Sucederá, pues, que, cuando yo
haga agolparse las nubes sobre la tierra y se deje ver el arco en la nube,
15 yo me acordaré de mi pacto que existe entre mí y entre vosotros
y entre todo animal vivo en toda carne, y no caerán más las aguas
como un diluvio para destruir toda carne. 16 Estará, por lo tanto, el
arco en la nube, y yo le veré para acordarme de un pacto eterno entre
Dios y entre todo animal vivo en toda carne que hay sobre la tierra».
17 Dijo, pues, Dios a Noé: «Esta es la señal del pacto que yo establez-
co entre mí y entre toda carne que hay sobre la tierra».
18 Los hijos de Noé que salieron del arca eran Sem, Cam y Jafet:

8-17 Con esta sección se cierra el relato del diluvio: en ella una fórmula más solemne determina el alcance del decreto divino de 8,21-22 con la presencia de un insistentemente prometido b^{e}rît = *pacto* con Noé [2]. Es posición de bondad toda de Dios, que habla de *mi pacto* = b^{e}rîtî por mí *establecido* firmemente (Hi. *qûm)* y supera los límites del *yo estableceré* (Hi *qûm) mi pacto contigo* a la entrada en el arca (6,18-20). *Pacto* que mira al presente de los salvados, hombres y animales, en el arca y al futuro de toda carne, de todo ser vivo, de toda descendencia humana-animal con que, por mandato divino, ha de volverse a repoblar la tierra (v.1-7); *pacto* eterno, que asegura a toda carne y a la tierra contra una nueva destrucción al estilo de la del diluvio; *pacto* absoluto e indefectible, como basado en el complejo bondad-fidelidad divinas. Como confirmación de un tal b^{e}rît, conservado en la tradición (Is 54,8-10), Dios promete una *señal* = ʾôt externa en la presencia de su *arco* en el cielo. Aunque sin duda fenómeno ordinario y ya conocido, el presente *qešet* = *arco iris* tiene un valor especial por su unión con el divino pacto-promesa y Dios le hará aparecer en el cielo no como *arco* guerrero de castigo, sino como símbolo de bondad: el *arco iris* servirá a Dios como de llamada para que tenga presente su prometido pacto eterno y perdone al hombre.

18-19 Rápido trazado genealógico-etnológico de los hijos de Noé, con el cual se cierra la historia extraordinaria del diluvio y se abre camino a la historia ordinaria postdiluviana. Nueva presentación de Sem-Cam-Jafet (5,32; 6,10; 7,13), esta vez no sólo como hijos de Noé, sino como tronco-origen de toda la humanidad que de nuevo va a extenderse por toda la tierra. El que no se hable

2 W. Moeller, *Biblische Theologie des A. T. in heilsgeschichtlicher Entwicklung* (Zwickau 1938) 105-128; Th. Vargha, *De foedere Dei cum Noe*: Ant (1935) 165-172.

Cam era el padre de Canaán. [19] Estos tres son los hijos de Noé y de ellos se propagó toda la tierra.

[20] Comenzó Noé como agricultor y plantó una viña. [21] Bebió del vino, se embriagó y se quedó desnudo en medio de su tienda. [22] Vio Cam, padre de Canaán, la desnudez de su padre, y dio parte a sus dos hermanos fuera. [23] Tomaron* entonces Sem y Jafet el manto y lo pusieron ambos sobre la espalda; caminaron después hacia atrás y cubrieron la desnudez de su padre: estaban, pues, sus rostros hacia atrás y no vieron la desnudez de su padre. [24] Se despertó luego Noé

---

expresamente (implícitamente lo hace el v.19) de sus esposas, como repetidamente lo hace el relato del diluvio (6,18; 7,7.13; 8,16), puede, cierto, atribuirse a la presencia de otra tradición, pero puede también explicarse como una exigencia del papel exclusivamente suyo que los hijos de Noé juegan en el siguiente relato, del que los v.18-19 son como el prólogo. El elemento nuevo en la presentación de Cam como *padre de Canaán* puede atribuirse o a un no raro procedimiento estilístico con que se adelantasen en el v.18 los elementos de la maldad-maldición que siguen en el relato (v.20.25-27), o a un reflejo con carácter etiológico de las relaciones de Israel con Canaán.

20-23 No es fácil, como algunos han insinuado, descubrir en el Noé *ʾîš hāʾădāmā = hombre de la tierra de cultivo*, agricultor-viñador, una continuación en la línea del progreso cultural trazada en 4,17-24; en todo caso, un episodio al parecer trivial, sirve de punto de arranque a una sección de hondo alcance histórico-teológico. De la embriaguez de Noé, no condenada moralmente en el relato, podría deducirse tanto su desconocimiento-descuido ante la calidad de tal vino, como el desconocimiento absoluto del vino en general; en este último caso, Noé aparecería como el primer viñador [3]. En todo caso, es claro por el texto que el hagiógrafo no pretendía exponer el arranque histórico de la viticultura o, con una mirada tardía hacia atrás, señalar el origen de dos puntos de contraste, vino y perversidad moral, entre israelitas y cananeos. Embriagado, Noé queda desnudo en su tienda y el episodio da origen a un doble pecado de Cam, padre de Canaán: pecado contra el pudor ante la desnudez en sí, tantas veces condenada como una bajeza vergonzosa en hombres y mujeres (Ex 16,37; 2 Sam 6,20; 10,4-5; Is 47,2; Hab 3,15-16...) y contra la piedad filial (Ecli 3,10). A este doble pecado del hermano responden Sem y Jafet con una insistente piedad-delicadeza por cubrir, sin verla, la *ʿerwā = desnudez*, en este caso de las partes sexuales (Ex 28,42; Lev 20,11. 17-21...).

24-27 Recalcando lo grave de la impiedad-falta de pudor en Cam y el mérito de la piedad-pudor de sus hermanos, suena la maldición-bendición de Noé, eficaz como la de Dios, en cuyo

*23 *tomaron:* con G Peš; contra TM: *tomó.*

[3] L. ROST, *Noah der Weinbauer. Bemerkungen zu Gen 9,18:* Fs. ALT 169-178.

de su embriaguez y se enteró de lo que le había hecho su hijo más
joven. [25] Dijo entonces:
«Maldito sea Canaán*. Esclavo de esclavos será para sus hermanos».
[26] Dijo además: «Bendito el Señor, Dios de Sem, y que Canaán sea
su esclavo.

---

nombre maldice-bendice [4]. La expresión *b^enô haqqāṭān* = *su hijo el más pequeño* parece suponer de nuevo la tradición *J*, Sem-Jafet-Cam, frente a *P*, Sem-Cam-Jafet (5,32; 6,10; 7,13; 10,1), en la que Jafet sería el más joven. Solución fácil y radical, pero que hace posible que el redactor definitivo mantenga una contradicción inexplicable por lo clara y fácilmente evitable. ¿No se podría hablar de Cam como el más joven o de los tres por el complejo Cam-Canaán, o de los dos, Sem-Cam, porque con Sem, y no con Jafet, se le compara en los v. siguientes? Sobre Cam, no directamente por impedirlo la directa bendición de *Yahvé* (v.1,7), pero sí indirectamente a través de su hijo Canaán (símbolo del pueblo cananeo), con o sin reflejo histórico, cae la maldición de Noé; a no ser que, con G^mss, se sustituya el *maldito sea Canaán* por el *maldito sea Cam*. La maldición de Noé se concreta en el triste y eficaz augurio de Canaán, hijo-continuación de Cam, su padre, como *siervo de los siervos*, como último de los siervos (Ex 26,33; Núm 3,32), *de sus hermanos*. Doble sujeción de Cam, a través de Canaán y su descendencia, aunque directa y explícita a Sem y su descendencia, indirecta y explícita a Jafet y la suya, como indica el contexto de los versos siguientes. En la línea de la maldición-servidumbre de Cam-Canaán, la bendición de Sem la recalca, pero completándola con un matiz positivo: *Bendito Yahvé, Dios de Sem*. Es la lectura del TM y las Versiones, que directamente supone la bendición, honor-culto, de *Yahweh* por parte de Sem y su descendencia, e indirectamente la bendición de Sem y sus descendientes, escogidos entre todos como los auténticos y primeros adoradores de *Yahweh*. Sin embargo, el paralelismo con el *maldito sea Canaán* y el contexto siguiente parecen exigir una bendición más directa sobre Sem-descendencia; bastaría para esto un cambio fácil del *bārûk Yahweh* = *bendito sea Yahvé* por un *b^erûk Yahweh* = *bendito de Yahvé* (24,31; 26,29) o un *bārûk layhweh* = *bendito de Yahvé* (14,19; 1 Sam 15,13), u otro más a fondo del *bārûk Yahweh ᶜĕlōhê šēm* = *bendito Yahvé, Dios de Sem* en *bārēk Yahweh ᵓohŏlê šēm* = *bendiga Yahvé las tiendas de Sem*. Con la bendición de Jafet se abre al mismo tiempo un nuevo paso a la de Sem. En un juego de palabras entre *yapt^e* = *dilate* y *Yepet* = *Jafet*, se augura a éste, Jafet-jafetitas, una serie de bienes. Reservado a Sem-semitas el uso privilegiado del nombre de *Yahweh* en sus relaciones con Dios, se concede a Jafet-jafetitas el uso del más genérico *ᵓElōhîm*, propio del trato de Dios con los pueblos genti-

*25 *Canaán*: mss G, *Cam*.

[4] F. Asensio, *Las bendiciones divinas en el A. T.*: EstE (1945) 401-422; J. Scharbert *«Fluchen» und «Segnen» im A. T.*: B (1958) 1-26; Id., *Solidarität in Segen und Fluch im AT und in seiner Umwelt*: BBB n.14 (1958) p.37-47.64-68.159-176.

27 Que Dios dilate a Jafet y que habite en las tiendas de Sem. Y que Canaán sea su esclavo».
28 Vivió Noé después del diluvio trescientos cincuenta años. 29 Fueron, pues, todos los días de Noé novecientos cincuenta años; después murió.

---

les. Se le desea, pues, que *Dios* = *'Elōhîm* le conceda vastos territorios con el consiguiente dominio sobre ellos (10,2-5) y que le permita habitar en las tiendas de Sem-semitas; no es un señor que le suplante (1 Par 5,10; Sal 78,55) en privilegios o territorios, pero tampoco un siervo como el Canaán-cananeo; Jafet es como huésped y familia de Sem, de cuyos derechos y privilegios participa; entre otros, el de tener como siervo a Canaán-cananeos. La maldición-bendición de Noé arranca de un episodio concreto de su vida y cae en primer término sobre sus protagonistas, individuos y no meras personificaciones posteriores de unos pueblos ya en marcha; pero no se para aquí, sino que va a perderse en el horizonte de la descendencia de sus hijos, en la historia de sus pueblos. Tratando de fijar este horizonte histórico, se ha hablado de diversos hechos de la historia israelita: del tiempo de la invasión de Palestina (ca. 1500 a. C.) por parte de Sem (hebreos-arameos) y de Jafet-hititas; de la época davídica con la sujeción total de Canaán-cananeos y parcial de Jafet-filisteos a Sem-David; del reino salomónico con la sujeción total de Canaán-cananeos a Sem-Salomón y sus buenas relaciones con Jafet-rey de Tiro; de la época de Alejandro con Sem-judíos palestinenses, Jafet-griegos invasores de Fenicia, y Canaán-pueblos gentiles de Fenicia y Palestina. El texto no da para concretar una época histórica. Más bien se puede pensar con los Padres [5] en una época histórico-mesiánica al mismo tiempo: desarrollo de Sem-semitas como pueblo, que ocupará la tierra de la promesa y tendrá a raya fuera de ella a Canaán-cananeos y a Jafet-jafetitas. En el fondo de esta visión histórica, la proyección mesiánica de alcance universal: los descendientes de Canaán y los descendientes de Jafet que, unidos a la descendencia semita, pueblan toda la tierra (v.19), entran a través de Sem-semitas en el ámbito de la bendición divina. Se adelanta así aquel abrahamítico «en ti y en tu descendencia serán benditas todas las naciones», que cae directamente sobre el patriarca y su descendencia (rama semita de la elección) para abrirse después sobre todos los pueblos. Bendición de Sem-semitas como preludio de la bendición abrahamítica. En el desarrollo de los c.10-11 de las genealogías, con la de Sem a Abraham como eje, aparecerá un elemento de enlace.

28-29 Asegurada bajo el signo de una eficaz bendición humano-divina su descendencia carnal-espiritual, Noé-nuevo Adán desaparece, con el clásico *y murió*, de la historia bíblica. Pero aunque pasa el Noé-persona privada, permanece el Noé-cabeza en una descendencia que se restringe y hace particular en la línea Sem-

5 S. Justino: MG 6,793-796; S. J. Crisóstomo: MG 53,271; S. Agustín: ML 42,266-267.

semitas, y al mismo tiempo se ensancha y hace universal en la línea Jafet-jafetitas y Cam-camitas; en los primeros como partícipes de los derechos y privilegios de Sem, y como siervos en los tabernáculos de su hermano mayor en los segundos.

Excursus 3.—Problemas en torno al diluvio: Gén 6-9

Los problemas nacen unos de la misma narración bíblica; otros, de su comparación con los documentos extrabíblicos [1].

I. Relato bíblico

Su sola lectura suscita dos problemas principales: el literario o de forma y el teológico o de fondo.

1) *El problema literario*, común en sus líneas generales a tantos relatos de dentro y fuera del Pentateuco, podría encerrarse en esta pregunta: ¿Se trata de un relato originalmente de una pieza y, por lo mismo, de un solo autor, o más bien de un relato a base de dos diversos documentos unidos más tarde por el redactor definitivo? Y en este último caso, ¿se trata de una mera yuxtaposición que deja al aire la unidad del relato actual, o más bien de una combinación que, con unos versos de enlace, busca y logra, al menos en líneas generales, esa unidad? Recordemos una serie de indicios que ya se han podido ir notando en la exégesis: repetición de un hecho o una idea; datos característicos y, a veces, aparentemente al menos, irreconciliables en una u otra sección; intercambio entre el *'Elōhîm*, más trascendente, y el *Yahweh*, más antropomórfico; entrecruce de un estilo vivo y literario con otro más de crónica y de detalle; diversidad de algunas expresiones... Son indicios que parecen exigir como base original un doble documento; en consecuencia, un doble autor fundamental, conforme al siguiente esquema, generalmente admitido en sus líneas más salientes:

P (Base)	*J* (Complemento)
6,9-22:	6,5-8:
Justicia, integridad... de Noé y corrupción universal, por lo que *'Elōhîm* decide barrer del mundo por un diluvio toda vida humano-animal, exceptuando, por medio de un pacto, a Noé, sus hijos... y un par, *zākār-ûneqēbā*, de animales de cada especie, a quienes, con las provisiones necesarias, *'Elōhîm* manda entrar en el arca construida según el propio diseño.	Corrupción universal que irrita a *Yahweh* en su corazón, le hace arrepentirse de haber creado a hombres y animales y decidir su destrucción, exceptuando (implícitamente) a Noé, «que ha hallado gracia en sus ojos» (implícitamente «justo», como en 5,29 de *P*; explícitamente en 8,1 de *J*).

[1] P. Heinisch, *Probleme...* p.122-147; J. Prado, PB *Compendium* II (Madrid 1947[5]) 93-103; K. Fruehstorfer, *Die Noachische Sintflut (Gén 6-9)* (Linz 1950); A. Clamer, *Genèse...* p.178-180.196-201; G. Lambert, *Il n'y aura plus de déluge (Gen 9,11)*: NRTh (1955) 581-601.693-724; Cl. Scheld, *Geschichte...* p.136-155.

7,6.11.13-16a.17a.18-21.24:

Fecha del diluvio, con la edad de Noé por base, ocasionada por la apertura de los manantiales del *abismo-tᵉhôm* y de las ventanas del cielo; entrada en el arca de Noé... y de un par de animales, *zākār ûnᵉqēbā*, según su especie, conforme a lo ordenado por *'Elōhîm*; duración, cuarenta días, del diluvio; grandísima abundancia de aguas, que con el arca se elevan 15 codos sobre las montañas, matan toda carne y duran sobre la tierra ciento cincuenta días.

7,1-5.7-10.12.16b.17b.22-23:

Noé, justo entre los contemporáneos, recibe de *Yahweh*, siete días antes del diluvio, que durará cuarenta días y cuarenta noches, el mandato de entrar en el arca con una septena, *'îš wᵉ'ištô*, de los animales puros, un par, *'îš wᵉištô*, de los no puros y una septena, *zākār ûnᵉqēbā*, de las aves; *G* añade además un par y siempre supone *zākār ûnᵉqēbā*. Noé entra en el arca con los suyos, animales puros y no puros..., *zākār ûnᵉqēbā*, conforme *'Elōhîm* (PtSam, *Yahweh)* le había ordenado; a los siete días llega el diluvio, que dura cuarenta días y cuarenta noches; *Yahweh* cierra el arca, crecen las aguas elevando el arca sobre la tierra, y perece toda vida humano-animal excepto Noé y los que con él estaban en el arca.

8,1-2a.3b.5.13a.14-19;9,1-17:

Intervención de *'Elōhîm*, que, «acordándose de Noé...», envía sobre la tierra un fuerte viento y cierra los manantiales del *abismo-tᵉhôm* y las ventanas del cielo. Las aguas comienzan a disminuir al cabo de ciento cincuenta días hasta el décimo mes, aparecen las cumbres de las montañas el primer día del décimo mes, las aguas desaparecen de la tierra el primer día del mes primero del año 601 de la vida de Noé y la tierra aparece seca el día 27 del mes segundo. Por mandato de *'Elōhîm*, Noé, sus hijos... salen del arca y *'Elōhîm* bendice primero a los animales, después al hombre, su imagen, y con un *pacto-bᵉrît*, ratificado a su tiempo por el arco iris como señal, se obliga a no enviar más otro diluvio destructor de toda carne.

8,2b.3a.6-12.13b.20-22:

Pero el aguacero y las aguas se comienzan a retirar de la tierra. Al cabo de los cuarenta días del diluvio, Noé, para verificarlo, suelta un cuervo; después, una paloma, que vuelve sin poderse posar a causa de las aguas; siete días más tarde, otra, que con el ramo de olivo indica el decrecimiento de las aguas, y otros siete días después, otra que no vuelve. Abre Noé el techo del arca y ve que la tierra estaba seca. Ofrece un sacrificio grato a *Yahweh*, que promete no volver a herir, como ahora lo ha hecho, a todo ser viviente, sino mantener la sucesión ordinaria de las diversas estaciones.

Indudable que el actual relato bíblico del diluvio se puede desdoblar en dos narraciones, cada una de las cuales contenga, por una parte, una serie de elementos comunes necesarios para formar una narración independiente, y, por otra, elementos propios y exclusivos, a veces quizás hasta contrastantes. Acaso, sin embargo, se haya ido un poco lejos, exagerando y minimizando divisiones, en la separación de esos elementos comunes-propios, sin atender demasiado a la posibilidad de una insistente y progresiva exposición de una idea con o sin matices nuevos que repitan o completen los anteriores.

Acaso, previniendo ya dificultades con división de textos un poco sospechosa, también se hayan exagerado las variantes de estilo, de lexicografía y de nombres divinos, dando o quitando relieve, según el caso, al elemento antropológico, cronológico, literario, detallista... y ladeando las variantes de G y otras Versiones en el vocabulario y en los nombres divinos.

En todo caso, se trate originalmente de un relato único, o más bien de un posible, y aun probable, duplicado, el redactor definitivo parece ha intentado dar unidad al relato actual bíblico no con la mera yuxtaposición del duplicado primitivo, sino con una combinación de sus diversos elementos y a base de completar una tradición (*P*?) con la otra (*J*?). Si en su intento no ha logrado evitar algunas repeticiones, no parece lo más acertado el recurso, para explicarlas, a la teoría de las citaciones implícitas: acaso, con un criterio moderno sobre las narraciones históricas, se multipliquen demasiado las aparentes meras repeticiones donde podría más bien verse el avance progresivo de hechos-ideas-fechas con un estilo más primitivo y más de crónica histórica que de historia depurada [2].

B) *El problema teológico* de Gén 6-8 es fundamentalmente el problema del *universalismo* o no universalismo del diluvio.

En favor de un universalismo *geográfico* se adujeron por mucho tiempo algunos textos del relato bíblico (6,7.13.17; 7,4.18-19.22; 8,8-9). Mientras la ciencia no aportó datos contrarios, de su sentido obvio universalista partió la interpretación pro universalismo geográfico, como forzado por la necesidad del etnográfico, en Padres, teólogos, exegetas. Cierto que no puede hablarse de interpretación universal, pero sí ordinaria y con las solas raras excepciones de quienes salvaban del diluvio el Olimpo, el Paraíso, algunos montes más altos. Primeros pasos, aunque vacilantes, hacia la duda o la negación, sobre los cuales no se insistirá demasiado hasta que en el siglo XVII el estudio de las ciencias abra el camino a pasos más decididos. En su controversia con I. La Peirère, gran teórico de los preadamitas y defensor de un mero diluvio palestinense, el protestante I. Vossio defendió el universalismo antropológico y redujo la actividad del diluvio. Surgió duro el ataque, principalmente por parte del protestante G. Horn, y la Iglesia intervino por medio de la Congregación del Indice: primero (29 de enero de 1686) se dejó correr la opinión de Vossio, pero más tarde (2 de julio de 1686) se pusieron sus opúsculos en el Indice, más, a lo que parece, por su cerrada defensa de los LXX contra el texto hebreo y las otras Versiones y por medidas de orden práctico (como más tarde en el caso de 1 Jn 5,7: EB² 136), que por su posición antiuniversalista. Sólo en el s.XIX esta posición antiuniversalista pasó a dominar el campo de la exégesis católica y no católica: datos nuevos en el campo de la ciencia aconsejaron dar un valor de universalismo relativo a las expresiones bíblicas que, como *'ereṣ-tierra, 'ădāmā-suelo, kol bāśār-toda carne*..., ya lo tienen claro en otros textos (p.ej., 41,54-57; Dt 2,25...) y obligaron a hablar de la tierra... entonces conocida, de los montes... próximos al arca... Así, la geología, con su exigencia de diversas inundaciones intensas y necesariamente de mayor duración que un diluvio de cuarenta días si se quiere explicar la existencia de los diversos estratos descubiertos; la zoología, con sus millares y millares de especies animales que no pudieron tener cabida en el arca; la geografía física, con sus montes altísimos fuera del radio palestinense-babilónico... Frente a estos datos, nadie habla hoy de un absoluto universalismo geográfico [3].

[2] B. JACOB, *Die biblische Sündfluterzählung. Ihre literarische Einheit* (Berlín 1930); J. ENCISO, *El duplicado de la narración del diluvio* (Vitoria 1935); G. LAMBERT, *Il n'y aura...* p.693-724.

[3] HEINISCH, *Probleme...* p.141-147; H. M. MORRIS-J. C. WHITCOMB, *The Genesis Flood. Its Nature and Significance:* BSacr (1960) 155-163.204-213.

No puede decirse lo mismo del universalismo *antropológico* o *etnográfico*, aunque cada día sean más los exegetas que propugnen igualmente un universalismo relativo [4] como resultado de la movida controversia sobre este punto en el siglo XIX [5]. El proceso es paralelo al anterior: de una parte, expresiones como *'ereṣ = tierra, 'ădāmā = suelo, todos los montes, todo ser, toda carne, todos los animales, todos los hombres* (6,3.6-7; 6,17 con 7,21-23; 9,1.19), reflejadas en textos bíblicos posteriores del A. T. (Sab 10,4; 14,6; Ecli 44,17-19) y del N. T. (Mt 24,37-38; 1 Pe 3,20; 2 Pe 3,5-7), con su obvio alcance de universalismo sin límites, y de otra, datos nuevos de la ciencia que aconsejan dar a esas expresiones bíblicas su, por otra parte, posible alcance de universalismo relativo. Así se explicarían la historia de los pueblos con su teoría sobre un diluvio del que no se conservan huellas en la tradición de chinos, negros, indios, americanos; la paleontología y etnología con sus aportaciones sobre la existencia de hombres en muchas partes de la tierra desde la era de los glaciares y su consiguiente dispersión de caracteres más amplios que los supuestos en la dispersión a partir de solos los descendientes de los hijos de Noé; la historia de la cultura y de las lenguas con sus datos sobre el grande progreso cultural de los pueblos y diferenciación de sus lenguajes, de no tan fácil explicación en el caso de la dispersión del hombre poco después del diluvio; la misma exégesis bíblica con su supuesta laguna en el relato de Gén 5-9, donde se ladea la historia de las ramas genealógicas llamadas laterales [6]. En este movimiento científico, más o menos seguro en la interpretación de datos y hechos, pueden encajar el relato bíblico y la doctrina de los Padres sobre el arca-tipo, necesaria a todos para salvarse del diluvio, y la Iglesia-antitipo, fuera de la cual nadie puede salvarse. Sin necesidad de urgir todos los detalles en el binomio «arca-Iglesia», creo que puede seguir en pie la posición doctrinal de los Padres, aunque ellos leyesen el texto bíblico a la luz de los conocimientos científicos de su época: admitida la necesidad absoluta de la Iglesia para cuantos a través de los siglos habiten el mundo, como fue necesaria la entrada en el arca para cuantos habitaban todas las tierras inundadas por el diluvio, quedaría a salvo la economía de la salvación, a la que exclusivamente y en último término apuntaba la doctrina patrística.

II. Tradición extrabíblica

Paralela a la tradición bíblica sobre el diluvio existe una tradición *extrabíblica*, aunque no universal, sí muy generalizada [7], de cuya mutua comparación surgen diversos problemas de orden literario y teológico.

No es posible detenerse en la exposición detallada de los diversos documentos extrabíblicos sobre el diluvio, unos sesenta, de los que veinte suelen considerarse como dependientes de la tradición bíblica o de la babilónica y el resto como independientes. De esta universalidad relativa extrabíblica (dudosa en Egipto y desconocida hasta ahora en Arabia, China, Japón y

4 A. Vaccari: BPIB I p.24, nota a 7,19-20.

5 F. Hummelauer, *Genesis*... p.235-256.

6 R. Andree, *Die Flutsagen ethnographisch betrachtet* (Braunschweig 1891); J. Riem, *Die Sintflut. Eine etnographisch-naturwissenschaftliche Untersuchung* (Hamburgo 1906); A. Schulz, *Die Ausdehnung der Sündflut nach der Hl. Schrift*: BZ (1910) 1-6; D. Poulet, *L'antéhistoire s'oppose-t-elle à un déluge humainement universel?*: RevUOtt (1941) 71-99; Id., *Tous les hommes sont-ils fils de Noé?* (Ottawa 1941); S. J. Schulz, *The unity of the race*: BSacr (1956) 46-52.

7 J. Boeklen, *Die Sündflutsage*: ARW (1903) 1-61.97-150; H. Gunkel, *Genesis*... p.74-76; J. Skinner, *Genesis*... p.174-175; F. Walk, *Die Sintfluttradition der Völker*: Jahrbuch der österr. Leogesellschaft (1931) 60ss.; A. R. Herrmann, *Die Sintflut im Völkerleben*: Benedict. Monatschr. (1951) 53-155.

muchos pueblos de Africa) no es aventurado deducir el diluvio como hecho histórico.

Frente a la tradición de otros pueblos [8], la *asirio-babilónica* ocupa, con una serie de documentos [9], un puesto de honor por su variedad e importancia. Su principal documento es el *Poema de Gilgameš*. Brevemente puede resumirse la tradición asirio-babilónica a base del *Poema de Gilgameš:* reunidos en asamblea secreta, los dioses deciden arbitraria y caprichosamente exterminar el género humano por medio de un diluvio; pero uno de ellos, *Ea*, antipático al dios *Enlil*, violando el secreto y deseando salvar a su favorecido *Um-napištin*, le ordena la construcción de una nave de ciertas medidas donde pueda salvarse con los animales... Obedece el héroe y entra en la nave con su familia, súbditos, oro, plata, animales... Ya en la nave, intervienen una serie de dioses, y entre ellos, aullando, *Adad*, el dios del viento-tormenta-rayos, y los dioses *Anunnaki*, portadores de antorchas-llamas..., y todo en la tierra se convierte en tinieblas... Ante el espantoso fenómeno, los dioses, espantados, huyen al cielo del dios *Anu*, donde, acurrucados como perros y ansiosos del desenlace, lloran y vociferan, mientras *Ištar*, la dama de los dioses, grita como una parturienta y maldice el día en que se decretó el diluvio. Tras seis días y seis noches, cesa el huracán y cesa el diluvio, que había combatido como un ejército, y *Um-napištin* rompe en llanto a la vista de la humanidad convertida en barro. Por siete días la nave permanece inmóvil sobre el monte *Niṣir*, y el héroe suelta primero una paloma y después una golondrina, que vuelven por no encontrar donde posarse; suelta por fin un cuervo, que no vuelve, sino que se queda comiendo, chapoteando... Sale *Um-napištin* de la nave y sacrifica a los dioses, que una y otra vez aspiran el buen olor y, como moscas espantadas por *Ištar* con los grandes espantamoscas construidos por el dios *Anu*, se amontonan sobre el sacrificador. Descartado del sacrificio como responsable del diluvio, el dios *Enlil* se enfurece contra los otros dioses, y en nombre de todos le responde el dios *Ea*, que, condenando el diluvio como castigo universal, niega haber revelado a *Um-napištin* el secreto de los grandes dioses, ensalza la sabiduría con que el héroe ha sabido conocerlo en sueños y con su mujer le admite solemnemente entre los dioses.

La *comparación* entre el relato bíblico y la tradición asirio-babilónica revela un plano común no sólo en sus líneas generales de fondo y forma, sino también en una serie de pormenores [10]: decreto divino de destruir la humanidad por medio de un diluvio; salvación de uno, *Noé-Um-napištin*, y con él de animales... en un arca-nave, cuya construcción con sus medidas se ordena; muerte de todo ser viviente fuera del arca; suelta de tres aves para comprobar el fin del diluvio; parada del arca-nave en *Ararat-Niṣir;* sacrificio agradable de *Noé-Um-napištin* a Dios-divinidades; bendición divina de *Noé* y sus hijos—*Um-napištin* y su mujer, elevados estos últimos al rango de dioses; estilo gráfico y antropomórfico... Semejanzas innegables de fondo

[8] W. ANDERSON, *Nordasiatische Flutsagen* (Dorpat 1923); A. HOHENBERGER, *Die indische Flutsage* (Leipzig 1930); W. E. MUELLER, *Die ältesten amerikanischen Sintfluterzählugen* (Bonn 1930).

[9] J. PLESSIS, *Babylone...* c.754-764; AOT I p.147-206; B. P. SCHLIEPHACKE, *Gilgamesh sucht die Unsterblichkeit* (Munich 1949); J. ENCISO, *Problemas...* p.171-179; A. JEREMIAS, *Das A. Testament...* p.87-167; ANET I p.42-44.72-79.104-106; E. DHORME, *Recueil* (París 1951) p.561-583.768; G. CONTENAU, *Le Déluge Babylonien* (París[2] 1952); G. LAMBERT, *a.c.* y *New Light on the Babylonian Flood:* JSemSt (1960) 113-123; DocOTT p.17-27; R. LARGEMENT, *Le thème de l'Arche dans les traditions suméro-sémitiques:* MélBR p.60-65; G. FURLANI, *Miti...* p.227-236.

[10] A. DEIMEL, *Der biblische Sündflutbericht und die Keilinschriften:* Or (1926) 69-79; VD (1927) 186-191.249-251.336-342; (1929) 156-157; B. BONKAMP, *Die Bibel im Lichte...* p.130-170; CH. VIROLLEAUD, *Légendes de Babylone et de Canaan* (París 1949); A. HEIDEL, *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels* (Chicago 1954[2]).

10 1 **Estas son las generaciones de los hijos de Noé, Sem, Cam y Jafet, a quienes nacieron hijos después del diluvio.**

y forma en un cuadro común de líneas generales comunes, pero que algunos tal vez recalquen demasiado [11].

Es, con todo, imposible negar entre el relato bíblico y la tradición babilónica una relación especial que lleva o a la conclusión de la tradición asiriobabilónica como fuente de la narración bíblica, o a una fuente primitiva común a ambas y a otros pueblos. En la primera hipótesis, el autor bíblico se habría servido del relato asirio-babilónico elaborándolo hasta adaptarlo a su teología dogmática y a su código moral; en la segunda, cada pueblo habría acomodado la tradición primitiva de un hecho más o menos universal a sus propias ideas religiosas, de un estilo religioso puramente yahvístico en el relato bíblico.

El movimiento científico actual se inclina a la primera hipótesis, o considerando el diluvio como un hecho histórico relativamente, al menos, universal [12], o reduciéndolo a un fenómeno particular, único o repetido, de la historia de Caldea. Se trataría en este último caso de una o varias inundaciones de extraordinaria violencia provocadas por el desbordamiento del Tigris y del Eufrates: la leyenda y la mitología babilónicas se habrían encargado de amplificar desmesuradamente un hecho histórico al que la tradición hebrea habría dado un enfoque decididamente religioso. La hipótesis, lanzada como tesis por L. Woolley y E. Langdon a base de sus descubrimientos arqueológicos en *Ur* (hoy *el-Unqayar)* y *Kiš* (hoy *el-Oḥeimir)* respectivamente, encontró defensores más o menos decididos; frente a ellos, otros la niegan o le ponen sus reservas [13]. La arqueología por ahora no da para más, y la tradición de un diluvio único en tantos pueblos exige pruebas más definitivas. En cualquiera de las hipótesis, el hagiógrafo se habría movido bajo el influjo de la inspiración divina.

CAPITULO 10

Contiene un cuadro del árbol genealógico, geográfico-etnográfico, de los pueblos descendientes de los tres hijos de Noé: línea de Jafet (2-5); línea de Cam (6-20); línea de Sem (21-31).

1 Es indudable que entre el v.1 y Gén 9,18-19 existe un paralelismo parcial de fondo; pero pasar de aquí a la existencia de una introducción duplicada proveniente de una doble tradición (*J* para el segundo y 1b, *P* para 1a), acaso sea un tanto arriesgado y demasiado ingenioso. Cierto que la introducción del v.1, como lo exigía el episodio intermedio de 9,20-27, repite en parte el contenido de 9,18-19; pero es una repetición-resumen en conexión con 9,28-29 y exigida por la marcha del árbol genealógico de 10, 2-30, a quien la breve nota introductoria sobre las *tôlᵉdōt* = *generaciones*, genealogía-historia de los hijos de Noé después del diluvio, prepara naturalmente el camino.

11 Es la tendencia de A. Parrot, *Déluge et Arche de Noé*: Cahiers d'Archéologie Biblique 1 (Neuchâtel 1952) 9-56.

12 Es la representada por A. Clamer, *Genèse*... p.199-200.

13 B. Celada, *Progresos en historia mesopotámica, especialmente en sus relaciones con la Biblia*: Sef (1942) 388-395; A. Parrot, *Déluge*... p.30-37; A. Clamer, *Genèse*... p.199-200; G. Lambert, *Il n'y aura*... p.712-715.

[2] **Hijos de Jafet: Gomer, Magog, Maday, Yaván, Tubal, Mesek y Tiras.** [3] **Hijos de Gomer: Askenaz, Rifat y Togarmah.** [4] **Hijos de Yaván: Elisah, Tarsis, Kittim y Rodanim.** [5] **De ellos se ramificaron**

---

2 En la lista de los descendientes de Jafet (2-5) se entrecruzan, según un estilo antiguo, nombres de individuos y nombres de pueblos. Su identificación, como en las listas de Cam y de Sem, no es siempre fácil [1], aunque no pocas veces se la haya obtenido, no siempre con la misma fortuna, con el recurso a documentos extrabíblicos. *Gōmer* (G Γάμερ), al norte del Asia Menor, son los *Gi-mir-ra-a-a* de los documentos cuneiformes de la época de los Sargónidas y los *Cimerios* de los griegos (Ez 38,6); *Māgôg*, pequeño pueblo del Norte (Ez 38,2; 39,6) y de dudosa identificación con el *Mat-Gagaya*, país de Gagaya, de los textos de Tel-el-Amarna; *Māday*, los *medos* de la Biblia (2 Re 17,6; 18,11; Is 21,2...), *Mada-a-a* de los textos asirios y Μῆδοι-Μᾶδοι de los griegos, con su capital, Ecbatana, en la región montañosa al este de Asiria; *Yāwān* (G Ἰωυάν en este caso; ῾Ελλήνοι-῾Ελλάς en el resto) son los *griegos*, en concreto, su ilustre rama jónica, establecida a lo largo de las costas de Lidia...; *Tubāl* (G Θοβήλ), pueblo en los confines de Cilicia, mencionado en la Biblia (Is 66,19; Ez 27,13; 32,26; 38,2; 39,1) e identificado con el *Tipâl* hitita y con el *Tabâl* asirio; *Mešek* (G Μοσόχ), pueblo del Ponto, al sur del mar Negro, mencionado con Tubal en la Biblia e identificado con el asirio *Mušku; Tîrās* (G Θειράς), piratas del mar Egeo, identificados con el egipcio *Tw-rw-š* y con los *tirsenos-tirrenos*, futuros etruscos, de los griegos.

3-4 Sólo al primero y al cuarto de los hijos de Jafet se les asigna descendencia. Hijos de Gomer: *ʾAškănaz*, pueblo de la Europa central, mencionado otra vez en la Biblia (Jer 51,27), *Ašqu-za* de los asirios y Σκύθαι = *escitas* de los griegos; *Rîpat* (1 Par 1, 6), pueblo no identificado; *Tōgarmā* (G Θεργαμά), pueblo al norte de la Siria mesopotámica, mencionado en la Biblia (Ez 27,14; 38,6), identificado con el asirio *Til-garimmu* y el hitita *Te-ga-ra-ma*. Hijos de Yavan: *ʾElîšā, Chipre* (otros hablan de Sicilia y Grecia), mencionado en la Biblia (Ez 27,7) y que se quiere identificar con el babilónico e hitita *Alašia; Taršîš*, pueblo-ciudad de la España sudoccidental, frecuentemente mencionado en la Biblia (1 Re 10, 20; Is 2,16; Jer 10,9; Sal 72,10...) [2]; *Kittîm* (G Κήτιοι), en varias ocasiones mencionado en la Biblia (Núm 24,24; Is 23,1.12; Jer 2,10...), es la moderna *Larnaca* de Chipre, pero como centro de los habitantes a lo largo de las costas del Mediterráneo; *Rōdānîm*, preferible (según el PtSam, 1 Par 1,7 y el ῾Ρόδιοι de G) al *Dōdānîm* de muchos mss. hebr., son los habitantes de la isla de *Rodas*.

5 A los hijos de Jafet y sus descendientes se les considera extendidos, parte por el norte y oeste de Asia, parte (los de Yavan)

[1] Cf. E. Dhorme, *Recueil*... p.167-189 (síntesis); A. Clamer, *Genèse*, p.206-22.
[2] S. Bartina, *Tarsis, studia recentiora*: VD 34 (1956) 342-48; G. Garbini, *Tarsis e Gen 10,4*: BibOr 7 (1965) 13-20.

las islas de las naciones por sus países, cada uno según su lengua, según sus familias, en sus naciones.
6 Hijos de Cam: Cus, Misrayim, Put y Canaán. 7 Hijos de Cus:
Seba, Javilah, Sabtah, Raamah y Sabteka. Hijos de Raamah: Seba y Dedan.
8 Cus engendró también a Nemrod, y éste comenzó a ser poderoso
en la tierra. 9 Fue un poderoso cazador delante del Señor; por esto se

---

por las *islas de las naciones;* es decir, por las islas, penínsulas y regiones costeras del Mediterráneo (Is 11,11; Ez 26,18; 27,3.6-7).

6 A Cam se le asignan cuatro descendientes: *Kûš* (G Χούς), cuyo descendiente babilónico Nemrod (v.8-12) hace pensar a muchos asiriólogos en el babil. *Kaššu*, los clásicos Κοσσαῖοι-*Kassitas*, dueños por muchos siglos de Babilonia, pero que, frecuentemente mencionado en la Biblia (Is 11,11; 20,3-5; Job 28,19...), responde más bien al asir.-babil. *Kus-Kuš* y se identifica con la región *Kaš-Keš*, la *Etiopía* de los textos egipcios; *Miṣrayim*, frecuentísimo en la Biblia, es el nombre clásico de Egipto, el cuneiforme *Miṣri-Muṣru; Pûṭ* (G Φούδ), mencionado en Nah 3,9, es la *Somalia*, el *Punt* de los egipcios, al sur del mar Rojo; *Kᵉnāʿan* (G Χανάαν), el pueblo *Ki-na-aḫ-ḫi* y *Ki-na-aḫ-ni* de Tel-el-Armana y *Kanʿna* de los egipcios, que en líneas generales ocupaba la actual Palestina a la llegada de los hebreos.

7 Cinco descendientes, pueblos probablemente de *Arabia* según los datos parciales conocidos hasta ahora, se le asignan a *Kûš;* dos de los cuales, *Sᵉbāʾ* y *ḥăwîlā*, figuran más tarde (v.21.25-29) en la lista de los descendientes de Sem. ¿Constituye esto un argumento definitivo para la existencia de dos diversas tradiciones, *P* y *J*, o puede explicarse el fenómeno por el contacto indudable entre ambas ramas noéticas? *Sᵉbāʾ*, mencionado en la Biblia (Sal 72,10; Is 43,3; 45,14) y para cuya identificación concreta en una región determinada de Arabia faltan datos ciertos; *ḥăwîlā*, mencionado en 2,11 y probablemente en Arabia; *Sabtā*, nunca más mencionado en la Biblia y que suele colocarse en la región de *Hadramut*, en la Arabia meridional; *Raʿmā* (G Ῥεγχμά), mencionado en Ez 27,22 y probablemente en la Arabia meridional; *Sabtᵉkāʾ* (G Σαβακαθά), a quien se supone igualmente en la Arabia. De entre estos descendientes de *Kûš*, a *Raʿmā* se le asignan dos hijos: *šᵉbāʾ*, frecuente en la Biblia (1 Re 10,1-2.10; Is 40,6; Ez 27,22; 38,13; Sal 72,10...) y localizado al noroeste de *Arabia; Dᵉdān*, también frecuente en la Biblia (25, 2-3; Is 21,13-14; Ez 25,13; 27,20; 38,13...) e igualmente localizado en *Arabia* o como el oasis el-Ela o como una tribu.

8-12 En una sección-digresión, considerada como uno de los pasajes característicos de *J* frente al estilo cortado y seco de *P*, se intercala la historia de *Nimrōd* (G Νεβρώδ), un hijo de *Kûš* antes no reseñado, de cuyo país (Asiria) la Biblia habla sólo en Miq 5,5, y para cuya identificación se ha recurrido al héroe babilónico *Gilgameš*, originario de *Erek*, en el reino de *Nimrod*, con más verosimili-

dice: «Como Nemrod, poderoso cazador delante del Señor». 10 El
principio de su reino fue Babel, Erek, Akkad y Kalneh, en la región
de Sinear. 11 De esta región partió para Assur y edificó Nínive, Rejo-
bot-Ir y Kalaj; 12 después Resen, entre Nínive y Kalaj: es aquélla la
grande ciudad.
13 Misrayim también engendró a los ludim, a los ariamim, a los

---

tud al dios babilónico de la guerra y de la caza, *Nin-urta*. *Nimrōd* viene descrito como el primer dotado de dos cualidades características de los reyes asirios: fue, entre los guerreros dominadores, el primer *gibbōr-héroe* sobre la tierra, y entre los auténticos cazadores un verdadero *gibbōr-heroico cazador*, como tal celebrado más tarde en un proverbio conocido. Gran guerrero, inició su reinado con la conquista de *Bābel*, la acádica *Bab-Ili* o *Puerta de Dios*, la griega Βαβυλών-*Babilonia* según la neobabilónica *Bab-ilani* o *Puerta de los dioses*, tan celebrada por su poder y por su influjo político-religioso desde el s.XXIX-XXVIII, pero sobre todo a partir del s.XVIII-XVII con su gran rey *Hammurabi*. Su dominio se extiende después a *ʾErek* (G Ὄρεχ), la babilónica *Uruk*, hoy *Warka*, al sudeste de Babilonia, conocida por *Orchoë* entre griegos y partos y una de las más antiguas e importantes ciudades del imperio sumerio como sede de cinco dinastías y centro de algunas de las hazañas fabulosas de *Gilgameš*; a *ʾAkkad* (G Αρχαδ), la antigua *A-ga-dé*, que dio nombre a los *Akkadu-acadios*, sucesores de los sumerios en la posesión y en la cultura de Sumer; a *Kalnēh* (G Χαλαννή), aún no identificada, pero que, como todas las anteriores, se encontraba en la región de *šinʿār*, la *Babilonia* de la Biblia (11,2; 14,1.9; Jos 7,21; Is 11,11...) y la *šanḫar* de los textos cuneiformes. De *šinʿār-Babilonia* parte *Nimrod* para la región de *ʾAššûr-Asiria*, mencionada en Miq 5,5 como la tierra de *Nimrōd*, que debe su nombre a la ciudad de *ʾAššûr* (2,14), hoy *Qalaat-šerqat*, y está emplazada al norte de Babilonia. En *ʾAššûr* construye cuatro (tres, si *Reḥōbōt ʿIr* se traduce, con S. Jerónimo y otros modernos, *plazas de la ciudad)* ciudades: *Nîneweh-Nínive*, la asiria *Ni-nu-a*, célebre en la Biblia por su importancia y su corrupción (Jon 3,3; 4,11; Nah 3,1), residencia real primero (s.XI) y capital de Asiria más tarde en tiempo de Sennaquerib (s.VIII), después de *ʾAššûr* y *Kālaḥ*, célebre por la biblioteca de Asurbanipal (s.VII) y emplazada en la orilla oriental del Tigris, de frente a *Mosul*; *Reḥōbōt ʿIr*, cuya no identificación junto con su forma plural de *reḥōb-plaza* (19,2) ha hecho que algunos la traduzcan por *plazas de la ciudad* antes mencionada; *Kālaḥ*, la *Kalḫu* de los textos cuneiformes, hoy *Nimrud*, a la orilla izquierda del Tigris y al sur de *ʾAššûr* a quien en tiempo de Salmanasar I (s.XIV-XVIII) sustituyó como capital; *Resen* (G Δάσεμ), aún no identificada a pesar de los diversos intentos. La historia de *Nimrod* se cierra con la observación *es aquella la grande ciudad* que, original o glosa posterior bajo el influjo de Jon 3,3, más bien que al complejo de las ciudades enumeradas, parece deba aplicarse a la sola *Nínive*.

13-14 De *Miṣrayim*, segundo hijo de *Kûš*, se enumeran siete descendientes: *Lûdîm* (G Λουδιείμ), mencionados en la Biblia como

lehabim, a los naftujim, 14 a los patrusim, a los kaslajim y a los kafto-
rim, de donde salieron los filistim.
15 Canaán también engendró a Sidón, su primogénito; a Jet, 16 al
jebuseo, al amorreo, al girgaseo, 17 al jeveo, al araceo, al sineo, 18 al
arvadeo, al samareo y al jamateo. Después se dispersaron las familias

---

auxiliares de Faraón bajo la forma singular *Lûd* (Jer 46,9; Ez 27,10; 30,5), que del mismo modo se aplica a un hijo de Sem (v.22), parece han de ser identificados como los *lidios* del Asia Menor, más bien que, leyendo *Lûbîm* por *Lûdîm*, con los *libios* de Africa; *ʿAnāmîm* (G Αἰνεμετιείμ), no identificados, a no ser que, leyendo *Kᵉnāmîm*, se les considere como los habitantes del oasis libio *Kenem-t; Lᵉhābîm* (G Λαβιείμ), los *Lûbîm* bíblicos (2 Par 12,3; 16,8; Nah 3,9...) o *libios*, junto al Delta; *Naptuḥîm* (G Νεφθαλιείμ), probablemente corresponden al egipcio *Na-pa-tuḥ* o pueblo del Delta; *Patrusîm* (G Πατροσωνιείμ), habitantes de *Patros* (Is 11,11; Jer 44,1.15; Ez 29,14; 30,14), el asirio *Paturisi*, al que transcribe el egipcio *Pa-ta-re-si*, es decir, *tierra del Sur* o *Alto Egipto; Kasluḥîm* (G Χασμονιείμ), no identificados; *Kaptōrîm* (G Καφθοριείμ), habitantes de *Capadocia* según G, Targ, Vg y algunos PP., pero en quienes hoy se ve más bien a los habitantes de la isla de *Kaftor-Creta* (Jer 47,4; Am 9,7), en asirio *Kaptara*, en egipcio *Keftiw; Pᵉlištîm*, rama de los *Kaptōrîm* (Jer 47; Am 9,7) y tan familiares al historiador bíblico, son los *Pulasati* de los textos egipcios que desde Creta y otras islas invadieron la Palestina, en hebreo *Pᵉlešet*, en asirio *Palastu-Pilistu*.

15-20 En la descendencia de *Kᵉnaʿan* aparecen once nombres: *ṣîdōn, Si-du-na-a-a* de Tel-el-Amarna y hoy *Saida*, antiquísima ciudad y capital de Fenicia después de Tiro, de quien habla la Biblia (Is 23,4; Ez 28,20), que ha dado el nombre a los sidonios, aplicado a veces a todos los fenicios (Jue 18,7; 1 Re 5,20; 16,31...) y cuyo papel de primogénito de Canaán en G se pone de relieve traduciendo Φοινίκη = *Fenicia* por Canaán (Ex 16,36), cananeos (Jos 5,1) y Sidón (Is 23,2); *Jet* (G Χετταῖον), padre de los *ḥittîm* o *bᵉnê ḥēt-hijos de ḥēt* en la Biblia (Gén 15,20; 23,5.10.16.18.20...), el cuneiforme *ḫattu* y el egipcio *ḫetta*, habitantes del Asia Menor y Alta Siria con su capital *Hattusas*, hoy *Boghaz-Keui; Jebuseo*, el hebreo *Yᵉbûsî*, pueblo mencionado frecuentemente en la Biblia (15,19-21; Dt 7,1; Jos 9,1) que con los hititas y amorreos habitaba la parte montañosa de Palestina (Núm 13,19) y ocupaba *Yᵉbûs-Jerusalén* (Jue 19,11) hasta el tiempo de David (Jos 15,8.63; 2 Re 5,6...); *Amorreo*, el frecuentísimo bíblico *ʾEmōrî* (15,21; Ez 16,3...) y el asir.-babil. *Amurrû*, señala a los habitantes de *Amurrû*, al oeste del Eufrates; *Girgaseo*, el frecuente bíblico *Girgāšî* (15,21; Dt 7,1; Jos 3,10...), o de la región fenicia *Girgaš; Jeveo*, el frecuentísimo bíblico *ḥiwwî*, pueblo al parecer nómada (hebr. *ḥawwōt-conjunto de tiendas)* y que, quizá por eso, la Biblia le supone habitando en puntos diversos, como Siquem (34,2), Gabaón (Jos 9,3), Edom (Gén 36,2), Hermón (Jos 11,3); *Araceo*, el *ʿArqî* de la Biblia e *Irqut* de Tel-el Amarna, natural de *Arqa*, hoy ruinas de *tell-ʿArqa*, entre

de los cananeos.
19 La frontera de los cananeos fue desde Sidón, en dirección de Gerar, hasta Gaza; y en dirección de Sodoma, Gomorra, Admah y Seboyim, hasta Lesa.
20 Estos son los hijos de Cam, según sus familias, según sus lenguas, en sus países y en sus naciones.
21 También a Sem le vino descendencia y fue padre de todos los

---

Eleuteros y *Trípoli* de Siria; *Sineo* (G 'Ασσεννaῖος), hebreo *Sînî*, habitante de la cuneiforme *Sianu*, en la costa fenicia y no lejos de Arqa; *Arvadeo* (G ᾿Αράδιος), hebreo *ʾArwādî*, habitante de *Arwad*, isleta junto a la costa fenicia, la actual *Rouad*, en Tel-el Amarna *Ar-wa-da* y, a partir de Teglatfalasar I, *A-ru-a-di*—*A-ru-a-da*—*Ar-va-da* en los anales asirios; *Samareo*, hebreo *ṣᵉmārî*, o natural de la ciudad de *ṣumur* en Tel-el Amarna, *ṣimir* en asirio, Σίμυρα de los griegos y en la actualidad *Sumra*, al norte de Eleuteros; *Jamateo*, hebreo *ḥămātî*, natural de *ḥāmat* (Jamat) hoy *ḥāmā* en el Oronte, frecuente en la Biblia (2 Re 14,28; 18,34; 19,13...) y en las inscripciones asirias y egipcias, y antigua capital de un reino conquistado más tarde por los asirios (2 Re 14,28... Is 38,13; Am 6,2). Tales son las diversas ramas del árbol genealógico de Canaán, que, al separarse, ocuparon el territorio que va desde *ṣîdōn*, como punto central (v.15), hasta *Gᵉrār* (20,1; 26,1.6...), al sudeste de Gaza y oeste de Bersabée, y *ʿAzzā-Gaza* la actual *Gazzeh*, puerto importante en la costa fenicia y que, frecuentemente mencionada en la Biblia (Jos 10,41; Jue 6,4; 1 Sam 6,17; Jer 25,20...), lo es también en los documentos egipcios como *gazatu-qazata* y en las cartas de Tel-el Amarna como *ḥazzati-azzati*; es la frontera sur, cuya línea sigue en dirección a cuatro de las ciudades de la Pentápolis en la región sur del mar Muerto: *Sᵉdōmā-Sodoma*, hoy *ğebel Usdum*; *ʿAmōrā-Gomorra*, hoy probablemente *Ain Gasur*; *ʾAdmā* y *ṣᵉbōyim*, aún no identificadas, hasta tocar *Lešaʿ*, *Caliroe* según S. Jerónimo y la tradición judía, en la orilla oriental del mar Muerto. Con una observación paralela a la del v.5 sobre la descendencia y propagación territorial... de Jafet, e idéntica a la del v.31 sobre la descendencia... de Sem, cierra el v.20 el cuadro genealógico y la expansión territorial... de los descendientes de Cam.

21 El cuadro genealógico de Sem (v.22-30), paralelo en gran parte a la genealogía semita de 11,10-27, se abre con una breve introducción que presenta a Sem como *padre de todos los hijos de Eber* y *hermano mayor de Jafet*. La segunda de estas dos observaciones forma parte del plan del hagiógrafo, que, colocando en último término el árbol genealógico del hermano mayor, el Sem de la bendición de Noé, abre el camino al árbol genealógico de su descendiente Abraham, el patriarca de la bendición y padre de la descendencia bendita; la primera ofrece a través de *ʿEber*, relacionado (como veremos en 14,13) con el gentilico *ʿIbrî-hebreo*, una síntesis del árbol genealógico semita, presentado a continuación. Deducir de la parcial analogía del v.21 con 4,26, a través del genérico *a Sem también le nacieron hijos-a Set también le nació un hijo*, la presencia de *J* en el v.21 y más tarde en la sección 24-30, parece tanto o más

hijos de Eber y el hermano mayor de Jafet.
22 Hijos de Sem: Elam, Assur, Arpaksad, Lud y Aram.
23 Hijos de Aram: Us, Jul, Geter y Mas.
24 Arpaksad engendró a Selaj, y Selaj engendró a Eber*.
25 A Eber también le nacieron dos hijos: nombre del primero: Peleg, porque en sus días fue dividida la tierra; y nombre de su hermano:

---

problemático como el deducir la de *P* en los v.22-23 de la comparación del genérico *hijos de Sem* (v.22) con el *hijos de Jafet* (v.2) y el *hijos de Cam* (v.6).

22 Cinco descendientes se atribuyen a Sem: *ʿElām* (G Αἰλάμ), frecuentísimo en la Biblia (14,1; Is 11,11; Jer 25,25...), es el asir.-babil. *Elamtu*, célebre reino al este de Caldea con *Susa* como capital y considerado como semita por su contacto cultural-político-geográfico con Babilonia; *ʾAššûr*, que, a pesar del influjo camita (v.11), es pueblo semita por su sangre, su lengua y su cultura; *ʾArpakšad*, aún no identificado y que algunos descomponen en *Arap-Kasd = límite de Caldea; Lûd*, que algunos identifican con los camitas *Lûdîm* (v.13), mientras otros, debilitando con esto un nuevo indicio en pro de las dos tradiciones diversas, se fijan en el cuneiforme *Lubdu*, entre el Tigris superior y el Eufrates; *ʾArām*, padre de los *arameos*, nombres ambos frecuentísimos en la Biblia, traducidos en G por *Siria-sirios*, antiquísimos (s.XXVI a. C.) en los textos cuneiformes y contra los cuales, *Aḫlamu* o *arameos del desierto*, luchó victoriosamente Teglatfalasar I (s.XII-XI).

23-24 De estos hijos de Sem, sólo a Aram y a Arpaksad se les asigna descendencia: Hijos de Aram: *ʿUṣ* (G Ὥς), frecuente en la Biblia (22,21; 36,28; Job 1,1; Jer 25,20...), que le supone entre Idumea y Arabia; *Jul*, el hebreo *ḥûl* (G Οὖλ), aún no identificado; *Geter*, no identificado; *Maš* (G Μόσοχ), acaso la región del monte *Masio* de los clásicos, entre el Tigris y el Eufrates superior. Como en la genealogía de Canaán a partir del v.15, en la de Sem la fórmula *engendró* sustituye al anterior *hijos de*, a partir del v.24. ¿Impone este cambio, junto con la precedencia dada en el texto a la descendencia de Aram, aunque último hijo de Sem, la mano de un redactor posterior que intentase armonizar la presente *J* con la anterior *P* e introducir al antepasado de Abraham, *ʾArpakšad?* De éste se dice que engendró a *šelaḥ* (G a *Kainam* y éste a *šelaḥ)*, no identificado, quien a su vez engendró a *ʿEber* (véase v.21).

25 A Eber se le asignan dos hijos: *Peleg* (G Φάλεκ), no identificado y que con etimología popular viene relacionado con *niplᵉgā = fue dividida*, pero cuya significación ordinaria, como la del asirio *palgu*, es la de *canal, corriente de agua...* (Sal 1,3; 65,10; Is 30,25...); *Yoqṭān* (G Ἰεκτάν), acaso relacionado con el árabe *Qaḥṭan* y, como tal, descrito a continuación como padre de pueblos árabes del Sur.

*24 *a Eber:* G añade *Y Arpaksad engendró a Qenan, y Qenan engendró a Selaj...*

**Yoqtan. 26 También Yoqtan engendró a Almodad, a Selef, a Jasarma-
vet, a Yaraj, 27 a Jadoram, a Uzal, a Dirqlah, 28 a Obal*, a Abimael,
a Sebá, 29 a Ofir, a Javilah y a Yobab: todos éstos, hijos de Yoqtan.
30 Y fue su residencia desde Mesa, en dirección de Sefar, la montaña
del Oriente. 31 Estos fueron los hijos de Sem según sus familias, según
sus lenguas, en sus países y en sus naciones.**

**32 Estas son las familias de los hijos de Noé, según sus genealogías,
en sus naciones. De éstas se dispersaron las naciones por la tierra des-
pués del diluvio.**

26-30 Trece descendientes, que en conjunto pueden considerarse como habitantes de Arabia meridional, se señalan a Yoqtan: *ʾAlmôdād* (G Ἐλμωδάδ), no identificado, pero que como el siguiente, *Selef*, parece pertenecer a la onomástica árabe; *ḥăṣarmāwet* = *atrio de la muerte* (G Ἁσαρμώθ), la actual *Hadramut*, en el Yemen; *Yāraḥ* (G Ἰάραδ), que se ha tratado de identificar con el árabe *Warak* = *dios luna; Hădôrām* (G Ὀδορρά), no identificado; *ʾUzāl* (G Αἰβήλ), mencionado por Ez 27,19, y generalmente identificado con *ʾAzal*, la *Sanʿa* de la tradición árabe y actual capital del Yemen; *Diqlā* (G Δεκλά), acaso un oasis árabe rico en *dakal* = *palmeras; ʿObāl* (omitido en G, Γάιβαλ en Luciano), quizás equivalente al *ʾAbil* árabe, nombre de algunas localidades del Yemen; *ʾAbîmāʾēl*, nombre teóforo no identificado; *šᵉbāʾ* (G Σαβεῦ), también en la descendencia camita (v.7), o pueblo de los *sabeos*, en el Yemen; *ʾOpir* (G Οὐφείρ), frecuentemente conocido en la Biblia (1 Re 9,28; Job 22,24; Is 13,12...) y no localizado con exactitud; *ḥăwîlā*, también en la descendencia camita (véase v.7); *Yôbāb*, nombre aplicado en la Biblia a un rey de Edom (36,33-34), a un rey de Madon (Jos 11,1) y a un descendiente de Benjamín, y que acaso responda a la tribu sudarábica *Yuaibib*, los Ἰωραρῖται (Ιωβαβῖται) de Ptolomeo. Para la locación de los descendientes de Yoqtan se ofrecen tres indicaciones geográficas, cuya localización concreta queda un tanto al aire: el punto central y como de partida, *Mēšāʾ* (G Μασσηέ), que hace pensar, más que en la *Mesene* del golfo Pérsico, en el nombre de *Massa* de la Biblia (25,14; Prov 31,1) y de los textos asirios en la Arabia del norte entre los golfos Pérsico y de Aqaba; *Sᵉpar* (G Σωφήρα), identificada generalmente con la griega *Sapfara*, en el Yemen; *la montaña del Oriente*, aún no identificada, ya que puede considerarse o como una aposición de *Sᵉpar*, o como una indicación de la frontera oriental, o como el conjunto de territorios ocupados por los hijos del Oriente.

31-32 Es una doble síntesis-conclusión, primero de la genealogía semítica, después del cuadro etnográfico-geográfico en general, que, por seguir en gran parte el estilo de *P* (v.5 y 20), se la añade a dicha tradición. Pero obsérvese en la nota final el recuerdo dedicado a las naciones, que, procedentes de los tres hijos de Noé, se dispersaron por toda la tierra después del diluvio. Es una observación que, aplicada ya antes directamente a los hijos de Noé (9,19), se atribuye entonces a la tradición *J*.

*28 *a Obal:* G omite.

Excursus 4.—La tabla de los pueblos (Gén 10)

Aunque incompleta, la «tabla de los pueblos» ni por su amplitud sistemática ni por la pureza de su línea monoteísta y antimitológica encuentra paralelo en las literaturas extrabíblicas, que, sin embargo, han venido a confirmar y precisar en muchas ocasiones los datos de Gén 10. Ante ellos se plantean algunos problemas:

1. El primero es el problema crítico-literario o de las fuentes-tradiciones diversas, *P* y *J*, que ha llevado a dividir el capítulo según el siguiente esquema, común en sus líneas generales:

10,1a.2-7.20.22-23.31-32 *(P)*
10,1b.8-19.21.25-30 *(J)*

En su definitiva compilación-unificación de elementos antiguos con otros más recientes, acaso hacia el s.VIII-VII, el historiador bíblico habría adoptado *P* como documento básico (con su árbol genealógico de los tres hermanos, resumido al principio y al fin), lo habría completado con fragmentos del antiguo *J* (que omite eslabones en Cam y Sem y no habla de Jafet) y acaso con algunas adiciones propias [1]. Posición acaso excesivamente categórica ante «determinados indicios que no parece puedan explicarse sino por el carácter de compilación análoga a la ya señalada en los capítulos anteriores» [2]. Pasar del campo, siempre inseguro, de los indicios en fondo y forma (ya señalados en la exégesis) al seguro de los argumentos definitivos, quizás extrañe un poco [3].

2. Parece innegable la existencia de una línea que, partiendo del comienzo y del final del árbol genealógico de Noé y sus hijos (10,1.31-32) y a través de 9,18-19, va hasta el final del árbol genealógico de Adán y sus descendientes (5,32). Por otra parte, superando diferencias de fondo y forma, existe entre los dos cuadros genealógicos un tono de paralelismo a grandes rasgos en lo histórico y en lo teológico. Sin preocupaciones de orden geográfico-etnográfico o político, el cuadro genealógico de antes del diluvio sólo reseña individuos, bajo el prisma teológico en algunos casos (Henok, Noé), aunque con la noticia adelantada de Sem, Cam y Jafet parece ya preparar el camino al cuadro genealógico de Gén 10; en éste claramente, con la mezcla de individuos y naciones, el doble elemento geográfico-etnográfico y político pasa al primer plano. Pero tanto en Gén 5 como en Gén 10 el eje central es lo teológico: el Dios Creador de Adán, el padre de toda la humanidad; el mismo Dios Creador, Dios de Noé, el nuevo Adán, de Gén 9 y, a través de él, el Dios de Sem y de Abraham, padre de la nueva humanidad, en Gén 10-12.

3. Esta indudable mira teológica de primer plano en el escritor bíblico no resta valor al aspecto histórico, geográfico-etnográfico y político del cuadro de los pueblos [4]. Para su intento de poner de relieve la doble línea Dios-hombre y Dios-pueblo escogido, se ha valido del elemento histórico con una lista de individuos y naciones que, comparada con datos geográficos, etnográficos y políticos extrabíblicos a partir del s.XIV, parece revelarse antiquísima en no pocos de sus elementos. Cuadro de las naciones reducido a otros pueblos de historia con desarrollo paralelo o con puntos de contacto

[1] C. A. Simpson, *The Early Traditions of Israel* (Oxford 1948): IB I p.559-60; R. de Vaux: BJ (París 1956) 17.
[2] A. Clamer, *Genèse* p.205.
[3] Cf. Scheld, *Geschichte*... I p.168; G. von Rad, *Das erste*... p.115-22; P. Heinisch, *Genesis:* BB p.187-194; G. Hoelscher, *Drei Erdkarten: ein Beitrag zur Kenntnis des hebräischen Altertums:* Sitzungsberichte der Heidelberger Akadem. der Wiss. (1944-48) n.3.
[4] Cf. G. von Rad, *Das erste*... p.116-21; *Theologie*... I 165-68; J. Junker, *Genesis*, p.48-49.

11 1 Tenía entonces la tierra un solo lenguaje y unos mismos voca-
blos. 2 Sucedió que, al emigrar los hombres desde el Oriente, encon-
traron una llanura en el país de Sinear y se establecieron allí. 3 Se di-
jeron unos a otros: «Ea; fabriquemos ladrillos y cozámoslos al fuego».
Les sirvió el ladrillo de piedra y el asfalto les sirvió de cemento. 4 Di-
jeron después: «Ea; edifiquémonos una ciudad y una torre con su
remate hasta el cielo y hagámonos un nombre, no sea que seamos
dispersos sobre la superficie de toda la tierra».

---

con Israel. Historia al servicio de la teología: Dios Creador universal, Padre de Israel y Señor del destino del mundo; comunidad de origen y unión primitiva de hermanos en todos los pueblos, a pesar de su división geográfica y de las diferencias de raza, religión, cultura, política que entre ellos habían comenzado a surgir antes del diluvio y seguirían después acentuándose.

CAPITULO 11

Este capítulo cierra el campo de la prehistoria y abre el de la historia. Relato en tres secciones de pronunciado matiz histórico-teológico y de una unidad atormentada: la torre de Babel (1-9); descendencia semita (10-26); entrada de Abraham en la historia (27-32).

1-4 El hagiógrafo comienza con un cuadro-síntesis de la unidad primitiva que presenta, a raíz de su dispersión, toda la descendencia de Noé, o sólo la rama semita: es *un solo pueblo* (v.6) y con *una lengua común* que más tarde había de diferenciarse (10,5.20.31), y no sólo con comunidad de sentimientos y propósitos [1]. El multiplicarse de esta descendencia la obliga a una expansión territorial: *miqqedem = del Oriente* (así *miqqedem* en 13,11 y en las Versiones, a excepción del Targum, que, según 2,8, traduce *hacia el Oriente)* emigra a otras regiones, y el hagiógrafo señala aquí otra región más al Oriente como punto parcial de esta emigración: la *región de šinʿār* o la Caldea (10,10). Allí definitivamente asentados los que, quizás sólo semitas y quizás no todos, han formado parte de este movimiento emigratorio, deciden construir *una ciudad* a base de ladrillos y *ḥēmār = asfalto* (14,10), elementos característicos de las construcciones babilónicas, en oposición a la piedra y el cemento de las construcciones palestinenses. Centro monumental y acaso religioso, torre-templo de la ciudad, *una torre* que les haga célebres y perpetúe la memoria de su paso por aquella región. Estilo de los grandes reyes, en el que acaso ya se concrete de un modo plástico su primer intento de alejarse de Yahvé, expresado por el *con su remate hasta el cielo*, hiperbólico cuanto se quiera, pero siempre con sabor de soberbia y autonomía frente a Dios [2].

1 J. Prado, *La ciudad y torre de Babel:* EstB (1950) 275.282-283.287. Sobre el problema en conjunto, Th. Schwegler, *Die biblische...* p.169-203; K. Cramer, *Genesis 1-11: Urgeschichte?* (Tubinga 1959); Th. Schwegler, *Die biblische Urgeschichte* (Munich 1960); A. Borst, *Der Turmbau von Babel* (Stuttgart 1963); G. Charrière, *L'orientation de quelques ziggurats et sanctuaires du Moyen-Orient:* RevAss (1964) 9-22.

2 J. Plessis, *Babylone...* col.774; H. Junker, *Genesis...* p.52-53.

5 Bajó el Señor para ver la ciudad y la torre que habían edificado
los hijos de los hombres. 6 Dijo el Señor: «He aquí que todos ellos son
un solo pueblo y un solo lenguaje; si es esto lo que comienzan a hacer,
nada entonces les será imposible de todo lo que proyecten hacer. 7 Ea;
bajemos y confundamos allí su lenguaje, para que unos no entiendan
el lenguaje de los otros». 8 Después el Señor los dispersó de allí sobre
la superficie de toda la tierra, y cesaron de edificar la ciudad. 9 Por
esto se llamó su nombre Babel, porque allí confundió el Señor el len-
guaje de toda la tierra y de allí el Señor los dispersó sobre la super-
ficie de toda la tierra.
10 Esta es la genealogía de Sem: De edad de cien años era Sem y

---

5-6 Vano intento el de los *hijos de los hombres*, caducos e impotentes (6,2.4) frente a un Dios que, conocedor de las íntimas pretensiones del hombre y seguro de su omnipotencia, antropomórficamente viene descrito como *bajando* para ver la marcha de la torre y comprobar hasta dónde puede llegar el poder humano. Fina ironía en esa bajada del cielo, necesaria para ver una torre que se pretendía llegase a ese mismo cielo; lenguaje divino sin la más mínima huella de ira o envidia, de preocupación por una soberanía amenazada o de planes trabajosos y complicados para defenderla.

7-9 La soberbia y el sueño de autonomía frente a Dios de los habitantes de *Sinear* tienen su punto de apoyo en la unidad político-social como fruto de la unidad de lengua (Is 19,18): de aquí que, para cortar ese ambicioso sueño, Yahvé decida *confundir* su lenguaje y sembrar con ello el germen de la enemistad-separación (Is 33,19). Es castigo que se repetirá en la historia israelita (Dt 28,49; Is 28,11; Jer 5,15) y que Yahvé decreta ahora con un doble plural de plenitud (1,26) sin vestigio de politeísmo ni alusión a los ángeles como cumplidores de su decisión. Su *bajemos* de ahora no es algo nuevo, frente al *bajó* del v.5, en la idea general de *bajar*, sino en la concreta de la finalidad de esa bajada. Se trata, sin duda, de dos tiempos literarios en la bajada divina: el primero *para ver...* (v.5), el segundo *para confundir...* (v.7). Con este segundo, impone Yahvé como castigo la dispersión por la tierra y el cese en la construcción iniciada de la ciudad. Es el aspecto religioso, parcial por lo mismo, de un doble hecho, cuyo estadio definitivo y de orden histórico ha descrito Gén 10 (síntesis del primero en v.5.20.31; del segundo en v.10). Recuerdo gráfico del doble castigo divino, confusión del lenguaje-dispersión por la tierra, el nombre de *Bābel* (10,10), aquí relacionado por etimología popular con el hebreo *bālal* = *confundir*. Centro histórico de la primera rebelión postdiluviana del hombre contra Dios, más bien que símbolo expresivo de un fuerte movimiento antirreligioso en pueblos poderosos de tiempos posteriores [3], *Babel* entra en la historia bíblica como testigo excepcional de revuelta y de victoria.

10-17 Sem entra en la historia antes del diluvio (5,32), y bajo el influjo de la bendición divina, aunque sólo después de él, adquie-

[3] H. Junker, *Genesis...* p.54.

engendró a Arpaksad, dos años después del diluvio. 11 Vivió Sem, des-
pués de haber engendrado a Arpaksad, quinientos años; y* engen-
dró hijos e hijas.
12 Arpaksad llevaba vividos treinta y cinco años, y engendró a Se-
laj*. 13 Vivió Arpaksad, después de haber engendrado a Selaj, cua-
trocientos tres años, y engendró hijos e hijas.
14 Selaj llevaba vividos treinta años, y engendró a Eber. 15 Vivió
Selaj, después de haber engendrado a Eber, cuatrocientos tres años,
y engendró hijos e hijas. 16 Llevaba vividos Eber treinta y cuatro años,
y engendró a Peleg. 17 Vivió Eber, después de haber engendrado a
Peleg, cuatrocientos treinta años, y engendró hijos e hijas.
18 Llevaba vividos Peleg treinta años, y engendró a Reu. 19 Vivió
Peleg, después de haber engendrado a Reu, doscientos nueve años, y
engendró hijos e hijas.
20 Llevaba vividos Reu treinta y dos años, y engendró a Serug.
21 Vivió Reu, después de haber engendrado a Serug, doscientos siete
años, y engendró hijos e hijas.
22 Llevaba vividos Serug treinta años, y engendró a Najor. 23 Vivió
Serug, después de haber engendrado a Najor, doscientos años, y en-
gendró hijos e hijas.

---

re su relieve histórico-religioso (9,26-27). Atento a esa línea de bendición, resume ahora el hagiógrafo el árbol genealógico de Sem antes detallado (10,21-25), partiendo de su hijo *'Arpakšad*, primogénito sin duda, aunque entonces (acaso por tratarse de un esquema geográfico) ocupe el tercer lugar, y siguiendo la línea de los primogénitos *šelaḥ-ʿēber-peleg*. A partir de este último y ladeando la línea secundaria de *Yoqtan* (10,26-29), el hagiógrafo completa el árbol genealógico semita con miras exclusivamente religiosas y, a través de una serie de primogénitos, llega hasta a *ʾAbrām*, el padre del pueblo escogido y patriarca de la divina bendición.

18-26 Peleg engendra a *Reʿû* (G ʿραγαύ), que acaso pueda considerarse como forma abreviada de *Reʿûʾēl* (36,4; Ex 2,18) y etimológicamente relacionado con *rēaʿ* = *amigo*. Reu engendra a *śerûg*, hoy *Saruğ*, entre *Karquemis* y *Jaran*, antiguo nombre, a lo que se cree, de la Siria. Serug engendra a *Nāḥôr*, que se encuentra como nombre geográfico en la ciudad mesopotámica *Na-ḫu-ur* de los textos asirios y como nombre de persona en diversos documentos cuneiformes. Najor engendra a *Teraḥ* (G Θάρα), que con poca fortuna intentó un tiempo identificarse con el ugarítico *Teraḥ* = *dios y señor de la luna nueva*, y como tal, padre de Abram, en el llamado «poema-leyenda de Keret»[4]. Teraj engendra a *'Abrām* (de su etimología y de sus relaciones con *'Abraham* se tratará a propósito de 17,5), *Nāḥôr* (¿confusión o, más bien, un caso de la cos-

*11 *y engendró hijos*: por paralelismo (5,5.8.11...) PtSam añade *y fueron todos los días de Sem seiscientos años y murió*; G, *y murió*.

*12 *Selaj*: por paralelismo (10,24); G añade genealogía de Qenan: *Y vivió Qenan ciento treinta años y engendró a Selaj. Y vivió Qenan, después de haber engendrado a Selaj, trescientos treinta años, y engendró hijos e hijas, y murió*.

4 Véase el ugarít. *trḫ*- precio pagado por el esposo al padre de la esposa al tiempo del matrimonio: R. de Vaux, *Les patriarches...*:RB (1946) 322; Koehler-B. p.1041; A. Rolla, *La Bibbia di fronte alle ultime scoperte* (Roma 1957) p.90-91. Tampoco ha tenido gran aceptación la hipótesis del probable idéntico origen de *Teraḥ* y *Yaraḥ-luna*.

[25] **Vivió Najor, después de haber engendrado a Teraj, ciento diecinueve años, y engendró hijos e hijas.**

[26] **Llevaba vividos Teraj setenta años, y engendró a Abram, a Najor y a Haran.**

[27] **Esta es la genealogía de Teraj: Teraj engendró a Abram, a Na-**
jor y a Haran; Haran engendró a Lot. [28] **Murió después Haran en**
presencia de Teraj, su padre, en su país natal, en Ur* de los Caldeos.
[29] **También Abram y Najor se tomaron esposa: nombre de la esposa**
de Abram: Sarai, y nombre de la esposa de Najor: Milkah, hija de
Haran, padre de Milkah y padre de Yiskah. [30] **Y era Sarai estéril, no**

---

tumbre de repetir nombres dentro de la familia?) y *Hārān* (G 'Αρράν), nombre de persona (hermano de Abram, v.26.28.31; 1 Par 23,9) o de lugar *(Bet-Haran,* Núm 32,36), cuya probable relación etimológica con *har* = *monte* e identificación con un santuario [5] son muy hipotéticas.

27-28 Con la fórmula clásica *he aquí la genealogía de Teraj* se abre la última sección de Gén 11. Una breve nota genealógica sobre Haran y Najor prepara definitivamente el camino a la entrada de Abram con su historia-eje en lo sucesivo. *Hārān,* después de engendrar a *Lôṭ,* antepasado de los moabitas y ammonitas (19,30-38; Dt 2,9.19; Sal 83,9) y de etimología sin aclarar, muere en vida de Teraj, su padre, en su ciudad natal, *'Ur de los Caldeos.* Ciudad importante en el relato patriarcal, de origen sumerio y, por lo mismo, localizada por algunos en la Baja Mesopotamia e identificada a base de los datos arqueológicos, con las ruinas de *Tel-Mugayir* y *Tel-el-Obeid;* otros, sin embargo, apoyados en el indeterminado *al otro lado del río* (Jos 24,2) y en algunos textos de época tardía, la colocan en la Alta Mesopotamia para salvar de este modo la presencia anacrónica de *'Ur* (cuya existencia sólo alcanzaría el s.VII, según esos textos tardíos) y de los *Caldeos* (según los documentos hasta ahora conocidos, Caldea como región de la Babilonia meridional sólo aparece en el s.XI) [6]. El que *'Ur,* como lugar de origen de la familia de Abram, ceda más tarde (12,4; 24,4-5) el puesto a *Jaran* se explica fácilmente por el asentamiento de Teraj y su familia en Jaran (v.31) como en su segunda patria.

29-30 Una breve nota sobre el matrimonio de Najor con *Milkā = reina (consejera* si se compara con el acád. *Malikat)* y de *'Abrām* con *śārāy* (su comparación etimológica e ideal con *śārā* la veremos en la exégesis de 17,15), que se cierra con la noticia hondamente teológica sobre la esterilidad de *Saray*: Abram, el futuro Abraham, como padre de una descendencia sin número, ha de apoyarse sin vacilaciones en la providencia divina.

*28 *en Ur:* G, *en la región de Ur.*

*31 *y salió con ellos de Ur:* con Peš; PtSam G VL Vg, *y los sacó;* TM, *y salieron con ellos.*

[5] KOEHLER-B. p.243.

[6] R. DE VAUX, *Les Patriarches...:* RB (1948) 321-322; A. CLAMER, *Genèse...* p.234, y H. CAZELLES, *Patriarches...* col.99-100.

Haran, su nieto, y a Saray, su nuera, esposa de Abram, su hijo, y salió con ellos de Ur * de los Caldeos, dirigiéndose a la tierra de Canaán. Pero llegaron hasta Jaran y se asentaron allí. [32] Fueron los días de Teraj doscientos cinco años, y murió Teraj en Jaran.

---

31 La emigración de Teraj con parte de su familia, *Abram-Lot-Saray* (nada se dice de Najor, pero en 24,10 se habla de la ciudad de Najor en *Aram Naharayim=Siria de los ríos* o Mesopotamia superior), desde *'Ur* de los Caldeos hacia Canaán hace un alto de años en Jaran. Nada se nos dice sobre las causas de este movimiento migratorio que Aquior (Jdt 5,6-9) y el Libro de los Jubileos XII atribuyen más tarde a motivos religiosos: abandono de la religión nacional según el primero, violentamente manifestado con el incendio del templo de los ídolos por parte de Abram según el apócrifo. Motivo religioso para una emigración aislada, o, como modernamente se prefiere, motivo de seguridad social-económica para una emigración común y en masa a la caída de la dinastía III de Ur, en ambos casos entran en juego directo los planes divinos: Yahvé hace salir a Abram de Ur de los Caldeos (15,7). *Jaran*, donde Teraj se establece con la familia hasta su muerte, queda íntimamente ligada a la historia de los patriarcas (12,4-5; 27,23; 28,10; 29,4). Es la actual *Eski-ḫarrān* o «antigua *Harran*», a unos kilómetros al nordeste de la moderna *Harran*, en la Siria mesopotámica: ya se la menciona en las tablillas capadocias del s.XIX (aunque algunos proponen en este caso otra *Harran)* y en los textos cuneiformes de Mari (a.2000-1800), que hablan también de Najor, el *Til-Naḫiri* del s.VII, como de centro importante [7]. Muere Teraj a los 205 años: G y el Pt Sam (así también Act 7,4) hablan de 145 años. Es cuestión cronológica unida a la vida de Abram y de ella se tratará más tarde (12,4) [8].

EXCURSUS 5.—**La torre de Babel y la genealogía de los Patriarcas**

1. La misma contextura del c.11 plantea el problema *crítico-literario* sobre su unidad primitiva [1]. La narración, con su episodio nuevo de la torre de Babel, por una parte, y, por otra, con su árbol genealógico semita como síntesis-continuación del presentado en 10,22-25, se presta fácil, aunque no inevitablemente, a la distinción de dos fuentes originales:

J: 1-9; P: 10-26; J y P mezclados: 27-31. División a grandes líneas, apoyada en los más o menos decisivos argumentos tradicionales y admitida generalmente con algunos cambios y vacilaciones frente a algunos versos (27.31). Especulando demasiado, quizás con poco espíritu humanista, sobre algunas supuestas diferencias-contradicciones (v.5 frente a v.7; v.4 y 9 fren-

[7] H. CAZELLES, *Patriarches*... col.100-101.

[8] Los datos arqueológicos sobre *'Ur* y *Harran*, las dos primeras ciudades del relato bíblico-abrahamítico, confirman el ambiente histórico del comienzo de la historia patriarcal. Contra C. GORDON: JNESt (1958) 29-31, que identifica *Ur* con *Ura*, del reino de Hattime, H. W. SAGGS, *Ur of the Chaldees. A Problem of Identification*: Iraq (1960) 200-209, la identifica con la tradicional *Ur* en la Mesopotamia.

[1] J. PRADO, *La ciudad*... p.273-282; J. CHAINE, *La Tour de Babel*: MélP p.64-65; *Le Livre*... p.160-161; TH. DOMBART, *Der Babyl. Turm*: AO (1930) 31-32.

te a 10,10; v.7-9 frente a 10,5.20.31-32), Gunkel abrió el camino, que no pocos han seguido, para los duplicados, y consiguientemente para una muy problemática atomización de J:

Relato de la ciudad: 1.3a.4ac.6a.7.8b.9a
Relato de la torre: 2.4b.5.6b.8a.9b [2].

2. La construcción de la ciudad-Babel y de la torre suscita un doble problema *arqueológico:* la identificación de la ciudad-Babel y la identificación de la torre. Resuelto sin sombra de duda el primero, queda al aire el segundo a pesar de los esfuerzos por identificarla con alguno de los frecuentes *ziqurat-ziggurat (zaqaru = ser alto...)* babilónicos. Sobre la finalidad de estas macizas construcciones, prismas cuadrangulares y a pisos, se han ido proponiendo las más variadas hipótesis: funeraria (tumba de un dios o de un rey), cosmológica (observatorio astronómico), simbólica (morada de un dios como símbolo de posesión de toda la tierra), religiosa (trono-altar divinos), arquitectónico-religiosa (bloque gigante como soporte de un santuario-habitación de la divinidad) [3].

3. Sea lo que fuere de la relación más o menos posible encerrada en el binomio *torre* bíblica-*ziggurat* babilónicos y del carácter-finalidad de estos últimos, el relato bíblico por la presencia de la *torre* en sí y por su comparación con los *ziggurat* pone en pie un problema *histórico.* ¿Se trata de un hecho real en la historia de la humanidad, o más bien de un recurso religioso-literario, sugerido por las ruinas de los *ziggurat* babilónicos, para explicar el origen de las lenguas, la dispersión de la humanidad, la entrada de Abram en la historia? El relato bíblico parece inclinar a un hecho real sobre una base histórica de más o menos amplitud y precisión en sus detalles. La inseguridad científica hasta ahora existente en torno a los *ziggurat* babilónicos y a su finalidad, sobre todo si se compara con el alcance seguro y transparente en sus líneas centrales de la *ciudad-torre* bíblicas, no favorece mucho el camino hacia una postura radicalmente antihistórica: si se quiere llegar a esto a base de un mero recurso religioso-literario, se ha de prescindir del caso concreto actual y refugiarse por sistema en la teoría general de los géneros literarios o en el hipotético carácter antihistórico de la historia oriental antigua [4].

4. Propuesto con uno u otro matiz, todos admiten en el primer plano de Gén 11 la existencia de un problema teológico fundamental con diversas ramificaciones: el absoluto dominio de Dios, del que en vano una humanidad soberbia trata de librarse. Este dominio divino se manifiesta en un doble castigo de la humanidad: confusión en la lengua, que directa y milagrosamente, o indirectamente y valiéndose de un proceso natural más o menos largo, Dios provoca; dispersión de las naciones. Sobre este fondo histórico, cuya determinación cronológica y alcance concreto en los detalles son difíciles de fijar, se alza como símbolo la ciudad de Babel con su enorme influjo, pero ante Dios impotente, en toda la antigua historia del Oriente. Dominio divino con sello de castigo sobre la humanidad rebelde, pero con desemboque final en un dominio con sello de favor, a través de la elección de Abram y del futuro Israel. Teología sobre la base de la historia: sólo con un sistema

[2] Se muestran escépticos ante esta atomización C. A. Simpson: IB p.562-563; G. von Rad, *Das erste...* p.123; A. Clamer, *Genèse...* p.224-225.

[3] L. H. Vincent, *De la Tour de Babel au Temple:* RB (1946) 403-440; M. Parrot, *Ziggurat et Tour de Babel* (París 1949); Id., *La Tour de Babel:* Cahiers d'Archéol. Bibl. n.2 p.10-37.43-52; J. Prado, *La ciudad...* p.282-286; Cl. Schedl, *Geschichte...* p.169-176.

[4] J. Prado, *La ciudad...* p.281-282; M. Parrot, *La Tour...* p.49-52; J. de Goitia, *La torre de Babel. Valor simbólico de la narración de Gén 11,1-9:* VerV (1959) 401-418.

exegético antihistórico puede intentar destruirse radicalmente este maravilloso y providencial conjunto [5].

5. Un último problema de orden *cronológico* lo suscita la lista genealógica de los patriarcas postdiluvianos: con él se llena, de Sem a Teraj, el espacio entre el diluvio y Abram, y se tiende a llamar la atención sobre la entrada en la historia del pueblo escogido. Paralela en sus líneas generales a la lista genealógica de los patriarcas antediluvianos (Gén 5), se aparta de ella con la omisión, en el TM y G, del número total de años de cada patriarca (lo consigna el PtSam) y del insistente final *y murió* (se añade en G), y con la sensible disminución en el número de años. A estas diferencias, que en parte afectan ya al relato mismo de la genealogía postdiluviana, hay que añadir otras que le tocan más directamente: diferencia en el número de patriarcas y en el número de años, que van disminuyendo, con la excepción de Eber, de un modo progresivo. He aquí el cuadro, en el que la primera cifra corresponde al *engendró...*, la segunda al *y vivió después...*, la tercera a la *duración total de la vida:*

	TM			*PtSam*			*G*		
Sem:	100	500	600		íd.			íd.	
Arpakšad:	35	403	*438*	**135**	303	*438*	**135**	430	565
Cainan:							130	330	460
Selaj:	30	403	*433*	**130**	**303**	*433*	**130**	**330**	460
Eber:	34	430	464	**134**	270	404	**134**	370	504
Peleg:	30	**209**	*239*	**130**	109	*239*	**130**	**209**	339
Reu:	32	207	*239*	**132**	107	*239*	**132**	207	339
Serug:	30	**200**	*230*	**130**	100	*230*	**130**	**200**	330
Najor:	29	119	*148*	**79**	69	*148*	**79**	129	208
Teraj:	70	**135**	**205**	70	75	145	70	**135**	**205**

En este cuadro comparativo aparecen clarísimas dos diferencias sobre todo: tanto el *TM* como el *PtSam* y *G* ofrecen una notable disminución de años totales, que va en sensible progreso a partir de *Peleg*, de frente a Gén 10; el *PtSam*, y sobre todo *G* por la inclusión de Cainan, alargan clarísima y notablemente los años frente al *TM*. Esto indica sin duda que se trata de una cronología artificial, más marcada sin duda en el *PtSam* y *G*, en el intento muy probable de colmar el vacío entre el diluvio y Abram, y que por lo mismo acaso se acerque más a la realidad en el *TM*. En todo caso, recuérdese lo indicado a propósito de Gén 10. Al margen de detalles históricos, el relato bíblico sigue una línea que, fundamentalmente histórica, es esencialmente y en primer plano religiosa [6].

Excursus 6.—**Historia de Abraham**

Punto de enlace entre la prehistoria y la historia de Israel, la figura de Abraham se proyecta imponente e insoslayable en el mundo religioso e histórico de la Biblia y en el histórico extrabíblico [1].

[5] P. Heinisch, *Problème...* p.150-154; J. Prado, *La ciudad...* p.282-294; M. Parrot *La Tour...* p.43-52; *Der Turmbau zu Babel. Ein Märchen? Der Bericht der Bibel im Licht moderner Forschung und heilsgeschichtlicher Bedeutung* (Paderborn 1958); H. Junker, *La dispersion des peuples et la préhistoire biblique:* BTerS (1961) 2-3.

[6] A. Clamer, *Genèse...* p.229-230; Cl. Schedl, *Geschichte...* p.179-196.

[1] *Abraham, père des croyants:* Cahiers Sioniens (París 1951) 93-232; J. Lecuyer, *Abraham notre père* (París 1955); A. Weiser, *Abraham, Isaac, Jacob:* RGG; Y. Moubarar, *Abraham dans le Coran* (París 1958).

I. Abraham y la prehistoria

El relato bíblico de Gén 1-11 se abre y cierra con una doble y especial intervención divina, pero de signo contrario: la primera es una explosión de omnipotencia al servicio de la bondad; la segunda, una explosión de justicia-castigo. Cambio en la actuación divina originada por el pecado del hombre en continuo progreso y el consiguiente abismo de separación entre el hombre y Dios. Adán, Caín, Lamek, los hijos de Dios, Cam y la humanidad postdiluviana señalan las diversas etapas de ese doble binomio pecado-separación por parte del hombre y justicia-castigo por parte de Dios. Sin embargo, paralela a esas etapas, apunta siempre la entrada en escena de la omnipotencia-bondad de Dios para con el hombre y de la justicia-adhesión del hombre frente a Dios. A primera vista, el relato bíblico de la ciudad-torre de Babel parece cerrarse inexorablemente con un corte irremediable en las relaciones entre Dios y el hombre; pero en realidad la línea sigue, y el hagiógrafo señala con ella la íntima conexión histórico-religiosa existente entre el final de la historia primitiva y el comienzo de la historia patriarcal y su desarrollo. Insinuada en la marcha del árbol genealógico de Sem y Abram, esa conexión aparece claramente definida desde la entrada directa de Abram, el primer patriarca, en la historia: Dios no rechaza definitivamente al hombre de la ciudad-torre de Babel, sino que, alargando el círculo de bondad, en él encierra al semita y no semita, y por el justo-fiel Abram-Arbaham y su descendencia le bendice y le salva [2].

De cara a esta línea divina de salvación histórico-religiosa, que el autor de la tradición *P* supone y describe como existente, el hagiógrafo abre la historia de Abram. Pasa de largo entre los muchos descendientes de Sem, en cuya vida resuena de nuevo la promesa del Protoevangelio (9,24-27), para detenerse al fin en la sola familia de Abram (10,21-31; 11,10-20.26-32), como en la depositaria y transmisora de la bendición mesiánica (12,1-4...). Mientras, disperso por la tierra, el resto de las descendencias jafetita y camita, y aun parte de la semita, se hunde en la idolatría (Jos 24,2.14-15), la rama abrahamítica recibe de Dios el encargo y privilegio de conservar íntegro teórica y prácticamente el depósito de la divina revelación, el monoteísmo especialmente y la esperanza en el Mesías-Redentor. A partir de Abram-Abraham, los Patriarcas e Israel como pueblo son depositarios de la auténtica religión: un Dios personal, fiel y eficaz en sus promesas, siempre el mismo a pesar de los diversos nombres o modos de manifestarse, objeto de su culto, sus sacrificios y su adhesión ciega de fe-confianza [3].

II. Abraham y la historia

El Génesis (11,26-25,20) ofrece una larga y sistemática serie de datos sobre la vida de Abraham. ¿Se trata de una auténtica biografía histórica, total o parcial, o sólo de un género literario y de una leyenda fabulosa con finalidad histórico-religiosa preconcebida? Hasta el siglo pasado nadie habría podido suscitar esta cuestión: de frente al escueto relato del Génesis con su estilo a primera vista histórico y con Dios como su autor principal, se habló siempre de una auténtica historia, aun reconociendo las huellas del estilo literario oriental y la presencia de muchos elementos antropomórficos de la condescendencia divina. A partir del siglo pasado, se inició un movimiento de signo contrario: negando, más o menos radicalmente, el elemento «inspiración» y aun desconociendo en la práctica datos nuevos

[2] G. von Rad, *Das erste*... p.127-129.
[3] H. Cazelles, *Patriarches:* DBS VII col.141-155.

y significativos que en el campo de la historia, cultura y religión del antiguo Oriente comenzaban a apuntar, se fue llegando a una variedad de hipótesis antihistóricas, contrarias muchas veces entre sí. Dos fases pueden distinguirse en este período: en la primera, la negación total del aspecto histórico en el relato abrahamítico y paralelamente en el de los patriarcas posteriores; en la segunda, abertura progresiva a una posición más moderada [4]. A través de ellas, podrá verse el paso más o menos amplio y decidido hacia una posición de sentido histórico.

De espaldas a los datos bíblicos e interpretando subjetivamente los extrabíblicos, se habló de una pura fábula, de una fábula-historia, de un relato folklórico primitivo. Compuesto (al menos teológicamente elaborado sobre breves leyendas populares o sobre un antiguo relato básico) hacia el s.IX-VIII y envuelto en datos legendarios, el relato de los patriarcas (sustancialmente fábula) pretende hacer pasar por historia antigua lo que parcialmente pertenecería a la historia contemporánea. Los patriarcas no habrían sido personas históricas, sino simples tipos de la literatura popular y figuras de la poesía (Wellhausen, Gunkel, Gressmann).

Menos subjetiva que la teoría anterior, pronto abandonada ante la elocuencia de los datos extrabíblicos, y reforzada con elementos nuevos, surgió la teoría egipcio-babilónica de los mitos-dioses solares y lunares. Partiendo primero de la interpretación de algunos mitos-dioses egipcios (sobre todo *Re*, el dios solar), se intentó identificarlos con los bíblicos: Mamré y Ro'í (Völter). Más tarde, ante algunas expresiones de los poemas ugaríticos de Keret y Danel [5], se creyó descubrir en ellos claras alusiones a *Teraj* y su esposa; a *Negeb* como patria común de hebreos y cananeos; a las tribus hebreas de *Ašer, Zabulón, Isacar;* a la región de *Edom* y a *Asdod*. El padre de Abram, *Teraj* (el por algún tiempo pretendido ugar. *trḥ)*, habría sido originariamente un dios lunar, y su inclusión legendaria en la historia de los patriarcas habría obedecido al intento de explicar la influencia del culto lunar de Ur en la Palestina meridional. Considerado más tarde como el antepasado común de hebreos y cananeos, unos y otros originarios del Negueb, se habría por fin convertido en el héroe nacional, primero de ambos pueblos, después de solos los hebreos que quedaron en el Negueb, mientras la otra rama se dirigió a Ugarit (Virolleaud, Dussaud). La teoría, atrayente sin duda, avanzó demasiado aprisa, y sus mismos creadores la obligaron al repliegue ante el fallo exegético en la interpretación de *trḥ* por el nombre del bíblico *Teraj*, de *ngb* por la región meridional palestinense, de *'aṯr* por *Ašer*... El supuesto ambiente «lunar y geográfico» de los textos ugaríticos ha desaparecido poco a poco; hoy se niega todo contacto directo entre esos textos mitológicos y los relatos patriarcales [6].

En la misma línea de los mitos-divinidades se mueve la teoría (E. Meyer, R. Weill, A. Loisy) que propone la identificación de los patriarcas con héroes míticos de origen cúltico cananeo o con las mismas divinidades cananeas: al ocupar Palestina, y con ella los antiguos santuarios locales, los israelitas cambiaron los nombres originales de esos santuarios-dioses, incompatibles con su monoteísmo, por los nombres de los patriarcas. La teoría,

[4] C. SCHEDL, *Geschichte*... II (1956) p.3-11; A. ROLLA, *La Bibbia*... p.89-115; G. E. WRIGHT and F. V. FILSON, *WA* (1945) p.23-26; H. JUNKER, *Genesis*... p.55-57; L. H. GROLLENBERG, *Bildatlas zur Bibel* (Gütersloh 1958²) p.31-39; R. DE VAUX, *Les Patriarches*...: RB (1946) 321-348; (1948) 321-347; (1949) 5-36; (1956) 263-267; H. ROWLEY, *Recent Discovery and the Patriarchal Age: The Servant of the Lord and other essays on the Old Testament* (London 1952) p.269-305; H. CAZELLES, *Patriarches*... col.83-98; G. VON RAD, *Theologie*... I p.169-176.

[5] Cf. DocOTT, p.118-127.

[6] R. DE LANGHE, *Les textes de Ras Shamra et leurs rapports avec le milieu biblique de l'AT* I (París 1945) p.97-98.466-520; E. VOGT: B (1956) 131; E. JACOB, *Ras Shamra et l'AT* (Neuchâtel 1960) p.76-78.

para ello, prescinde del carácter amitológico y plenamente humano (física, económica y políticamente) de los patriarcas; olvida que sus nombres pertenecen etimológica e históricamente a la onomástica semítica occidental y nada tienen de común con el mundo mitológico de los dioses o semidioses [7]; multiplica generosamente lugares de culto (Mamre, Makpela, Guilgal, Silo...), que no son precisamente lugares religiosos de esa época patriarcal, y convierte en divinidades a los patriarcas: a Abraham y Sara, de Hebrón (Mamre y Makpela); a Isaac, de Bersabee; a Jacob, de Betel y la Transjordania.

Suavizando en apariencia el enfoque radicalmente antihistórico, han encuadrado algunos (C. Steuernagel, F. Schmidtke, M. Noth) a los patriarcas en un marco histórico todo original: aparentemente personas reales, los patriarcas bíblicos son en realidad meras personificaciones de diversas tribus en su movimiento emigratorio y en sus sucesivas uniones o luchas de razas, simbolizadas por matrimonios (Isaac-Rebeca, Jacob-Lía y Raquel) o enemistades (Esaú-Jacob, Labán-Jacob) entre personas. Esta interpretación colectiva de los nombres de los patriarcas abusa de algunos textos proféticos (Jer 30,7-13; 31,7; Miq 1,5; 3,8; 7,20; Am 7,9.16) donde los nombres de «Abraham», «Isaac» y «Jacob» tienen el significado colectivo de la descendencia o pueblo patriarcal. Es fenómeno que se verifica sobre todo en el complejo Jacob-Israel como pueblo, pero que, estudiado en su conjunto, no permite encerrarse en el círculo de nombres «colectivos» y hablar de Abraham como de un pueblo en movimiento emigrante. En la mentalidad hebrea, de los profetas principalmente (Is 8,17; Jer 2,5; Am 3,13; Os 12,3; Miq 2,7; Ez 28,25; 33,26), no se opone lo colectivo a lo individual: ni podía surgir una auténtica oposición que hiciese prevalecer lo «colectivo» del nombre a costa del carácter concreto e «individual» con que los patriarcas y sus «nombres» aparecen marcados en los relatos patriarcales [8].

A estas oleadas sucesivas radicalmente antihistóricas se han ido oponiendo sucesivas corrientes de historia. La última se enfrenta con la línea «etiológica» y «teológica», en el fondo «nihilista», de M. Noth, recogida sustancialmente por A. Jepsen y S. Mowinckel [9]. Teniendo en cuenta este enfoque, A. Weiser lo ha corregido en puntos fundamentales y ha hablado de los patriarcas como de «figuras individuales históricas» y de la «posibilidad de sorprender en ellos los últimos planos históricos de su formación» [10]. Es una posición histórica que se ha ido acentuando, hasta insistir sobre la «sustancial historicidad de la tradición patriarcal» sobre «un sólido núcleo de tradiciones históricas verdaderas» y sobre la «historicidad esencial de las tradiciones en sí inatacables»: no importa que «las reconstrucciones detalladas de esas tradiciones sean imposibles», ya que «nacen y se desarrollan en clanes separados, se funden en función de la unidad de Israel y con la preocupación de una finalidad no sólo histórica, sino teológica» [11].

Enfoque histórico del relato bíblico con una base de historia patriarcal cada vez más ancha. El estudio de este relato en función del examen nece-

[7] N. SCHNEIDER, *Patriarchennamen in zeitgenössischen Keilschrifturkunden:* B (1952) 516-522; M. NOTH, *Mari und Israel: eine Personennamenstudie:* Fs.ALT p.127-152; F. JEAN, *Les nomes propes de personnes dans les lettres de Mari et dans les plus anciens textes du Pentateuche:* RevHPhRel (1955) 121-128.

[8] J. DE FRAINE, *Adam et son lignage* (Lovaina 1958); J. PLESSIS, *Babylone...* col. 785-786.

[9] M. NOTH, *Ueberlieferungsgeschichte des Pentateuch* (Stuttgart 1949), *The History of Israel* (Londres 1959) p.53-140, y *Der Beitrag der Archäologie zur Geschichte Israels:* VT (1960) 262-282; S. MOWINCKEL, *Rahelstämme:* Fs.EISSF., p.129-150; A. JEPSEN, *Zur Ueberlieferungsgesichte der Vätergestalten:* WissZeits (1953-1954) 265-281.

[10] A. WEISER, *Abraham...* (1956-1960).

[11] W. F. ALBRIGHT, *The biblical Period, The Jews* (Pittsburgh 1949), y *Syrien, Phönizien und Palästina, die Anfänge Israels:* Hist.Mundi (Munich 1953) p.331-376; S. W. BARON, *Histoire d'Israel, vie sociale et religieuse* (París 1956); S. MOSCATI, *Le antiche civiltà semite* (Bari 1958); J. BRIGHT, *A History of Israel* (Londres 1960) p.60-93.

sario del fondo extrabíblico del mundo de la época está en marcha. Del estudio comparativo ha de seguir brotando la luz: muchos de los puntos serán hipotéticos, pero «se puede afirmar con certeza que las tradiciones patriarcales están firmemente ancladas en la historia» [12]. Este amplio núcleo histórico de las primitivas tradiciones, sistematizado y enriquecido cuanto se quiera con nuevos elementos por los grandes colectores *J* y *E*, parte de hechos reales e históricos. En su forma definitiva a manos de un compilador-teólogo puede admitirse una elaboración que tuviese en cuenta la historia posterior de Israel y el enfoque teológico: con ello se habría dado entrada a diversos fragmentos que recalcasen el elemento religioso ya existente y reforzasen, no introdujesen de nuevo, el elemento divino en la historia patriarcal de las tradiciones y en el consiguiente origen del pueblo de Israel. De todos modos, el avance positivo en la línea de los patriarcas, personas reales y protagonistas históricos en la formación del pueblo hebreo es innegable [13] y actualmente puede hablarse de un auténtico ensanchamiento en el cauce histórico del relato bíblico abrahamítico-patriarcal [14].

Fruto del estudio conjugado de los datos bíblicos con los datos extrabíblicos, la valorización de la historia del Génesis sobre Abraham *hāʿibrî* = *el hebreo* (14,13), que con su familia entra en Palestina, proveniente de Jaran-Ur (11,31; 12,1). Los datos aportados por la arqueología (monumentos y textos cuneiformes y egipcios) sobre la geografía de nombres bíblicos, sobre los pueblos y movimientos de pueblos en la Siria-Palestina y su ambiente económico-jurídico-social del segundo milenio facilitan la narración del Génesis sobre la llegada de Abraham y su familia a Palestina: aprovechando la oportunidad, o acaso formando parte de alguno de aquellos grandes movimientos de emigración desde Egipto y Mesopotamia a Palestina y Siria entre los años 2000-1600 [15], Abraham llega, bajo la guía de la Providencia, a la que será tierra de sus descendientes. Sobre la persona histórica del patriarca y sobre su vida, bíblicamente encuadrada en su ambiente histórico, económico-social y jurídico-social, los datos extrabíblicos van positivamente comprobando muchos elementos de la historia bíblica y haciendo posibles otros hasta ahora sin confirmación extrabíblica. Con la exégesis concreta de los textos aparecerá un fondo muchas veces común, a través de inevitables diferencias, de religión, historia, economía y ordenación social, entre el relato abrahamítico del Génesis y los documentos contemporáneos del Oriente Antiguo [16].

[12] J. Bright, *A History...*; H. Cazelles, *Patriarches...* c.93.141.

[13] H. Rowley, *The biblical doctrine of election* (Londres 1950) p.17-25.

[14] F. Asensio, *Yahveh y...* p.19-64 (hasta 1953).

[15] M. J. Gruenthaner, *Date of Abraham*: CBQ (1942) 360-363; (1943) 85-87; E. Rasco, *Migratio Abraham circa ann. 1650*: VD (1957) 143-154; M. B. Rowton, *The Date Hammurabi*: JNESt (1958) 97-111 (hacia el 1800).

[16] R. O'Callaghan, *Aram Naharaim* (Roma 1948); S. Moscati, *L'Oriente Antico* (Milán 1952), e *I Predecesori d'Israele* (Roma 1956); C. H. Gordon, *The Patriarchal Age*: JBRel (1953) 238-243; M. F. Unger, *The Patriarchs and contemporary History*: BSacr (1953) 227-233.289-298; F. Helling, *Die Frühgeschichte des Jüdischen Volkes* (Francfort del Main 1949) p.19-78; C. H. Gordon, *Abraham and the Merchants of Ura*: JNESt (1958) 28-31; W.F. Albright, *Abram the Hebrew: A New Archaeological Interpretation*: BASOR (oct. 1961) 36-54, y L. R. Fisher, *Abraham and his Priest-King* (Gen 14): JBLit (1962) 264-270; C. H. Gordon, *Parallèles nouziens aux lois et coutumes de l'A. T.*: RB (1935) 34-41; Id., *Biblical Customs at the Nuzu Tablets*: BArch (1940) 1-12; ANET p.159-222; DocOTT p.27-37; H. Cazelles, *Patriarches...* col.87-90.94-120.142-155; N. Schneider, *Die Religiöse Umwelt Abrahams im Mesopotamien*: MisBU p.49-57.

12 1 Dijo el Señor a Abram: «Vete de tu tierra, de tu patıia y de la

CAPITULO 12

Capítulo considerado como proveniente de la tradición *J (Yahweh; môledet = parentela; nibr^{e}kû = serán bendecidas; kol mišp^{e}ḥôt hā'ădāmā = todas las familias de la tierra;* estilo general) con algunos elementos (4b-5) propios de *P* (4b con la preocupación sacerdotal sobre la cronología; 5 como duplicado de 4a y con sus expresiones propias *nepeš-persona* y *'ereṣ K^{e}na'an-tierra de Canaán)*, continuación de 11,31-32. Aun admitida la hipótesis, quizá no del todo segura, Gén 12 se revela básico en la historia de la salvación: en él se señala la marcha de la providencia divina en busca de una rama semita que conserve primero y transmita más tarde la fe verdadera, teoría y práctica, en el solo Dios, a quien la humanidad de la ciudad-torre de Babel comienza de nuevo a volver la espalda después del diluvio.

Elección-vocación de Abram y promesa-bendición divina como a padre de una gran nación (1-3); salida del Patriarca hacia Canaán, la futura patria-tierra prometida de la descendencia patriarcal (4-9); hambre en Canaán y morada de paso de Abram en Egipto (10-20).

1 Gén 11,31 señalaba la salida de Teraj al menos con Abram y otros de los suyos (¿formando parte de una emigración en masa?), de Ur y su detención de años en Jaran. Ahora, muerto ya Teraj, Abram recibe la orden divina de salir de su *tierra*, de su *patria* y de la *casa de* sus *padres*, y de dirigirse a una *región* desconocida que el Señor a su tiempo le *mostrará*. Doble mandato-vocación, o un solo mandato-vocación en dos tiempos. En el primer caso, tendríamos *wayyō'mer = y dijo, mē'arṣ^{e}kā = de tu tierra* (Jaran) y *mimmôladt^{e}kā = del lugar de tu habitación* (Jaran); en el segundo, *y había dicho, de tu tierra* (Ur) y *del lugar de tu nacimiento* (Ur). La tradición bíblica del A. T., al recoger este momento trascendental para la historia-religión de Israel y la humanidad, supone unas veces un solo mandato-vocación de Abram, el original y básico en Ur (15,7); otras transmite el definitivo y complementario en Jaran (Jos 24,2-3; Jdt 5,6-9); la del N. T. habla una vez de un doble mandato-vocación (Act 7,2-5) y otra de un mandato-vocación sin concretar datos (Heb 11,8-9). Diversidad en los datos parciales, no contradictorios, de una tradición que parte del núcleo central de la historia (con Ur y Jaran como centro), para poner de relieve el elemento religioso: vocación gratuita por parte de Yahvé y obediencia generosa por parte de Abram. Invitación divina a la salida material y espiritual al mismo tiempo de una patria politeísta (Jos 24,2; Jdt 5,6-9) y respuesta humana con una heroica fe-obediencia. Es el estilo humano-divino de la vida de Abram (18,22), que de cara a solo Yahvé y sin algún apoyo humano, deja lo humanamente cierto y seguro por lo humanamente inseguro e incierto. Salida de Ur, la patria de origen

casa de tu padre hacia la región que yo te mostraré. [2] Yo te convertiré en una gran nación, te bendeciré y haré grande tu nombre; tú serás una bendición. [3] Bendeciré a los que te bendigan, y a los que te maldi-

---

(11,28-31), y de Jaran, la segunda patria de paso (24,4.7.10), en dirección a Canaán, la nueva y definitiva patria. Tierra de privilegio reservada por Dios para un pueblo de privilegio (Lev 25,23; Núm 23,9; Sal 39,13), en ella colocará Yahvé a la descendencia abrahamítica; también un día había sacado Dios a Adán de la tierra común para colocarle en el Paraíso, lugar y estado de privilegio.

2-3 La respuesta divina a la fe-obediencia de Abram se concreta en una múltiple bendición que envuelve en primer término al patriarca, pero alcanza definitivamente a la rama elegida de su descendencia carnal y, a través de ella, a todas las otras ramas genealógicas. Reanudación de la línea universalista en una nueva humanidad que, agrupada espiritualmente en torno a Israel, se vuelve a Dios y borra con su vuelta el ambiente de pesimismo y alejamiento de Dios por parte de la humanidad de la ciudad-torre de Babel [1]. Punto de arranque de la bendición divina es la promesa de una *nación* = *gôy* grande = *gādôl* en número (13,16; 15,5; 17,20; 22,17) y en gloria-poder (17,6; 18,18; Dt 4,7). Alcance material y nacional sin duda, pero que, siendo fruto de una mujer estéril a través del hijo de la promesa, se insinúa también desde el principio (11,30; 16,31) como espiritual y universalista (Ecli 44,18-23; Rom 4,11-12; Gál 3,13-14). Como la vida de Adán-padre del género humano y la de Noé-nuevo Adán de la humanidad renovada, la vida de Abram-nuevo Adán del pueblo elegido se abre con una bendición divina. Efectiva y extraordinariamente fecunda, el divino *te bendeciré* se anuncia portador de la plena felicidad temporal del patriarca en la tierra prometida: felicidad temporal en la abundancia de bienes (24,1.33-35) e hijos (17,1-8), pero que tiene como base espiritual la posesión de la tierra prometida, tierra de monoteísmo y mesianismo [2]. Un paso más en el campo de la bendición lo señala el divino *haré grande tu nombre*, con que Dios generosamente concede al patriarca lo que en vano había intentado la soberbia humanidad de la torre de Babel (11,4). Celebrado Abram a lo largo de los siglos como padre de las naciones, su nombre sonará en el mundo unido al nombre de Dios mediante la clásica fórmula *Dios de Abraham...*; en su nombre se bendecirá a los otros (48,15,16); por su nombre y en su nombre llegará a todas las naciones la bendición mesiánica. De Abraham, tan a manos llenas bendecido, el siguiente *y tú sé* (serás) *una bendición* hace como una bendición viviente: será no sólo como el tipo-modelo de toda futura bendición (48,20; Jer 29,22), sino receptor primero y después manantial e instrumento de la bendición divina sobre los demás. Las antiguas maldiciones de Adán y Eva, de la serpiente y la tierra

[1] Cf. F. Asensio, *Yahvéh y su...* p.7-18; G. Greiff, *Was war ein elōn? (ein «Gotteshügel», also noch archäologisch feststellbar)*: ZDPV (1960) 161-170; J. Muilenburg, *Abraham and the Nations (Blessing and World History)*: Interp 19 (1965) 387-98.

[2] F. Asensio, *Las bendiciones divinas...* p.401-422; H. Junker, *Segen als heilsgeschichtliches Motivwort im A. T.*: SPag p.548-559.

gan* maldeciré; en ti serán benditas todas las familias de la tierra».

(3,14-19), de Caín (4,11-13), Canaán (9,25) y de la humanidad en Babel (11,1-9) quedan borradas con este Abram sinónimo de bendición. Renovando al mismo tiempo la bendición divina de Adán (1,22-28) y Noé (5,29; 9,1), Abram hecho bendición se convierte en centro humano de las bendiciones divinas: la relación de amistad o enemistad con el patriarca, consiguientemente con su descendencia (27,29; Núm 23,8.20), inclinará la bendición o maldición divina hacia los individuos (17,20; 19,29) y los pueblos (21,22-23; 23,5-6).

Remate de todas las anteriores bendiciones el divino *en ti* = *b*ᵉ*kā serán bendecidas* = *nibr*ᵉ*kû todas las familias* = *kol mišp*ᵉ*ḥôt de la tierra* = *hā'ădāmā*. Es fórmula que con variantes no esenciales, algunas exigidas por las circunstancias, se repite en 18,18 *(bô* = *en él* de Abraham, Ni.*brk* = *serán bendecidas kol gôyê hā'āreṣ* = *todas las naciones de la tierra)*; 22,18 *(b*ᵉ*zar*ᶜᵉ*kā* = *en tu descendencia,* Hitp.*brk* = *bendecir kol gôyê*...); 26,4 (como 22,18, pero aplicado a la descendencia de Isaac); 28,14 (como 12,3, pero aplicado a Jacob y con la adición *ûb*ᵉ*zār*ᶜ*ekā* = *y en tu descendencia)*; Sal 72,17 *(bô* = *en él,* el Mesías Rey, Hitp.*brk* = *bendecir kôl gôyim-todas las naciones)*; Jer 4,2 *(bô* = *en él,* Yahvé, Hitp.*brk* = *bendecir gôyim)*; Ecli 44,21 (le prometió... *bendecir* = *lbrk* = ἐνευλογηθῆναι *en su descendencia las naciones* = *gôyim)*; Act 3,25 (Pedro, con sentido pasivo, aduce Gén 22,18); Gál 3,8 (Pablo, refiriéndose a Gén 12,3: *En ti serán bendecidas todas las naciones)*. El empleo indiferente del Ni. y del Hitp. *brk* = *bendecir,* el primero forma pasivo-reflexiva y el segundo reflexivo-pasiva, hace improbable el cambio, que algunos propugnan, de un pasivo Ni. a un reflexivo-recíproco Hitp.: el sentido de ambas formas ha de ser el mismo. Ahora bien, nada hay en el contexto que se oponga al sentido pasivo, tal como lo han propuesto muchos autores y confirmado las diversas antiguas Versiones y el N. T.: *En ti* y *por ti* (en tu descendencia y por tu descendencia) *serán benditas todas las familias-pueblos* (todas las naciones) *de la tierra*; en cuanto que Abraham (y por él su descendencia) será fuente y transmisor de una bendición universal. Es el alcance propugnado también por aquellos católicos que prefieren el sentido reflexivo o reflexivo-recíproco con la traducción *en ti... se bendecirán...*, es decir, en Abraham y por Abraham... *se reconocerán bendecidos*... Muchos católicos, por el contrario, apoyados en el del todo diverso 48,20, identifican el *en ti...se bendecirán...* con un simple *desearán ser bendecidos como Abraham...*, a quien reconocen no como fuente y transmisor, sino como mero tipo o símbolo de toda divina bendición. Mantiene el alcance universalista, pero resulta improbable el sentido activo *te... bendecirán...* que algunos propugnan apoyados en el ambiente activo de los v.2-3ab y sobre todo en el supuesto paralelismo (que sólo podría urgirse un tanto en Sal 72,17) de algunos textos algo ambiguos (Dt 29,19; Sal 72,17; Is 65,16; Jer 4,2): son argumentos débiles frente al sentido ordinario pasivo o

* *a los que te maldigan:* plur. con algunos mss PtSam G Peš Vg; TM, sing.

4 Partió, pues, Abram conforme le había dicho el Señor, y partió con él Lot. Tenía Abram setenta y cinco años al salir de Jaran. 5 Tomó Abram a Sarai, su mujer; a Lot, hijo de su hermano; todos los bienes

reflexivo de Ni. e Hitp., al alcance pasivo de las antiguas Versiones y a la interpretación del N. T. Excluido, por lo tanto, el *te... bendecirán...*, puede gramaticalmente elegirse entre el *en ti... se bendecirán... (en ti... se reconocerán bendecidos;* no el extraño *como tú = b^ekā desearán ser bendecidos...)* y el *en ti...serán bendecidos*, más de acuerdo con las Vers., el N. T., la Tradición y la historia [3]. Sujeto pasivo de esta bendición son *todas las familias de la tierra* en el sentido universalista de todos los pueblos, como se deduce del término mismo *mišpāḥā (familia, tribu, pueblo)* y del paralelo *kol gôyê = todas las naciones de la tierra.* Universalismo de una expresión que el contexto de todos los pasajes, donde se promete esta bendición esencialmente la misma, no permite restringirla a la región de Canaán: sería región, por otra parte, demasiado limitada para la grandiosa escena encerrada en una fórmula tan solemne e insistentemente repetida en el A. T. y que definitivamente proyecta sus reflejos de luminoso universalismo en el N. T. El estilo divino en la historia de la salvación se repite: como un día del pecado de Adán al Protoevangelio y de la corrupción universal-diluvio a Noé-Sem-humanidad restaurada, Dios pasa hoy de la soberbia-castigo de la humanidad de la ciudad-torre de Babel a la bendición de Abram-descendencia y, a través de ella, hecha *bendición*, a la salvación de Israel-mundo [4]: como en la bendición divina de 2-3ab, también en la bendición 3c, su corona y complemento, es Dios el sujeto activo y Abram-hombres-mundo el sujeto pasivo. Como fruto de esta bendición, la efusión de bienes materiales y espirituales (riqueza y paz, pero con la fe monoteísta y en la tierra del yahvismo y del mesianismo) sobre el Abram y el Israel históricos. Los bienes materiales no excluyen, sino suponen y prenuncian, los bienes espirituales sobre el nuevo Israel espiritual a través de la *descendencia-zeraᶜ* patriarcal: último eslabón de esa cadena, el *zeraᶜ = Descendencia, Mesías,* del Protoevangelio cerrará el círculo de la bendición abrahamítica-patriarcal, pasando por la regia *Descendencia* davídica (2 Sam 7,8-16; Sal 2,4-9; 89,4-5; Is 9,1-6; 11,1-9; Jer 23,5-6; Ez 34,23-31).

4-5 Al mandato divino responde la heroica fe-obediencia de Abram, que, solo con su familia o incorporado a uno de los grandes movimientos emigratorios del segundo milenio [5], parte de Jaran, pasa el Eufrates y, atravesando la Siria, se dirige hacia Canaán, sin conocer en concreto el término de su viaje (Heb 11,8) y dejando lo humanamente cierto por lo incierto [6]. Con él va Lot, hijo de Haran y sobrino del patriarca (11,27.31), que entonces tenía seten-

[3] H. Junker, *Genesis...* p.57.
[4] H. Junker, *Genesis...* p.58; J. Scharbert, *Die Rettung der «Vielen» durch die «Wenigen» im A. T.:* TThZ (1959) 146-161; J. Schreiner, *Segen für die Völker in der Verheissung an die Väter:* BZ (1962) 1-31.
[5] R. de Vaux, *Israel:* DBS IV p.731-732.
[6] S. J. Crisóstomo: MG 53, 282-305.

que había reunido y las personas que había adquirido en Jaran. Salieron, pues, dirigiéndose hacia la región de Canaán y llegaron a la región de Canaán. 6 Atravesó entonces Abram la región hasta el lugar

---

ta y cinco años. Este dato cronológico de 4b sobre la vida de Abraham y la descripción más detallada del v.5 sobre su salida hacia Canaán han hecho atribuir a *P* la sección 4b-5, como si se tratase necesariamente de un paralelo-duplicado de 1-4a. Hipótesis siempre, más o menos reforzada por la presencia de *nepeš* = *persona*, frecuente en *P*, que en modo alguno hace imposible la consideración del v.5 como paralelo, avance y desarrollo de las simples afirmaciones de 1a. El dato cronológico de 4b *Abram tenía setenta y cinco años cuando salió de Jaran*, de no considerarlo como meramente místico-simbólico [7], suscita un problema ante los *setenta años de Teraj cuando engendró a Abram* (11,26) y los *doscientos cinco años de Teraj cuando murió en Jaran* (11,32). De la comparación de 4b (donde, como expresamente se afirma en Act 7,4, se supone muerto a Teraj en Jaran) con 11,26 se seguiría que Teraj había muerto a los ciento cuarenta y cinco años; así prefieren algunos siguiendo al PtSam. Si, por el contrario, se quieren mantener los doscientos cinco años del TM y G, o hay que suponer que Teraj empezó a tener hijos no en el orden indicado en 11,26, sino en el inverso (Haran-Najor-Abram) a los setenta años y después de sesenta años engendró a Abram (luego 70 + 60 + 75 = 205), o se trataría de diversas tradiciones, recogidas como al azar por el redactor definitivo; en este caso habría que suponer que Abram salió de Jaran sesenta años antes de la muerte de Teraj (luego 70 + 60 + 75 = 205). Diversas posibles soluciones, aunque la contracción supuesta en la última aparece un tanto inexplicable, sobre todo si se tiene en cuenta que tanto de 11,32 como de 12b (véase también Act 7,4) se deduce la muerte de Teraj antes que Abram, con Sarai, Lot y el resto de la familia saliese de Jaran hacia Canaán.

6-7 Atravesando Canaán de norte a sur, *ʿad mᵉqôm šᵉkem*, es decir, o simplemente al *lugar* = *ciudad Sikem*, o al *lugar sagrado* = *Sikem*. Este sentido sagrado-cultual de *māqôm* = *lugar*, indudable en otros textos (22,3-4; 28,11; Dt 12,2), no lo aparece tanto aquí, aun recurriendo al inmediato *ʿad ʾēlôn Môreh* = *hasta la encina de Moreh* (de *ʾēlôn*, según las Vers., o *ʾēlônê*, según el TM, *Môreh:* Dt 11,30; de *ʾēlā* en *šᵉkem:* Gén 35,4; Jos 24,26); ni la mera y poco científica conjetura de *ʾēlôn* como derivado de *ʾēl* = *dios*, ni la comparación con otros pasajes especiales (Jos 24,25-26; Jue 9,6.37) donde el contexto demuestra claramente el ambiente cultual de *ʾēlôn* (Gén 12,6 no es de estos pasajes), ni la afirmación siempre incierta de un *Môreh* = *sacerdote* o *adivino*, como derivado de Hi. *yārā* = *enseñar* (puede tratarse de un nombre propio: véase *ʾēlôn* o *ʾēlônê Mamreʾ* en 13,18) son argumentos decisivos para ha-

7 Cl. Schedl, *Geschichte*... II p.13; *Geschichte*... I p.180-192; *Höhlenforschung im Palästina und biblische Zahlenmystik:* Festschr. f. Kard. Innitzer (1952) p.81-92; *Biblische Zahlen-unglaubwürdig:* Theol. Prakt. Quart. (1959) 58-62.

de Sikem, hasta la encina de Moreh; el cananeo estaba entonces en la región. 7 Se apareció, pues, el Señor a Abram y le * dijo: «A tu descendencia daré esta región». Levantó entonces allí un altar al Señor, que

---

blar de *šekem = lugar de culto* y de *'ēlôn = árbol sacrifical* e introducir, de este modo, el primer santuario cananeo-hebreo como símbolo del paso de la religión cananea a la hebrea. Célebre en la historia política y religiosa de Israel (Gén 34; Jue 7; 1 Re 12,25...), *Sikem*, la posterior *Flavia Neapolis* y moderna *Naplusa*, era una antiquísima ciudad (hacia el 2000), es probablemente la *Skmm* de Sesostris III (circ. 1880-1850) en los «Textos de execración»[8] y cierto la de Tel-el-Amarna, ciudad-clave para la defensa de Samaria y situada en el centro de Canaán, entre el Garizim y el Ebal, cuyas ruinas han sido descubiertas en *tell Balata*, al este de *Naplusa*[9]. Observación del hagiógrafo y no de un glosador tardío, la siguiente nota, no de carácter religioso (como si se tratase de Abram, que reconoce la religión cananea como paso al estadio superior de la israelita), sino meramente histórica: *Entonces*, al tiempo de la promesa abrahamítica, el *cananeo*, que en el segundo milenio había sustituido en la posesión de Palestina a pueblos provenientes de Egipto y Mesopotamia, *estaba en la región* marítima y occidental, mientras el amorreo o cananeo oriental (de aquí el paso de uno al otro en los textos bíblicos) ocupaba con otros pueblos la parte montañosa de tierra adentro (15,19-21; Núm 13,29; Dt 1,7.19; Jos 5,1; 11,1-3...)[10]. Por vez primera en la historia de Abraham, y en la Biblia, se habla expresamente de una teofanía; en ella *Yahvé* promete al obediente Abram, estacionado en el centro de Palestina, que ha de dar a su descendencia *esta tierra* de Canaán. La promesa genérica del v.1, cuya época de realización Dios fijará más tarde (15,13-16), se va concretando más y más en la vida de Abraham (13,14-15.17; 15,18; 17,8) y de los siguientes patriarcas (26,4; 28,13; 35,12). Con el estilo de gratitud-sumisión, clásico en estas teofanías-promesas (13,18; 33,20; 35,1.7), Abram *erige = bānā*, como simple ara conmemorativa o más bien para sacrificar en él, *un altar = mizbēaḥ (zābaḥ = sacrificar, zebaḥ = sacrificio)*. Acaso lo edificó de nuevo o acaso lo reedificó sobre las ruinas del allí existente en honor de las divinidades cananeas; en todo caso, Abram *bānā = edifica* o *reedifica* el altar *en honor de Yahvé*. Hecho histórico, sin duda como respuesta de gratitud por el favor recibido de Yahvé. Las circunstancias lo imponían, y no es necesario recurrir a una leyenda o reflexión teológica posterior con que se intentase valorizar la promesa abrahamítica y hacer pasar por antiguo un

*7 *le, lô:* PtSam G Peš Vg.

8 W. L. MORAN, *Mari. Notes on the Execration texts:* Or (1957) 339-345; (1959) 213-215.

9 Cf. DBS III col.378-383; BASOR 144 p.9-19; 148 p.11-27; RB (1958) 253-260; BArch (1957) 1-4; (1960) 102-126; H. CAZELLES, *Patriarches...* col.101-102.

10 A. SKRINJAR, *De incolis Terrae promissae Abrahami aequalibus:* VD (1937) 268-279; A. BEA, *La Palestina preisraelitica:* B (1943) 231-260; G. E. WRIGHT-F. V. FILSON, *WA* p.32-36; S. MOSCATI, *I predecesori d'Israele* (Roma 1956); A. VAN SELMS, *The Canaanites in the Book of Genesis:* OTSt (1958).

se le había aparecido. 8 Pasó después de allí al monte, al oriente de
Betel, y fijó su tienda, con Betel al occidente y Hai al oriente; levantó
allí un altar al Señor e invocó el nombre del Señor. 9 Partió después
Abram dirigiéndose y caminando por etapas hacia el Negueb.
10 Pero hubo hambre en la región, y Abram bajó a Egipto para

---

culto a Yahvé en Sikem que sólo habría existido más tarde (Jos 24, 26)[11].

8-9 Abram ha cumplido religiosamente con Yahvé y, buscando pastos o pretendiendo extender la religión yahvista, se dirige hacia la región montañosa. Llega cerca de *Bêt'ēl* y allí, teniendo a Betel al oriente y *Hāʿay* a la parte del mar (Mediterráneo), es decir, al occidente (18,14...), *erige = bānā un nuevo altar = mizbēaḥ en honor de Yahvé e invoca su nombre* (4,26). Con la erección de este altar, cuyo recuerdo se conserva en las ruinas del Burdj-Beitin, Abram rinde homenaje-culto a Yahvé, acaso por medio de sacrificios, y se confía plenamente a él (21,33; 26,25; 1 Re 18,24-28). Por vez primera aparecen en el relato bíblico dos ciudades de gran importancia en la historia israelita: *Bêt'ēl = casa de Dios*, hoy *Beitin*, a 20 kilómetros al norte de Jerusalén, de antiquísima existencia (entre 2000-1600). Con este nombre se anticipa a la *Lûz* de los patriarcas (28,19-22; 35,5-6.14-15); su carácter esencialmente religioso cambia de bien en mal en la historia de Israel (Jos 7,2; 16,2; 18,13.22; Jue 1,22; 1 Sam 7,16; 4,4-5; 8,14; 1 Re 1,29; Os 13,1-2), hasta el punto de ser llamada *Bêt'āwen = casa de vanidad* (Am 5,5; Os 4,15; 10,5). *Hāʿay = ruina*, hoy *et-Tell*, al este de *Beitin*, ya existente desde el año 3000 y célebre en la historia de la conquista (Jos 7-8)[12]. Partiendo de la región entre *Betel-Haay*, a donde volverá más tarde (13,3-4), se dirige hacia *Negueb:* el término significa *tierra seca* y con él señala frecuentísimamente el A. T. el sur en general, y en concreto aquella región meridional de Palestina que, en parte montañosa y en gran parte llana y cruzada por torrentes, tenía sus zonas de cultivo y sus zonas de completa aridez. Habitada de muy antiguo (2000-1900), alcanza un buen nivel de cultura y riqueza bajo el dominio egipcio. La prosperidad de esta región, que se extendía de Gaza y Bersabee a Cades y Sur (20,1; 24,62) y cuyas ciudades enumera la Biblia (Jos 15,21-32), dependía de la lluvia[13].

10 Con este verso se abre la sección 10-20, de gran alcance moral-histórico-teológico y cuya historicidad, apoyados en este alcance del texto mismo y en su paralelismo con otras narraciones

[11] J. Hoftijzer, *Die Verheissungen und die drei Erzväter* (Leiden 1956) p.15.53.97.

[12] F.-M. Abel, *Géographie* II p.239-240, 270-271; A. Rolla, *La Bibbia di fronte...* p.23.133-135; L. H. Vincent, *Les Fouilles d'Et Tell-Ai:* RB (1937) 231-266; J. Marquet-Krause, *Les Fouilles d'Ay (et-Tell), 1933-1935* (París 1938 y 1949); K. Galling, *Bethel und Gigal:* ZDPV (1943) 140-155; (1944) 21-42; J. A. Callaway, *The 1964 ʿAi (et Tell) Excavations:* BASOR 178 (1965) 13-40; BArch 28 (1965) 26-30.

[13] N. Glueck, *The Age of Abraham in the Negeb:* BArch (1955) 2-9; *Further Explorations in Negeb* y *The Third Season of Explorations in Negeb:* BASOR 137 (1955) 10-20; 138 (1955) 7-29; (1956) 17-35; (1957) 11-24; (1958) 8-16; 18-38; (1959) 2-12; (1960) 3-13; Id., *The Negeb:* BArch (1959) 82-97; M. Noth: VT (1959) 265-270.

residir allí por un tiempo, porque el hambre se hacía pesada en la
región. [11] Sucedió, pues, que, cuando estaba para llegar a Egipto,
dijo a Sarai, su mujer: «He aquí que yo sé que eres una mujer de
bella apariencia. [12] Sucederá por esto que te verán los egipcios y dirán:
Esa es su mujer; después a mí me matarán y a ti te dejarán vivir. [13] Di,
pues, que eres mi hermana, para que a mí me vaya bien por causa

---

(Gén 20,26), suelen negar no pocos, suponiéndola aquí una inserción posterior, fruto de una finalidad teológica. La fe-obediencia del fervoroso yahvista Abram choca con la primera dificultad-tentación en la tierra prometida por Dios. Profundo contenido religioso-providencialista en un hecho histórico, en el fenómeno particular de un hambre extraordinaria y *opresora* = *kābēd*, no raro en Palestina por la escasez de lluvias (26,1; 2 Sam 21,1; 2 Re 4,38; Rut 1,1). Ello en algunas ocasiones obligará a los israelitas y no israelitas [14] a emigrar a otras regiones (26,1; Rut 1,1) y en concreto a Egipto (41,54-57; 42,5; 43,1; 47,4), cuyas cosechas estaban aseguradas con las crecidas del Nilo: hablar, por lo mismo, de un recurso posterior meramente teológico resulta históricamente muy aventurado.

11-13 Sin poder decirse que el abandono *del país que yo daré a tu descendencia* (v.7) encierre un acto de infidelidad-desobediencia, la entrada en Egipto abre en la vida del patriarca un paréntesis doloroso: su posible trágico desenlace (muerte de Abram o separación definitiva de Sara, la madre de la gran nación abrahamítica) sólo la extraordinaria providencia del Dios de la promesa-bendición logra evitar y hasta convertir en bien. Atento a esta línea-eje providencial de todo el capítulo, el hagiógrafo no se desvía de ella para poner de relieve la justicia del Faraón, las deficiencias morales de Abram o su enriquecimiento inesperado [15]. ¿Temor injustificado tratándose (véase 12,4b con 17,17) de una mujer de sesenta y cinco años? Los hechos demuestran que no. Sarai era aún realmente *hermosa*, a pesar de sus sesenta y cinco años; a no ser que se admita un caso de números simbólicos o de un modo de contar los años distinto del nuestro, o se prefiera admitir una doble y discordante tradición, cronológica y sin alusión a la hermosura en *P* (12,4b y 17,1.17), acronológica y con alusión a la hermosura en *J* (12,11-12). *Mi hermana*. De hecho lo era por parte de padre (20,12). El hagiógrafo no condena a Abram, como tampoco condena en casos semejantes a Lot (19,4-9) y a un levita (Jue 19,22-25), antes parece admitir su conciencia recta al poner más tarde (v.17) la intervención especial de Yahvé en favor del patriarca. En todo caso, y teniendo en cuenta la poco airosa actitud espiritual del patriarca en este episodio, difícilmente podría sustituirse la historicidad del hecho narrado por una inserción tardía de matiz teológico-apologético en la vida de Abram.

[14] AOT 93-94 y AOB XXXIX lám.87 p.31; G. VON RAD, *Das erste...* p.140; A. CLAMER, *Genèse...* p.241.
[15] G. VON RAD, *Das erste...* p.140-141.

tuya y mi alma siga viviendo gracias a ti». [14] Sucedió, en efecto, que, al llegar Abram a Egipto, vieron los egipcios que la mujer era muy bella. [15] La vieron también los ministros de Faraón y se la alabaron a Faraón: fue entonces tomada la mujer para la casa de Faraón. [16] A Abram por su parte se le trató bien por causa de ella: hubo para él ganado menor y ganado mayor, asnos, siervos y siervas, asnas y camellos. [17] Pero hirió el Señor a Faraón y su casa con grandes plagas, por causa de Sarai, mujer de Abram. [18] Llamó entonces Faraón a Abram y dijo: «¿Qué es esto que me has hecho? ¿Por qué no me manifestaste que era tu mujer? [19] ¿Por qué me dijiste: Es mi hermana, de modo que me la tomase por mujer? Ahora bien, he aquí tu mujer, toma y vete». [20] Dio después Faraón órdenes sobre él a sus hombres; éstos condujeron a él, a su mujer y a cuanto él tenía.

14-16 Como Abram había temido, el *Faraón* = *Parʿōh* (egipc. *perʿo* = *gran casa* o *palacio;* asir. *pir'u)* entonces reinante (dinast. 12-14, entre los años 2000-1700), avisado por sus *cortesanos* = *śārîm,* introdujo a Saray en su harén. El uso del término *Parʿōh,* como título regio (tal como aparece en los documentos a partir de la dinast. 18, s.XVI, y así también en los relatos patriarcales) y la omisión del nombre personal (que sólo aparece a partir de la dinastía 22, s.XI, y paralelamente en Reyes y Jeremías) no permiten identificar al Faraón que generosamente entregó a Abram hombres y animales de servicio. Entre estos últimos se habla de *camellos,* y la arqueología ha probado suficientemente su presencia en Asia occidental y Egipto ya desde las más antiguas dinastías; por lo tanto, dispensa de hablar de anacronismo [16].

17 Yahvé interviene con aquel estilo extraordinario propio de toda la historia de la elección y, por lo mismo, no arguye en este caso un período inicial y falto de madurez en la supuesta evolución religiosa. *Yahvé* (G ὁ Θεός), el *que mata y da la vida* (1 Sam 2,6), obra contra Faraón y su casa con instrumentos de muerte-calamidad (20,17-18; Ex 7,11) para salvar a la pareja de la promesa. Castigo duro que (contrariamente a 20,17-18) el texto no especifica y cuya causa llega a conocer Faraón o por la misma Sara u otro medio natural (así Abimelek en el caso de Isaac-Rebeca: 26,8), o por revelación divina (así Abimelek en el caso Abraham-Sara: 20,3-7), o acaso por sus sabios y adivinos (41,8; Ex 7,11; 1 Sam 6; Jon 1,7-8).

CAPITULO 13

Abandonada la patria de origen a su salida de Ur, Abram abandona más tarde Jaran, la patria de adopción, y con ella su familia, excepto Lot. Fe-obediencia a la llamada divina, que ahora da un

[16] H. J. HEYES, *Israel in Aegypten:* Der Aar. I. Jahrg. 2 Bd. (1911); A. ERMAN-M. RANKE, *La civilisation égyptienne* (París 1952) p.660-661; R. DE VAUX, *Les Patriarches...:* RB (1949) 5-10; E. RASCO, *Migratio...* p.148-151; A. POHL, *Das Kamel in Mesopotamien:* Or (1950) 251-252; (1952) 373; B. I. S. ISSERLIN, *On some possible early occurrences of the camel in Palestine:* PEQ (1950) 50-53; R. WALZ, *Zum Problem der Domestication der altweltlichen Kameliden:* ZDMG (1951) 29-51; W. NAGEL: Berliner Beitr. z. Vor-und Frühgeschichte (1959) 106-107.

13 [1] Subió, pues, Abram de Egipto, él, su mujer, todo cuanto tenía
y Lot con él, en dirección al Negeb. [2] Era entonces Abram suma-
mente rico en ganado, en plata y en oro. [3] Ahora bien, llegó en sus
etapas del Negeb hasta Betel, hasta el lugar donde en otro tiempo
estaba su tienda, entre Betel y Hai, [4] al lugar del altar que la primera
vez había construido allí y donde Abram había invocado el nombre
del Señor. [5] Por su parte, también Lot, que iba con Abram, tenía
ganado menor, ganado mayor y tiendas. [6] La región no les permitía
habitar juntos, porque los bienes eran muchos y no podían habitar
juntos.
[7] Surgió, pues, una querella entre los pastores del ganado de Abram
y los pastores del ganado de Lot—el cananeo y el perezeo habitaban

---

paso más: Dios quiere al patriarca desligado de todo lazo familiar y apoyado sólo en su promesa-bendición. La fe-obediencia de Abram se pliega a las exigencias divinas, y Dios confirma la promesa de la nueva patria y de una descendencia sin límites. Relato atribuido, por las características de su estilo, a *J* con breves inserciones (v.6.11b-12) de *P*, a pesar de las dudas suscitadas por el *'Elōhîm*-ὁ Θεὸς de G, excepto en las fórmulas fijas de 4b y 18b. Dos partes generales:

De nuevo en Betel, Abram y Lot se separan definitivamente: Lot se dirige a la llanura-depresión del Jordán, mientras Abram se establece en Canaán (1-13); recibida de nuevo la promesa-bendición divina, Abram fija su residencia en Hebrón (14-18).

1-2 *De Egipto hasta el Negueb.* Esta vuelta a la misma región de donde había marchado (12,9) ha hecho pensar en 13,1 como en la conclusión del episodio de 12,10-20: añadido de uno o de otro modo (acaso influyesen los relatos de Gén 20 y 26), habría roto, con un paréntesis tardío, o al menos fuera de su lugar, la unidad primitiva de 12,1-9 con 13,2ss. Posible reconstrucción de un relato cuyo orden actual no ofrece, sin embargo, dificultad positiva de peso [1]: de Egipto vuelve Abram, y en su medida Lot (v.5-7), al Negueb, rico en toda la línea, y sobre esto insistirá el hagiógrafo a lo largo de su historia (12,16b con 20,16; 23,26; 24,35) y de los otros patriarcas (26,12-33 de Isaac; 32,11 de Jacob).

3-7 Etapa tras etapa (*massa*ᶜ: Ex 17,1; Núm 10,12...), desde el Negueb hasta Betel, cuyo ambiente familiar y religioso en la vida de Abram (12,8-9) recuerda el hagiógrafo. La región montañosa, ocupada al mismo tiempo por los cananeos y los perezeos, que, con nombre de probable origen hitita, también en otros textos (34,30; Jue 1,5), aparecen unidos a los cananeos, resultaba insuficiente de pastos para los rebaños de dos hombres ricos como eran Abram y Lot (v.6): de aquí las riñas (21,24-32; 26,15-33) entre los pastores de ambos amos (v.7). Es una consecuencia natural y no un motivo nuevo, que daría así entrada, con otra explicación diferente, a la tradición *P* (v.6) en la *J*.

[1] G. von Rad, *Das erste...* p.140; C. Simpson, ib., p.583.

entonces la región—. 8 Dijo Abram a Lot: «Que no haya querella entre mí y ti, entre mis pastores y tus pastores, pues que somos hombres hermanos. 9 ¿Acaso no está ante ti toda la región? Sepárate, pues, de mí: si a la izquierda, yo iré a la derecha, y si a la derecha, yo iré a la izquierda».

10 Alzó Lot sus ojos y vio toda la vega del Jordán; toda ella estaba regada, antes que el Señor destruyese Sodoma y Gomorra, como un jardín del Señor, como la tierra de Egipto cuando se viene a Soar.
11 Escogió Lot para sí toda la vega del Jordán e inició Lot su marcha hacia el Oriente,* separándose así uno del otro. 12 Abram habitó en la región de Canaán, y Lot habitó en las ciudades de la vega; trasladó sus tiendas hasta Sodoma. 13 Ahora bien, los habitantes de Sodoma eran sumamente malos y pecadores delante del Señor.

8-9 Imposible la convivencia pacífica de los dos *hermanos-parientes* (tío y sobrino), Abram propone a Lot una separación amigable. En oposición al Abram encogido y menos altruista de 12,10-20, aparece ahora un Abram magnánimo y generoso que da preferencia a los derechos del sobrino. Es el Abram ordinario, de una grandeza psicológico-religiosa ya reconocida antes (12,1-9) y que, después del difícil episodio de Egipto, aparece de nuevo: las circunstancias han cambiado radicalmente, y este cambio puede explicar la diversa, contraria si se quiere, reacción psicológico-religiosa del patriarca. ¿Es necesario recurrir a una tradición diversa mal ensamblada por el autor yahvista a causa de su poca penetración de lo que significa la unidad psicológico-religiosa de un carácter? [2].

10-13 Acepta Lot, y desde la altura de *Betel-Ai*, en la cadena montañosa que cruza Palestina de norte a sur, mira hacia el este y detiene su vista en *kol kikkar hayyardēn* = *toda la región del Jordán* (G πάσαν τῆν περίχωρον τοῦ Ἰορδάνου; Vg *omnem circa regionem Jordanis)*. De este modo el nombre común *kikkār* = *objeto redondo* se convierte en nombre propio de toda la parte sur del valle bajo del Jordán a lo largo del mar Muerto (1 Re 7,46; 2 Par 4,17), que llega a conocerse con la simple denominación de *hakkikkār* = *la región baja, la llanura* o *vega-depresión* (v.12; 19,17.25.28-29; Dt 34,3; 2 Sam 18,23; Neh 3,22). Vega baja y fértil, como el *jardín de Yahvé-paraíso* (2,8-14; Is 51,3) y como el Egipto bien regado, cuyo límite meridional se señala con la ciudad de *ṣōʿar (la pequeña*, según la etimología popular: 19,20-22), al sudeste del mar Muerto, llamada antiguamente *Belaʿ* (14,2.8) y descrita más tarde como la ciudad de refugio para Lot y su familia durante la destrucción de la Pentápolis (19,20-23). Como historia-teología, el episodio de la separación entre Abram y Lot y de su respectiva elección de Canaán o Sodoma prepara naturalmente el camino a la providencial salvación de Lot y la destrucción de la Pentápolis. Pensar en 13,2-13 como en una fingida adición posterior que sirviese como de prólogo a la supuesta histórica tradición anterior de Gén 19, no pasa de ser una hipótesis.

*11 *hacia el oriente: qedmā;* TM, *miqqedem: del, al oriente.*

2 G. von Rad, *Das erste...* p.144.

14 Dijo el Señor a Abram, después que Lot se hubo separado de él: «Alza, te pido, tus ojos y, desde el lugar donde estás, mira hacia el Norte y el Sur, hacia el Oriente y el Occidente; 15 que toda la región que estás viendo te la daré a ti y a tu descendencia para siempre. 16 Haré tu descendencia como el polvo de la tierra, de modo que si alguno pudiese contar el polvo de la tierra, también podría contar tu descendencia. 17 Levántate, camina por la región a su largo y a su ancho, que a ti* te la daré». 18 Abram trasladó sus tiendas y vino a habitar en la encina* de Mamre, que está en Hebrón. Allí levantó un altar en honor del Señor.

14-17 El patriarca de la elección, solo frente a *Yahweh*, oye ratificada en términos gráficos (15,5; 22,17; 26,4; 28,14; 32,12) la promesa que recibió en Sikem (12,7) sobre la tierra de Canaán y su innumerable descendencia. Palestina como tierra prometida e Israel como descendencia patriarcal caminarán desde ahora inseparablemente unidos por el vínculo común del monoteísmo yahvístico y del mesianismo que se extenderá a las naciones (Is 2,2-4). Posesión *para siempre* = *ʿadʿôlām* por parte de Dios, sólo interrumpida temporalmente por la infidelidad del pueblo (Dt 4,25-40). Elementos nuevos (que hacen aleatoria la inserción de una tradición diversa en los v.14-17) determinan la promesa de Gén 12: se prometía entonces una tierra limitada y una innumerable descendencia carnal-nacional en primer plano, pero abierta al espiritualismo-universalismo a la luz de otros textos (12,2-3; 22,17; 26,4; 28,14) donde el Israel carnal queda absorbido por *todas las naciones* bendecidas *en* y *por* la descendencia patriarcal (Gál 3,16).

18 Abram establece su habitación ordinaria *junto a la encina de Mamrē'* (14,3; 18,1; 35,27 de Abraham, Jacob e Isaac) y junto a *Mamrē'*, testigo de las grandes revelaciones divinas (14-19), estará su sepulcro (25,9; 49,29.31; 50,12-13) y el de Sara (23,17-19). De *Mamrē'*, nombre sin duda del propietario de entonces (14,13.24), se afirma (así también en 23; 25; 49; 50) que estaba *b^eḥebrôn*, es decir, *en la región de Hebrón* (a unos 3 Km.), y con Hebrón (ciudad antigua, pero no mencionada en los textos extrabíblicos) aparece como identificada algunas veces (23,19; 35,27). Es la actual *Ramet el ḫalîl* = *altura del amigo* («amigo de Dios» es llamado Abraham: 2 Par 20,7; Is 41,8; Dan 3,35; Sant 2,23): unida a *Hebrón-el ḫalîl*, ha jugado un papel decisivo en la historia-religión de los patriarcas [3].

*17 *a ti:* G añade *y a tu descendencia para siempre.*
*18 *en la encina:* G Peš, singular *b^eʾēlôn* (TM 12,6); TM, plural *b^eʾēlonê* (18,1).

[3] S. Mowinckel, *Die Gründung von Hebron:* Don. natalic. Nyberg. (Uppsala 1954) p.185-194; A. Pohl: Or (1955) 318; P. E. Mader, *Mambre, Die Ergebnisse der Ausgrabungen im heutigen Bezirk Ramet el Khalil* (Friburgo-en-Br. 1957) (2 vol.); R. de Vaux, *Mambré:* DBS V col. 753-758; BArch 28 (1956) 30-32.

14 1 Sucedió en los días de Amrafel, rey de Sinear; de Ariok, rey
de Elasar; de Kodorlaomor, rey de Elam, y de Tideal, rey de las

---

CAPITULO 14

En el relato pueden distinguirse tres secciones: guerra victoriosa de los cuatro reyes orientales contra los cinco occidentales (1-12); victorioso contraataque de Abram y sus aliados para librar a Lot (13-16); intervención sacerdotal de Melquisedeq y reparto del botín (17-24).

Hecho de armas y al mismo tiempo religioso, se desarrolla en torno a un Abram inesperadamente belicoso y maravillosamente afortunado en la guerra, con un estilo detallado de crónica histórico-geográfica y un sabor sorprendente de antigüedad. Ante estos elementos nuevos se ha forjado la siguiente hipótesis: se trata de un relato antiguo o, si tardío, de estilo antiguo imitado, independiente de las tres fuentes-tradiciones reconocidas *(J, E, P)* y por lo mismo, mezcla de historia y fantasía, introducido más tarde en la historia patriarcal con fin apologético. Esta actitud antihistórica, que afecta por igual al doble episodio histórico y religioso del relato, quizá ladee demasiado al Abraham decidido (22,22-34), magnánimo y desinteresado de otras ocasiones (13; 19; 22); dé excesivo relieve a la intervención, en el fondo sólo defensiva, del patriarca en la pretendida «política de las naciones» a través de un hecho de armas sin importancia, y no tenga demasiado en cuenta que a un hecho de armas nuevo y único (por eso no imposible) debe lógicamente responder un estilo nuevo y único de crónica-anales. Que Dios vela con providencia extraordinaria sobre el patriarca de la promesa-bendición en un episodio tan a tono en su núcleo central de historia con los documentos hoy conocidos del Oriente antiguo [1], nada tiene de extraño ante la línea providencialista de toda la historia de Abraham.

1 Con estilo de crónica antigua (Rut 1,1; Est 1,1; Is 7,1) se abre el relato de una campaña militar. Su alcance histórico ha cobrado relieve gracias a una serie de documentos extrabíblicos que, identificando, individual o nacionalmente, nombres de personas y regiones del relato bíblico, permiten encuadrarlos entre los s.XIX-XVII [2]. El primer rey oriental es *'Amrāpel*, identificado por algún tiempo con *Hammurabi*, el célebre rey de la primera dinastía babilónica (antes s.XXI-XX, ahora s.XVIII-XVII), célebre por el Código legal (descubierto el 1902 y de gran importancia para el estudio de la Ley mosaica)

[1] Cf. F. Cornelius, *Genesis 14:* ZAW (1960) 1-7; M. Lambert, *Le destin d'Ur et les routes commerciales:* RivStudOrient (1964) 89-109; D. Gonzalo Maeso, *Hebreo, Israelita, Judío:* CultB (1961) 6-14; W. F. Albright, *The Cronology of Middle Bronze I:* BASOR 168 (Dic. 1962) 36-42; íd., *The Biblical Period from Abraham to Ezra* (Nueva York 1963); A. Parrot, *Abraham et son temps* (Neuchâtel 1962); C. E. Hauer, *Who was Zadok?:* JBLit (1963) 89-94.

[2] R. de Vaux, *Les Patriarches...:* RB (1948) 328-29; E. Dhorme, *Recueil* p.260-69; C. Schedl, *Geschichte...* II p.23-26.

naciones, 2 que hicieron guerra a Bera, rey de Sodoma; a Birsa, rey

y por haber librado su reino del imperio elamita. Hoy ni la filología (*'mrpl-hmmrb*), ni acaso tampoco (depende de la época poco clara del binomio expedición militar-reino de Hammurabi) la cronología parecen permitir esta identificación [3]. De todos modos, nos encontramos con un nombre típicamente sumérico que podría interpretarse *visión* (acád. *Amar, amur*) o *palabra* (hebr., fenic., árab. *'mr*) *de Dios* [4]. *'Amrāpel* era rey de *šinʿār* o Babilonia (véase en 10,10; 11,2). El segundo rey es llamado con el nombre de *'Aryôk*, que, más bien que identificarse con *Rim-Sin* o *Arad-Sin* de Larsa (hoy *Senkereh*, en la Babilonia meridional), respondería (geográfica y cronológicamente, pero no personalmente) al hurrita (de las cartas de Mari) *Ar-ri-wu-uk* o *A-ri-u-uk-ki*, hijo de *Zimri-Lin*, rey de *Mari* hacia los s.XVIII-XVII [5]. Era rey de *'Ellāsar-Larsa-Senkereh* si se le identifica con *Rim-Sin*, o *'Ellāsār* = *Ilanzura* (textos hitita y de Mari), entre Karkemis y Jaran (en la Babilonia septentrional), si se le relaciona con *Ar-ri-wu-uk*. Jefe de la coalición (v.5) y tercero en la lista era el rey del entonces poderoso reino de *'Elām* (al este de Babilonia y norte del golfo Pérsico; véase en 10,22); aunque no se le encuentre en las listas incompletas de sus reyes, su nombre *Kᵉdorlāʿōmer* lleva el sello elamítico a través de sus dos elementos, *Kudur* o *Kutir* = *siervo, hijo... de Lagamar* (diosa elamita) y pudo, por lo mismo, ser el nombre de un rey del Elam. El nombre del cuarto rey, *Tidʿāl*, responde sin duda al *Tudhaliaš* de una dinastía hitita y puede muy bien ser el *Tudhaliaš I* (alrededor del 1730). Presentado como rey *de las naciones*, o hay que admitir que se trata del rey de un grande imperio hitita (a no ser que se interprete *gôyim* como el genérico «nación lejana», en el Asia Menor), o hay que sustituirle por el frecuente extrabíblico *Guti*, al norte de Asiria. Una cosa queda clara: el relato bíblico sale reforzado frente a los documentos extrabíblicos que, con sus nombres correspondientes a los de 14,1, hacen posible la existencia de tales reyes (entre los s.XIX-XVII) en sus respectivas naciones.

2-4 No es posible hasta ahora la identificación extrabíblica de los cinco (la omisión del nombre del quinto prueba más bien la autenticidad del relato, pues un falsario le hubiese añadido) reyes llamados occidentales: *Beraʿ* (Βάλλα), *Biršaʿ* (Βαρσά), *šin'āb* (Σεννάαρ), *šem'ēber* (Συμόβορ) y el rey de *Belaʿ-ṣōʿar* (Βάλακ-Σήγωρ). Reyes de la Pentápolis (Sab 10,6), en el *Kikkar* del Jordán, cuya posición geográfica, teniendo en cuenta la tradición bíblica (10,19; 13,10-13; 19; Dt 29,23; 34,2-3; Is 15,4-5; Jer 48; Os 11,8; Ez 16,46) y extrabíblica, la arqueología y la geología, ha de fijarse junto al mar Muerto, más bien hacia el sur que hacia el norte [6]. Valle *haśśi-*

3 R. NORTH, *Sociology of the Biblical Jubilee* (Roma 1954) p.55-6.

4 R. DE VAUX, *Les Patriarches...*: RB (1948) 331-332.335-337; M. J. GRUENTHANER, *Date...*; E. RASCO, *Migratio...*; M. B. ROWTON, *The Date...*

5 *Textes Cunéiformes* (Musée du Louvre) t.23; *Archives Royales de Mari* II Lettres n.63 y 64; C. J. GAAG: RevAss (1926) 73.

6 Cf. E. POWER, *The site of the Pentapolis*: B (1930) 23-62. 149-182; F.-M. ABEL, *Histoire*

de Gomorra; a Sineab, rey de Adma; a Semeber, rey de Seboyim,
y al rey de Bela, que es Soar. 3 Todos éstos se concentraron en el
valle de Siddim, que es el mar Salado. 4 Por doce años habían servido
a Kodorlaomor, pero se rebelaron el año trece. 5 El año catorce llegó
Kodorlaomor y los reyes que estaban con él; batieron a los refaítas
en Astarot-Qarnayim, a los zuzitas en Ham*, a los emitas en Saweh-
Quiryatayim, 6 y a los joritas en sus montañas de Seir, hasta El-Paran,
que está junto al desierto.

---

dîm, es nombre que sólo aparece en este relato (v.3.8.10) y que, ya entendido diversamente por G (φάραγγα τὴν ἁλυκήν = *el barranco salado)* y la Vg *(vallem silvestrem = valle silvestre)*, ha dado ocasión a diversas explicaciones poco satisfactorias. La explicación-glosa *que es el mar de la sal* hace alusión al mar Muerto, cuya parte meridional, mucho menos profunda, hace suponer la existencia de antigua tierra firme más tarde sumergida por las aguas. Nombre de *mar Muerto* por lo imposible de la vida animal en él (exceso de sal, asfalto...), que la Escritura llama *mar de la Sal* (Núm 34,3.12; Dt 3,17).

5-6 A la rebelión de los occidentales responden Kodorlaomor y sus reyes aliados. Pasado el Eufrates, su ejército, no necesariamente guiado por los reyes en persona, invade la Transjordania de norte a sur, eliminando de este modo el peligro de posibles, o acaso reales, poblaciones hostiles, cuya onomástica antigua tanto favorece a la historicidad del relato. Baten a los *R^epā'îm* (15,20; Dt 2,20; 3,11.13; Jos 12,4; 13,12) en *ʿAšt^erōt-Qarnayim (Astarté de dos cuernos)*, hoy *tell Aštara*, en el Basán-Hauran, al este del Tiberíades y (sin duda la *Astarté* de Tel-el-Amarna) capital un día de los amorreos (Dt 1,4; Jos 9,10) y ciudad israelita hasta Teglatfalasar III (Am 6,13); a los *Zûzîm (hapax)*, sin duda los *Zamzummîm* de la raza de los *R^epā'îm* y suplantados en su territorio por los ammonitas (Dt 2,20-21), en *Hām*, la actual *Ham*, en la Transjordania; a los *'Emîm*, pueblo fuerte de la raza de los *Enaquim*, en la Transjordania meridional y suplantados por los moabitas (Dt 2,10-11), en *šāwēh-Qiryātāyîm (valle de las dos ciudades)*, probablemente la actual *Qureyat* o *el-Qariatein (qritn* en la inscripc. de Mesa, lín.9-11), de la tribu de Rubén (Núm 32,37; Jos 13,19) en la región moabita (Jer 48,23; Ez 25,9); a los *ḥōrî (ḫurri* de los textos cuneiformes, principalmente ugaríticos, y *ḫaru* de los egipcios, originarios de Mitanni, en la Mesopotamia septentrional, c.3000-2000), que poco a poco (a partir de los s.XX-XVIII) fueron invadiendo la parte superior del Eufrates y de Siria, y después la Siria misma y la Palestina (36,20-30; Dt 2,12.22), en sus montañas de *śēʿîr*, entre el mar Muerto y el golfo de Elat (32,4; 33,14-16; Dt 2,4-5; Jue 5,4; Is 21,11),

*5 *en Ham*: G Lat Peš Vg, *bāhem*: *con ellos*.

d'une controverse: RB (1931) 388-400; A. Koeppel, *Neue Hilfsmittel zum Studium der Chronologie der Palästinischen Keramik*: B (1939) 61-63; A. Bea, *Ghassulkultur und Bandkeramik*: B (1941) 433-438; J. Penrose Harland, *The location of the Cities of the Plain*: BArch (1942) 17-32.

7 Dieron después la vuelta y llegaron a En-Mispat, que es Qades,
y batieron a todos los jefes de* los amalecitas, e igualmente a los
amorreos, que habitaban en Jasasontamar. 8 Salieron entonces el
rey de Sodoma, el rey de Gomorra, el rey de Adma, el rey de Seboyim
y el rey de Bela, que es Soar, y contra ellos se desplegaron para la
batalla en el valle de Siddim, 9 es decir, contra Kodorlaomor, rey de
Elam; Tideal, rey de las naciones; Amrafel, rey de Sinear, y Ariok,
rey de Elasar: cuatro reyes contra cinco. 10 Ahora bien, el valle de
Siddim era pozos y pozos de betún; al huir el rey de Sodoma y de
Gomorra, algunos cayeron allí y los restantes huyeron a la mon-
taña. 11 Tomaron entonces aquéllos todos los bienes de Sodoma y
Gomorra, así como todos sus víveres, y se fueron. 12 Habiendo to-
mado también a Lot, hijo del hermano de Abram, y sus bienes, pues
él habitaba también en Sodoma, se fueron.

---

hasta *'El-Pā'rān*, hoy *Badiet-et-Tîh*, en la región desértica al norte del Sinaí, al oeste de Edom y al suroeste del Negueb.

7 Marcha de norte a sur, naturalmente estratégica y, por lo mismo, sin sabor alguno antihistórico. Llegan a *ʿên-Mišpāṭ (fuente del juicio)* o *Qādēš* (hoy *Ain-Qedeš)*, que, situada a unos 80 kilómetros al suroeste de Bersabee, sirvió más tarde a los israelitas como punto de partida para la exploración de Canaán (Núm 13,26; 20,13; 32,8; Dt 1,2.46...). En su marcha batieron a los *ʿămālēqî*, el pueblo nómada amalecita instalado entre el Sinaí y el suroeste de Palestina (36,12-16); a los *'ĕmōrî (Amaura-Amura* = Palestina-Fenicia-Siria meridional de los egipcios, c.3000, y el correspondiente *Amurru* asir.-babil., c.2300), el pueblo amorreo (semita occidental: 10,16) que (c.1900-1700) llega a Mesopotamia (Isin, Larsa, Assur, Babilonia) y a la región occidental del Eufrates medio y, penetrando en la Palestina preisraelita, se le encuentra en la región montañosa meridional de la Cisjordania (Dt 1,7.19-20.27.44; Jos 5,1; 7,7; 10,5, 5-6.12) y en las regiones de Hesebón y Basán de la Transjordania (Núm 13,21.25.31; Dt 1,4; Jos 10,8; 11,19-20...). Pueblo con asiento más bien en el norte, pero con ramificaciones en el suroeste, que explican su presencia en *ḥaṣăṣōn-Tāmār*, la *Tamar* al sur del mar Muerto (1 Re 9,18; Ez 47,19; 48,28), o más bien la *Engadi* (2 Par 20, 2), hoy *ʿAin-gidi* (fuente famosa de 1 Sam 24,1-2; Cant 1,14), a la orilla occidental media del mar Muerto.

8-12 Confiados quizás en el conocimiento de su región que, por la abundancia de pozos de betún o asfalto (de aquí la denominación del *mar Muerto* por *mar del Asfalto*: Josefo, Estrabón, Plinio, Diodoro de Sicilia...), se prestaba a un posible éxito, aun frente a ejércitos más poderosos, mediante una acción de emboscada-sorpresa, los reyes de la Pentápolis se aprestaron a la batalla. Tras la victoria, que la sencillez de estilo y sobriedad de detalles recomiendan como algo histórico y no inventado, el saqueo y el cautiverio de sus habitantes: ciudadano de Sodoma, Lot y su casa corrieron la misma suerte.

*7 *los jefes de*, con G Peš; TM, *śᵉdēh: campiña*.

[13] Vino un huido y dio el anuncio a Abram, el hebreo, que habitaba en la encina* de Mamre, el amorreo, hermano de Eskol y de Aner, que con Abram habían contraído un pacto. [14] Oído que su hermano había sido llevado prisionero, movilizó Abram sus aguerridos, nacidos en su casa, en número de trescientos dieciocho, e inició la persecución hasta Dan. [15] Después, durante la noche, se desplegó

13-17 Abram es presentado como *hāʿibrî* = *el hebreo*, nombre nacional bíblico de los israelitas (dudosos de los no israelitas los textos de 1 Sam 13,27; 14,21), o en su propia boca (40,15; Ex 1,9; 2,7...), o en boca de Yahvé, que se llama *el Dios de los hebreos* (Ex 3,18; 5,3; 7,16; 9,1.13), o en boca del hagiógrafo (43,32; Ex 1, 15; 2,11.13; 21,2). Para explicar su origen y significación, se ha acudido o al *ʿEber* como *nombre propio* de uno de los antecesores de Abram (10,21.24-25; 11,14-17), o al frecuente *ʿābar* = *pasar, atravesar*, de donde el sustantivo *ʿēber* = *región al otro lado de un río, de un mar...*, o al *ḫabiru* = *ḫapiru* = *ʿApiru* hitita (c.2000-1800) o de Tel-el-Amarna (c.1500-1400). Descartado el *ʿEber* como *nombre propio* (¿por qué el recuerdo de tal antecesor de Abraham?), quedan el hebreo *ʿēber* = *al otro lado de...* y el hitita-egipcio *ḫabiru-ḫapiru-ʿApiru* [7]. Teniendo en cuenta *ʿēber*, Abram habría sido llamado *hāʿibrî* como originario *mēʿēber hannāhār* = *del otro lado del río Eufrates (el río* = *hannāhār* por excelencia: 15,18;31,21; Ex 23, 21), pues *mēʿēber hannāhār* = *le sacó Dios* y en *beʿēber hannāhār* = *habitaron sus padres* (Jos 24,2-3.14-15). Luego Abram *hāʿibrî* = *el hebreo* (y consiguientemente *ʿibrîm* = *los hebreos* o *israelitas)* porque emigró *mēʿēber* = *del otro lado del río* a Canaán, acaso con, o al menos como, otro u otros pueblos por ello llamados igualmente *ḫabiru-ḫapiru-ʿApiru;* se trataría por lo mismo de una relación parcial, en la que un nombre inicialmente común, geográfica y nacionalmente, quedaría más tarde como exclusivo-propio-etnográfico de la sola rama nacional de los israelitas. Los que en estudios directos sobre los *ḫabiru-ḫapiru-ʿApiru* (acád. *Sa.gaz)* [8], se inclinan a una relación absoluta entre *ḫabiru* e *ʿIbrîm*, hablan más o menos decididamente del Abram = *hāʿibrî* (consiguientemente, los israelitas *ʿIbrîm)* como perteneciente a una clase nómada (nada de geografía e historia) inferior económico-social-religiosamente (soldados mercenarios, cautivos, bandas de armados...), como de hecho aparecen los *ḫabiru...* en sus incursiones de pillaje a las órdenes de un rey hitita y en sus ataques a los régulos de Siria, Fenicia, Palestina... tributarios de Egipto (c.1500-1400). Mucho se ha insistido en este aspecto, pero la comparación entre el *ʿēber* bíblico y el

*13 *en la encina*, singular: G Peš; TM, plural.

[7] A. Clamer, *Genèse...* p.218-220; C. Schedl, *Geschichte...* I p.332-338; H. Junker, *Genesis* p.62-63; cf. nota 1.

[8] J. Bottéro, *Le problème des Habiru a la 4e Rencontre Assyriologique Internationale:* Cahiers de la Société Asiatique XII (París 1954); M. Greenberg, *The Habpiru:* Améric. Oriental Series 39 (New Haven 1955); R. North, *Sociology...* p.31.148-150; M. G. Kline, *The Ha-bi-ru King or Foe of Israel:* The Westminster Theol. Journ. (1956) 1-24.170-184; (1957) 46-70; R. Borger, *Das Problem der ʿapiru (Hebräer):* ZDPV 74 p.121-132; M. Gray: HUCA 29 p.135-136; Syria (1958) 198-217; H. Otten, *Zwei althethitische Belege zu den Hapiri (sa.gaz):* ZAW (1958) 216-233.

contra ellos en pelotones, él y sus siervos; los batió y los persiguió hasta Jobah, que está a la izquierda de Damasco. 16 Recuperó todos los bienes y recuperó también a Lot, su hermano; sus bienes con las mujeres y la masa del pueblo.
17 Salió el rey de Sodoma a su encuentro, después de haber vuelto

---

ḫabiru... extrabíblico en el campo de la filología, de la etnología y de la historia es muy hipotética y ladea demasiado la historia bíblica. Prescindiendo de ella y a base del *ḫabiru* extrabíblico, ¿cómo se explica el origen y el significado de *ḫabiru-ḫapiru-ʿApiru* y el cambio de *ʿApiru* en *ʿeber*? ¿Puede hablarse etnológicamente de algo más que de un vínculo genérico entre los *ḫabiru* y los *ʿibrîm*? Tampoco en el aspecto histórico hay datos para una identificación: no son hechos corrientes, sino meramente ocasionales el episodio militar de Gén 14 y el acto de pillaje de Gén 34; los israelitas en Egipto son trabajadores forzados, pero sólo de ocasión; ocasional es también y de excepción el hecho de algunos israelitas como soldados a sueldo (1 Sam 14,21; 29,1-4); por fin la ocupación israelita se extiende a sola Palestina y no a otras regiones hasta el Asia Menor. Por lo mismo, más conforme al doble elemento bíblico-extrabíblico y más prudente en sus conclusiones es la posición de quienes se inclinan a considerar los *ḫabiru-ḫapiru-ʿApiru* no como una mera clase social inferior y de soldados mercenarios, sino como una unidad nacional, geográfica y etnológicamente en su origen: los *ḫabiru* en este caso, procedentes *meʿeber* = *del lado de allá* como los *ʿibrîm;* como ellos, llevarían el mismo nombre geográfico-nacional, que pasó más tarde a ser exclusivo de la sola rama *ʿibrîm* = *hebreos* = israelitas de la Biblia. Así pudo Abram ser llamado *hāʿibrî* = *el hebreo*, como perteneciente primero a la masa genérica de los que venían *mēʿēber hannāhār* = *del lado allá del río* y como padre más tarde de la futura nación de los *ʿibrîm* = *hebreos;* por lo mismo, vínculo con los *ḫabiru* no social-económico-religioso, sino geográfico y de raza en su primer origen y ruptura completa posterior de todo vínculo. Relaciones entre los *ḫabiru* de los textos cuneiformes (acaso los *ʿprm* ugarít. y los *ʿprw* jeroglíf.) con los *ʿibrîm* = *hebreos*, pero no identificación (jurídico-nacional) [9]. Esta posición explica bien los datos bíblicos y extrabíblicos sobre los hebreos como nación.

Trescientos dieciocho hombres (¿número real?, ¿gematría judía sobre el nombre de *'Elîʿezer*, días de la luna visible?...) bien *probados* = *ḥănîkîm* y conocedores de su oficio. Hapax *ḥānîk*, con este significado aparece en árabe y va bien con el contexto [10]. De ellos, por otra parte, podía fiarse Abram por tratarse de siervos *nacidos en su casa*. *Dān* = *juez* (la actual *Tel el-Qadi* = *Tel del juez*, junto al Hermón y a pocos kilómetros al oeste de Baniyas), así llamada

---

9 M. Astour, *Les étrangers à Ugarit et le statut juridique des Habiru:* RevAss (1959) 70-76; H. Cazelles, *Patriarches...* col.113-114; W. F. Albright, *Abram the...* p.36-54; E. Jacob, *Ras Shamra...* p.78-79; Z. Mayani, *Les Hyksos et le monde de la Bible* (París 1956) p.137-155.251.

10 Sobre su posible explicación hurrita, W. F. Albright: ANET p.328-329 y BASOR 94 p.22; Lambdin: JAOS (1953) 150.

de batir a Kodorlaomor y a los reyes que estaban con él, al valle de Saweh, que es el valle del rey. [18] Melkisedeq, rey de Salem, presentó pan y vino, pues era sacerdote del Dios Altísimo; [19] le bendijo (a

---

(Dt 34,1) por anticipación la primitiva *Laiš* (Jue 18,29) o *Lašem* (Jos 19,47). *ḥôbā (ḥbt* ugarít. y *Ube* egipc.) al norte *(a la izquierda mirando hacia Oriente:* 2,24) de *Dammāśeq* = Damasco (hoy *Dimašq eš-šam* o simplemente *Eš-šam*, la *Dimašqa-Dimašqi* de el Amarna y otros textos), de grande importancia por su fertilidad *(Dimašqi = habitación en tierra regada)*, por su posición estratégica comercial-militar y sus relaciones con el futuro Israel. El episodio militar de Abram fue muy local y particular, sin ninguna repercusión política en Oriente. De aquí el silencio de los textos extrabíblicos. Todavía hay quienes aluden a la posibilidad de que las tablillas Spartoli ofrezcan algunos elementos con la descripción de las humillaciones sufridas por Babilonia a manos del rey elamita Kudurmabug y el recuerdo de Tudhala [11]. En el valle de *šāwēh* (v.5), identificado más tarde con el *valle del Rey*, donde Absalón levantó un monumento para perpetuar su nombre, a dos estadios (Josefo), unos 400 metros, de Jerusalén.

18-20 *Melquisedeq:* personaje misterioso y de gran resonancia [12], sólo aparecerá como de paso en el salmo 110,4. *Malkî-ṣedeq = mi rey es justicia* (Heb 7,2), nombre hebreo compuesto, para quien se descubre paralelismo en nombres amorreos como *ʾAḫî-ṣaduq* y *ʿAmmî-ṣaduq (mi hermano, mi pueblo es justo)* y analogía en el nombre del rey cananeo *ʾAdōnî-ṣedeq = mi señor es justicia* (Jos 10,1.3). Si por su forma puede responder el hebreo *Malkî-ṣedeq* al nombre, cananeo en su origen y en su significado politeísta, de *mi rey es Sedeq* o *Sadoq*, por el ambiente cerradamente monoteísta del pasaje o hay que suponer un nombre purificado por el uso, o descartar la hipótesis, a veces demasiado subrayada como tesis. Rey de *šālēm:* se quiso identificar con la actual *Salem*, a unos 5 Km. al este de la antigua Siquem (33,18), o con la *Salim* evangélica, al sur de Scitópolis (la *Betsan* de Jos 17,11), en el valle del Jordán (Jn 3,23). Más bien (como lo hace la tradición judía [13] y se deduce de la presencia de Sión junto a Melquisedeq en el salmo 110,2.4) hay que identificarla con Jerusalén, la poética *šālēm = Sión* (Sal 76,3). Melquisedeq *hôṣîʾ = presentó* (a la letra, *hizo salir:* Hif. *yāṣāʾ) leḥem wāyāyin = pan y vino* (¿exclusivamente?, ¿junto con otros manjares?, ¿comida en general?). Si en modo alguno se impone, tampoco es imposible el ambiente sacrifical o presacrifical en torno al Hif. *hôṣîʾ = hizo salir* (Lev 4,12; Núm 9,13; Dt 14,28; Jue 6,16-24), como en otras ocasiones en torno al doble Hif. *higgîš-hiqrîb = hizo aproximar-acercar* [14].

[11] A. Jeremias, *Die sogennante Kedarlaomer Texte:* Mitteil. der vorderas.-aegypt. Gesellsch. (1917) p.69-97; W. F. Albright: BASOR 88 (1942) 34; R. de Vaux: RB (1948) 334.

[12] G. Bardy, *Melchisédech dans la tradition patristique:* RB (1926) 496-509; (1927) 25-45; H. H. Rowley, *Melchisedech and Zadoq:* Fs. BERTH. p.416-472; H. E. del Medico, *Melchisédech:* ZAW (1957) 160-170; F. Cornelius, *Gen.* 14... p.1-7.

[13] Josefo, *Ant. jud.* I X 2; L-H. Vincent, *Abraham à Jérusalem:* RB (1951) 360-371; P. Winter, *Note of Salem-Jerusalem:* NT (1957) 151-152.

[14] A. Vaccari, *Melchisedec, Rex Salem, offerens panem et vinum:* VD (1938) 208-214.

Abram) y dijo: «Bendito Abram del Dios Altísimo, Creador de los cielos y la tierra. 20 Bendito también el Dios Altísimo, que ha entre-

---

La Vg (sin duda apoyada en parte en el masorét. *sillûq*, pausa detenida, después del *ʿElyôn — Altísimo)* ha dado fuerza definitiva a esta posibilidad con la traducción de *wᵉhûʾ* por *pues era*. Posible significación, no excluida tampoco del δέ de G, causal-explicativa o copulativa-explicativa, del hebreo *wᵉ*, que el contexto y la analogía parecen confirmar. Si por una parte Melquisedeq en todo el resto de la escena obra como sacerdote, por otra parece obvio que actuase como tal, ejerciendo el oficio exclusivo y central del sacerdote: la victoria obtenida parecía exigir (según costumbre antigua) un sacrificio de acción de gracias a su Dios, que era el de Abram, y la misma presentación de pan y vino sin alusión alguna a los reyes gentiles como participantes en la escena parece confirmarlo. *Presentación*, en su doble fase de «oblación a Dios» y «distribución a los soldados», del pan y del vino por parte del sacerdote Melquisedeq, tipo de Cristo Sacerdote. Los PP. han puesto de relieve esa doble fase (sacrificio-comunión), defendida más tarde (con atención a la primera) por los teólogos de Trento, suficientemente insinuada en la preparación y redacción definitiva del Decreto del Concilio [15], recogida por la liturgia, supuesta e implícita sin duda en la Carta a los Hebreos a través de la relación esencial que en ella se establece entre el sacerdocio en general y el sacrificio, entre el sacerdocio de Cristo «al modo de Melquisedeq» y el sacrificio de Cristo (Heb 7 con 8,1-5). Rey-sacerdote (unión no rara en el Oriente antiguo), Melquisedeq es presentado como auténtico *sacerdote* = *kōhēn* (no cabe aquí el excepcional *kōhēn-cortesano* de 2 Sam 8,18; 1 Par 18,17) del *Dios Altísimo-lᵉʾēl ʿElyôn*. El título divino *ʾEl*, equivalente al genérico «divinidad» (pero que en concreto se identifica con «tal» divinidad) y frecuentemente determinado en la Biblia con los epítetos *ʿôlām*, *šadday*..., aparece aquí con el epíteto *ʿelyôn*, aplicado siempre *solo* (Núm 24,16; Dt 32,8; Is 14,14) o unido a *Yahweh* (Sal 47,3), *ʾElōhîm* (Sal 57,3; 78,56), *ʾEl* (Sal 78,35), al «Dios de los israelitas», al «único y verdadero Dios» [16]. Esta identificación, aun omitido (G, Peš) el *Yahweh* del v.22, es la exigida por el contexto de la perícopa: aunque se admita *ʿElyôn* como nombre original del «primer dios en el panteón cananeo» (Ras Samra) [17], nuestro *ʾEl ʿElyôn* en labios de Melquisedeq, como en labios de Abram, encierra la confesión de *ʾEl ʿElyôn-Yahweh* como único y verdadero Dios, y supone evolución en el nombre, pero no en el contenido religioso [18]. Con una misma fórmula, pero de doble dirección, Melquisedeq, el sacerdote *lᵉʾēl ʿElyôn*, bendice a Abram y a Dios: a Abram con fórmula

235 243; R. Rábanos, *El sacerdocio de Cristo según S. Pablo* (Madrid 1942); F. Asensio, *El recuerdo de Melquisedec en Suárez:* EstE (1948) 407-417.

15 F. Asensio, *El recuerdo de Melquisedec en el Concilio de Trento:* EstB (1947) 465-485.

16 R. Lack, *Les origines de ʿElyôn, Le Très Haut, dans la Tradition Cultuelle d'Israel:* CBQ (1962) 44-64; T. Hanlon, *The Most High God of Gen 14,18-19:* Scrip (1959) 11-18

17 A. Clamer, *Genèse*... p.257-258; H. Rusche, *Die Gestalt des Melchisedek:* MünchThZ (1955) 230-252.

18 G. von Rad, *Das erste*... p.151; H. Junker, *Genesis*... p.64.

gado tus enemigos en tu mano». Y le dio (Abram) el diezmo de todo.
[21] Dijo después a Abram el rey de Sodoma: «Dame las personas y
tómate los bienes». [22] Pero Abram dijo al rey de Sodoma: «Alzo mi
mano hacia el Señor, Dios Altísimo, Creador de los cielos y la tierra,
[23] que no tomaré de todo cuanto es tuyo ni de un hilo a una correa de
sandalia, para que no puedas decir: Yo enriquecí a Abram. Nada para
mí; [24] sólo lo que han comido los jóvenes y la parte debida a los hom-
bres que vinieron conmigo: Aner, Eskol y Mamre tomen ellos su
parte».

---

clásica de gratitud-alabanza y de buen augurio (Jue 17,2; 1 Sam 15,13; 23,21; 2 Sam 2,5; Sal 115,5...): *bendito... l^{e}'ēl ʿElyôn = del Dios Altísimo*, a quien reconoce como *Creador-dueño-posesor (qōnēh)* [19] *del cielo y de la tierra;* al *'El ʿElyôn*, a no ser que se prefiera ver en el *bārûk 'El...* un paralelo sinónimo del anterior *bārûk l^{e}'ēl* (así *bārûk Yahweh:* 24,31; 26,29; Is 65,23), con una fórmula de acción de gracias por la victoria que él ha concedido a Abram. El patriarca responde a Melquisedeq como a *Sacerdote l^{e}'ēl ʿElyôn* = de su *Dios Altísimo*, ofreciendo las décimas (28,22; Lev 27,30-33; Núm 18,26-28).

21-24 *Entrégame hannepeš = las personas y toma para ti hār^{e}kuš = los bienes*, el resto del botín.

CAPITULO 15

El capítulo señala un avance en el camino abierto por 12,2.7 y 13,14-17: promesa divina de una gran descendencia y de la tierra de Canaán en posesión para siempre. Ante la falta de hijos y la hostilidad de los pueblos teme Abram ver frustrada la doble promesa. La intervención de Yahvé corta estos temores, confirmando la anterior promesa con una promesa-pacto y concretando gráficamente el alcance de la descendencia-estrellas del cielo y de la tierra-herencia:

Yahvé será el escudo y la paga del patriarca (v.1); fe-confianza santificadora de Abram ante la iterada promesa divina (2-6); la promesa-pacto de Yahvé asegura al patriarca (7-21).

A pesar de que la existencia de «fuentes-tradiciones diversas puede difícilmente comprobarse» [1], se la suele afirmar muy categóricamente, aunque con una serie de variantes que hacen pensar en una teoría-hipótesis muy al aire.

J: 1-4; 9.10; 17-18a. *E:* 11.13-16. *R:* 7-8; 18b-21. *Dudosas:* 5-6. 12. Se apoya esta dirección en las supuestas razones de siempre, o con el predominio más mecánico de la teoría de las fuentes, o con

19 Cf. Gén 4,1; F. Vattioni, *Un testo hittita e Gen 14,19:* RivB (1955) 165-173; L. R. Fisher, *Abraham and...* p.264-270; P. Heinisch, *Abrams Sieg über die Könige des Osten und seine Begegnung mit Melchisedech:* StCath (1952-26) 152-178.217-232 y *Genesis...* p.224-229.

1 A. Clamer... *Genèse...* p.262; G. von Rad, *Das erste...* p.153-160; C. Simpson, *Early...* p.73-75: IB p.598-599; O. Kaiser, *Traditionsgeschichtliche Untersuchung von Gen 15:* ZAW (1958) 107-126; H. Cazelles, *Connexions et structure de Gen 15:* RB (1962) 321-349; F. Asensio, *Yahveh...* p.22-24.27.57-58.68-69.173-174.

15 1 Después de estos sucesos tuvo lugar la palabra del Señor a Abram en una visión, diciendo: «No temas, Abram, yo te soy escudo; tu recompensa sobremanera grande». 2 Replicó Abram: «Mi Señor Yahvé, ¿qué me vas a dar, estando yo para irme sin hijos y debiendo ser heredero de mi casa este damasceno* Eliezer?» 3 Y añadió

---

el sello más humano de las reflexiones teológicas: divergencias-contradicciones (5 con 12 y 17; 6 con 8; 2 con 7), repeticiones-paralelos (3 con 2; 5 con 4), lexicografía posterior (7-8), idea deuteronómica del *pacto* = *b^erît* (17-18), elementos geográfico-etnográficos posteriores (19-21), reflexiones teológicas de época posterior sobre la fe (1-6) y la teología de la historia (13-16). Demasiados y encontrados cortes, lo mismo en el campo de las fuentes que en el de las reflexiones teológicas.

1 Nueva visión de Abram a través del repetido *(Q. y Ni.)* verbo *r'h* = *ver;* ahora también revelación y *visión* = *maḥăzeh (ḥāzā)* van unidas, pero con más sabor profético por la fórmula *«tuvo lugar la palabra de Yahvé»* y por el ambiente de «visión» que domina todo el relato. Con todo, acaso resulte exagerado establecer una separación radical, ante el concepto «visión-profecía», entre *r'h* y *ḥzh* para subrayar en nuestro texto la presentación de un Abram-profeta como encuadrado en el marco técnico de los futuros profetas y superior, por lo mismo, bajo este aspecto, al Abram de la primera visión: si en uno y otro caso Abram es *profeta* = *nābî'* (20,7), lo es siempre e igualmente por su trato íntimo con Dios. En vigilia (así en los otros dos pasajes donde se encuentra *maḥăzeh:* Núm 24, 4.16; Ez 13,17) o en sueño (v.12 con el estilo de *visión* = *ḥizzāyôn* nocturna en Job 4,12-16) tiene lugar la visión-comunicación divina. *Yo soy tu escudo y tu recompensa sobremanera grande.* Fórmula originalmente militar y clásica (Dt 33,29; Sal 3,3; 7,11; 18,3; 28,7; 119,114) de alcance negativo (protección de males) y positivo (bendición-concesión de bienes) [2], el *māgēn lāk* = *tu escudo* desemboca en el *ś^ekār^ekā harbēh m^e'ōd*, en la *extraordinaria recompensa* que Dios, libre y gratuitamente (30,18; Sal 127,3; Is 40,10; 62,11; Jer 31,16), una vez más promete concederle.

2-4 Abram entabla con su *Señor-Dios* = *'Adōnāy Yahweh* un diálogo familiar: a punto ya de *irse* = *morir* = *hālak* (Job 7,9; Sal 39,14; 78,39; Ecl 1,4) *sin hijos*, sólo ve su posible *heredero*, casi como por derecho (Gén 24; 1 Sam 9,3-8.22; 1 Par 2,34-36; Prov 17,2) o por adopción (Asiria y Nuzi) [3], en el fiel *siervo Eliezer.* Oscuro es el *hapax mešeq (¿posesión?*, de donde *¿heredero?)* del TM, aun com-

*2 *damasceno, mešek:* TM, *mešeq;* G (equiv. Vg), *y el hijo de mi esclava nacida en casa, este damasceno Eliezer.*

2 F. Asensio, *La bondad de Dios en su papel de «escudo» a través de las páginas del A. T.:* EstB (1950) 441-466.

3 M. David, *Die Adoption im altbabylonischen Recht* (Leipzig 1927); S. Feigin, *Some Cases of Adoption in Israel:* JBLit (1931) 186-200; E. M. Cassin, *L'adoption à Nuzi* (París 1938); R. de Vaux, *Les Patriarches...:* RB (1949) 25-26; J. Pedersen, *Israel, Its Life and culture* (Londres 1954[3]) p.89-96.

Abram: «He aquí que no me has dado descendencia y que el hijo de
mi casa me ha de heredar». 4 Y he aquí la palabra del Señor en estos
términos: «No te heredará éste, sino que el que saldrá de tus entrañas,
ése te heredará». 5 Le sacó entonces fuera y dijo: «Mira hacia el cielo
y cuenta, si puedes contarlas, las estrellas», y le añadió: «Así llegará
a ser tu descendencia». 6 Creyó, pues, Abram al Señor, y (el Señor)
se lo reputó como justicia. 7 Le dijo entonces: «Yo soy el Señor, que
te saqué de Ur de los Caldeos para darte esta tierra en posesión».

---

parado con el también oscuro y *hapax mimšaq* (= *¿zarza?, ¿posesión?)* de Sof 2,9, y oscuro igualmente su sustituto *mešek* («nombre propio» en G y *¿cuero?, ¿saco?, ¿adquisición?* en Job 28,28; Sal 126,6); transparente, por el contrario, y muy en su ambiente el frecuentísimo *yôrēš* = *heredero* que Abram echa de menos en su familia, pero que Dios le garantiza con el repetido *yîrāšᵉkā* = *te heredará* por derecho de sangre, aplicado al que *ha de salir mimmēᶜêkā* = *de tus entrañas* (véase *mēᶜîm* = *asiento de la generación en el padre)*.

5-6 Descendencia abrahamítica ya antes anunciada numerosa (12,2; 13,16), sobre ella insiste Dios de nuevo con una alusión gráfica a las «estrellas incontables» que repetirá en otras ocasiones (22, 17; 26,4). Descendencia carnal, sin duda, en el primer plano histórico-literal, pero que no excluye la descendencia espiritual. No parece que Abram lo entendiese en esta ocasión, pero lo exige el complejo de la promesa abrahamítica, de cuya frecuente vista de conjunto (Rom 4; Gál 3-4) ha partido sin duda San Pablo para la fijación de este sentido espiritual en nuestro texto (Rom 4,18). Abram *creyó* en su Dios que promete, y a El se entrega con una fe firme y constante (Hi. *'mn)*, con una fe-confianza sin vacilaciones, como apoyada en la veracidad-fidelidad-omnipotencia divinas. Fruto inmediato de tal fe-confianza, la justicia-santidad: con ella, el ya justo Abram y en intimidad con Dios se sintió más justo y más en íntima relación con él; Dios, por su parte, reconoció ese estado de justicia y de intimidad en aumento y tuvo a Abram por más querido y más acepto (Sal 106,31). Acto de fe-confianza en un momento determinado de la vida de Abram, pero que puede considerarse (Rom 4; Gál 3,6-8; Sant 2,21-23) como una proyección decisiva sobre toda una vida que desde el principio se mueve en torno a esa fe-confianza y a la consiguiente entrega total a la voluntad divina [4].

7-8 Original o lograda por el redactor definitivo, la unión íntima entre 1-6 y 7-19 es indudable; por lo mismo, parece inexplicable la supuesta serie de contradicciones que algunos pretenden señalar. Evoca *Yahweh ('Elōhîm* en G) con una fórmula clásica de omnipotencia-bondad (Ex 20,2; Lev 23,33; 25,38; 26,13...; Dan 9,15; Os 13,14...) la salida providencial de Abram de *Ur*, de donde a través de Jaran *(P*, pero nótese el actual *'Elōhîm* de G) llega el patriarca a esta *tierra* que le va a *dar* = *nātan en herencia* = *lᵉrištāh*.

[4] B. Perera, *In Genesim*... III p.184-199; A. Fernández, *Credidit Abram... (Gen* 15,6): VD (1931) 326-330.

8 (Abram) le replicó: «¿Cómo sabré que yo he de poseerla?» 9 (El
Señor) le dijo: «Tómame una ternera de tres años, una cabra de tres
años, un carnero de tres años, una tórtola y un pichón». 10 Se procuró
Abram todos estos (animales), los dividió por medio, y puso cada
parte de frente a su otra (parte); pero no dividió las aves. 11 Como
bajasen las aves de rapiña sobre los animales descuartizados, Abram
las alejó.
12 Estando para ponerse el sol, un profundo sueño cayó sobre
Abram, y he aquí que un pavor, una grande oscuridad, cayó sobre
él. 13 Dijo entonces (Dios) a Abram: «Sábete bien que tu descendencia
será peregrina en una tierra no suya; la sojuzgarán y la oprimirán
durante cuatrocientos años. 14 Pero yo juzgaré también a la nación

---

9-11 Dios manda al patriarca que *tome para él*, acaso para sacrificarlos, ciertamente para que sirvan como prenda-señal de un pacto, animales puros y en su pleno vigor. Conocedor, sin duda, de un rito entonces generalizado, Abram escoge los animales, *los divide por medio* (exceptuados la tórtola y el pichón, o por pequeños, o porque después habían de ser sacrificados: Lev 1,14-17) y *coloca mitad frente a mitad*. Estilo humano entre los pueblos antiguos, al que Dios se acomoda con admirable condescendencia [5]. Abram, despierto o en sueño, ve lanzarse sobre los animales muertos unas *aves de rapiña* = *ʿayiṭ*, que el patriarca trata de alejar como a señales, más que de mal augurio (40,16-19) o impureza con que pudiesen profanar el sacrificio, de voracidad con que, comiendo las carnes, impidiesen el pacto. Es un símbolo cuyo alcance se explicará más tarde (13-16).

12-16 Abram se sintió invadido por un *tardēmā* = *sueño profundo y misterioso*, con que Dios prepara el camino a una especial revelación (véase en 2,21), al que acompaña un estado inicial de pavor, tinieblas... previo a la revelación (Job 4,12-21). La revelación explica el simbolismo de la visión: triste suerte inicial de Israel, que durante 400 *años* en número redondo (430 en Ex 12,41; Jdt 5,9 Vg; Gál 3,17) o cuatro generaciones (v.16), será *gēr* = *peregrino*, teóricamente con derecho a vivir en Palestina como los propios ciudadanos [6], pero en la práctica como extranjero sin posibilidades y como esclavo-oprimido sin derecho a reclamar. Suerte muy ordinaria del *gēr* = peregrino, la descendencia de Abram la sufrirá larga y dura, hasta que Dios se alce un día como *dān* = *juez* vengador contra los egipcios (las plagas) y defensor de la descendencia patriarcal (liberación y enriquecimiento: Ex 11,12; 13,25). Ajeno a estas vicisitudes por que ha de pasar su descendencia, el patriarca, tras una vida larga de 175 años (25,7-10), signo de felicidad y de recompensa divina (Ex 30,12; Job 5,26; Prov 9,11; 10,27...) y en buena y feliz vejez irá *b*ᵉ*šālôm* = *en paz* y tranquilo a sus padres, aunque su cuerpo haya

5 De Israel, Jer 34,18-19; de otros pueblos del Oriente, E. WEIDNER, *Der Staatsvertrag Aššurniraris V von Assyrien mit Mati'ilu von Bît-Agusi*: AfO (1932) 17-34; de los griegos y romanos, HOMERO, *Ilíada* III 298-302; VIRGILIO, *Eneida* III 235-267; TITO LIVIO, *Historia* I, XXIV. Da al rito otro significado J. HENNINGER, *Was bedeutet die rituelle Teilung eines Tieres in zwei Hälften: Zur Deutung Gen 15,9ss*: B (1953) 344-353.

6 F. ASENSIO, *Sugerencias del Salmista «peregrino y extranjero»*: Greg (1953) 421-426.

a la que ellos habrán servido y después de esto saldrán con grandes
bienes. 15 En cuanto a ti, irás en paz a tus padres, serás sepultado en
buena ancianidad. 16 La cuarta generación volverá acá, pues hasta
entonces no habrá llegado al colmo la iniquidad de los amorreos».
17 En cuanto se puso el sol y se hizo la oscuridad, he aquí que un
hornillo humeante y una antorcha de fuego pasaban entre aquellos
animales descuartizados. 18 En aquel día concluyó el Señor un pacto
con Abram diciendo: «A tu descendencia doy esta tierra desde el
río de Egipto hasta el gran río, el río Eufrates: 19 los qenitas, los qeni-

---

de ser sepultado lejos de ellos, en la cueva de Makpela (25,8-10; 49,29-32). Lejos de Ur y Jaran, donde yacen sus padres, Abram se unirá, sin embargo, con ellos en el Seol (37,33-36; Núm 16,28-33; 1 Sam 28,8-19...): esperanza de una vida ultraterrena, que iluminará también los últimos momentos de Ismael (25,17), de Isaac (35-29), de Aarón y Moisés (Núm 20,24; 31,2; Dt 32,50), del pueblo del desierto (Jue 2,10), de David (1 Re 2,10) y de tantos otros (1 Re 11,43; 2 Re 8,24; 21,18; 2 Par 12,14...). La promesa central del relato: la descendencia abrahamítica ocupará Canaán a la *cuarta generación* (Leví-Cahat-Amram-Moisés: Ex 16,20) cuando, a los ojos de Dios, *la iniquidad de los amorreos* = cananeos (véase 14,13), especificada en otras ocasiones (Lev 18,24-30; Dt 9,5; 12,2-3), llene la medida fijada por Yahvé.

17-21 Un *horno* portátil *humeante* y una *antorcha encendida*, símbolos de la presencia de Yahvé (Ex 13,21; 19,18; 24,17), *pasan* entre las partes de los animales divididos[7]. *Yahvé concluye un pacto* = *kārat* b^{e}*rît* con Abram[8]. Sea cual fuere el origen etimológico del término hebreo (véase 6,18), con su b^{e}*rît* ratifica Yahvé la promesa insistente de *dar a tu descendencia esta tierra*, cuyos límites geográficos, un tanto generales, determina por vez primera: desde el *río de Egipto* = *nāhār Miṣrayim*, el Nilo (determinación del límite occidental meridional un tanto vaga: Jos 13,3; 1 Par 13,5), o el Wadi-el-Aris (un poco al sur de Gaza y frontera real de Palestina: 1 Re 5,4, pero que suele conocerse por *naḥal* y no por *nāhār*: Núm 34,5; Jos 15,4.27; 1 Re 8,65; 2 Re 24,7), *hasta el gran río, el Eufrates*, frontera norte-oriental a la que Israel tiene derecho (Dt 1,7; 11,24; Jos 1,4) y que, descrita poéticamente (Sal 80,12), alcanzará bajo David (2 Sam 8,6) y Salomón (1 Re 4,24). A la determinación geográfica se añade la etnográfica con la reseña de diez pueblos (once en el PtSam y G) en parte ya enumerados (10,6.15-17; 13,7; 14,5.7) y en parte nuevos. Es la reseña más completa (siete en Dt 7,1; seis

[7] J. DE FRAINE, *Clibanus fumans et lampas ignis*: VD (1948) 354-355.
[8] E. JACOB, *Théologie* p.171; J. BEGRICH, *B*^{e}*rît. Ein Beitrag zur Erfassung einer Denkform*: ZAW. N. Folg. (1944) 1-11; H. W. WOLF, *Jahwe als Bundesvermittler*: VT (1956) 316-320; M. NOTH, *Das alttestamentliche Bundschliessen im Lichte eines Mari-Textes*: Gesammelte Studien zum A. T. (Munich 1957) p.142-154; G. WIDENGREN, *King and Covenant*: JSemSt (1957) 1-32; P. VAN IMSCHOOT, *L'Alliance dans l'Ancien Testament*: NRTh (1952) 785-805; G. E. MENDENHALL, *Covenant Forms in Israelite Tradition*: BArch (1954) 50-76; O. G. DE LA FUENTE, *Los contratos en el A. T. comparados con los de Egipto, Asiria y Babilonia*: EstB (1955) 223-254; J. VAN DER PLOEG, *Old Testament signs*: Scrip (1956) 33-44; L. A. SNIJDERS, *Genesis 15. The Covenant with Abraham*: OTSt (1958); E. VOGT, *Vox berit concrete adhibita illustratur*: B (1955) 565-566.

zeos, los qadmoneos, 20 los hittitas, los perezeos, los refaítas, 21 los amo-
rreos, los cananeos, los girgaseos* y los yebuseos».

16 1 Sarai, mujer de Abram, no le daba hijos; pero tenía una esclava
egipcia por nombre Hagar. 2 Dijo entonces Sarai a Abram: «He
aquí que el Señor me ha cerrado de modo que no dé a luz; llégate,
pues, a mi esclava; acaso de ella pueda yo tener un hijo». Escuchó
Abram la voz de Sarai. 3 Tomó, pues, Sarai, mujer de Abram, a
Hagar la egipcia, al cabo de estar habitando Abram diez años en la

---

en Jos 9,1) y que suele atribuirse al redactor definitivo. Pueblos nuevos son los tres que abren la enumeración: *Quenitas* = *Qênî*, pueblo del sur de Palestina (Jue 1,16; 4,11; 1 Sam 27,12) mezclado con los amalecitas (Núm 24,20-21; 1 Sam 15,6) y emparentado con los madianitas (Jue 1,16); *Qenizeos* = *Q^{e}nizzî*, pueblo de probable origen hurrita y en el sur de Palestina. *Qadmoneos* = *Qadmōnî* *(hapax)*, pueblo, sin duda, al Oriente *(qedem)* de Palestina.

CAPITULO 16

Considerado como proveniente de *J* por el nombre *Yahweh* (en cambio, G *'Elōhîm* en el v.5 y *'El*, no *Yāh*, *Yāhû*..., en el teóforo *Yišmāʿēʾl)* y por su carácter antropomórfico (véase, sin embargo, Gén 22, atribuido a *E)*, pero con algunos elementos (1a.3.15-16) del cronológico y frío *P* (quizá excesivamente subrayados), el relato actual forma un todo lleno de encanto y de vida a través de sus tres partes generales:

Hagar, encinta de Abram y obligada a huir por los celos de Sarai (1-6); teofanía en la que el «Angel del Señor» asegura el nacimiento de Ismael, describe su futuro glorioso e impone a Hagar la vuelta a casa de su señora (7-14); nacimiento de Ismael (15-16).

1-3 La afirmación inicial sobre la infecundidad de Sarai parece complicar la promesa (12,2; 13,16) y la promesa-pacto (15,5) sobre la descendencia abramítica. El relato tiende a preparar la solución de este problema, que es el central, y a esto mira la concepción-nacimiento de Ismael, aunque en un primer tiempo parece complicarlo. Ansiosa por salvar la mancha de esterilidad, considerada como castigo de Yahvé (1 Sam 1), *Sarai*, según costumbre reflejada en el Código de Hammurabi [1], pone a disposición de Abram a su sierva (propia exclusivamente de la señora e independiente del marido: 29,24.29) *Hagar* (etimología dudosa), egipcia de origen (21,9.21) y quizás recibida del Faraón entre los otros dones (12,16). De este modo salvaba su descendencia, pues los hijos de

*21 *Girgaseos:* añaden PtSam G *y los jiveos.*

1 CH § 144-147.170: cf. P. Cruveilhier, *Commentaire du Code d'Hammurabi* (París 1939) p.144-149; R. de Vaux, *Les Patriarches...:* RB (1949) 20.27; DocOTT p.32-33.36; S. Kardimon, *Adoption as a remedy for Infertility in the Period of the Patriarchs:* JSemSt (1958) 123-126; L. Malik, *Israel und Ismael:* Zeits. Missions. Religionsw. (1962) 188-207.

tierra de Canaán, y se la dio a Abram, su esposo, por mujer. [4] Se llegó (Abram) a Hagar y ésta concibió; al ver que había concebido, apareció su señora despreciable a sus ojos. [5] Dijo entonces Sarai a Abram: «Mi injuria a ti se debe; yo puse mi esclava en tu seno, y cuando ella ha visto que ha concebido, yo aparezco despreciable a sus ojos. Juzgue el Señor entre mí y entre ti». [6] Abram dijo a Sarai: «He aquí tu sierva en tus manos; haz con ella lo que parezca bien a tus ojos». Sarai entonces la humilló y ella huyó de su presencia.

[7] La encontró el Angel del Señor junto a un manantial de agua en el desierto, junto al manantial en el camino de Sur, [8] y dijo: «Hagar, esclava de Sarai, ¿de dónde vienes y a dónde vas?» Ella respondió:

---

tal esclava nacían sobre las «rodillas de la señora» y eran considerados como suyos (30,3-12).

4-6 Ante el ambiente creado por la actitud de una esclava que apuntaba a convertirse en señora (Prov 30,23), lo natural hubiera sido llamarla al orden, y en último caso, hacerla sentir de nuevo, con una marca externa de esclavitud (CH § 146) o un castigo de, represalia (Ex 21,20-21; mezcla de castigo-dulzura: Ecli 33,25-33), su cualidad de esclava. A esto llegará Sarai al fin, pero sólo después de haber desahogado su mal humor-resentimiento con el marido y haberle adosado con fórmula solemne y religiosa (31,53; 1 Sam 24, 12) toda la responsabilidad. Sin urgir sus derechos sobre la esclava-concubina, Abram la deja al arbitrio de Sarai. Hagar opta por la huida.

7 Hagar, dirigiéndose a su tierra de origen, llega a un oasis del desierto de *šûr* = *muro* (el egipcio *ḥtem* = *muro)*, límite amurallado de defensa en el límite nordeste de Egipto (20,21; 25,18; 1 Sam 15,7...) [2]. Allí se le aparece el *Angel del Señor* = *Malʾak Yahweh* [3]: título divino (otras veces *Malʾak ʾElōhîm)* que (véase v.13) aquí (¿inserción tardía en defensa de la trascendencia de Yahvé?), como en otras ocasiones (21,18; 22,12; Ex 3,6; Jue 2,2; 6,14...), supone la presencia directa del mismo Yahvé, sin duda bajo forma humana, mientras en otros pasajes (24,7.40; Ex 14,19; 2 Sam 24,16; Sal 34,8...) se aplica a un ángel-legado de Yahvé y su intermediario en la historia de Israel y de los individuos. Tomado o no del ambiente religioso de Canaán, el *Malʾak Yahweh* = *ángel-enviado de Yahvé* de los patriarcas mantiene el contacto directo y sobrenatural del Dios personal y trascendente con sus fieles, sin el ambiente mitológico y politeísta de las divinidades inferiores de los textos ugaríticos [4].

8-10 Caso particular de estas íntimas y benéficas relaciones entre Dios y el hombre es el de nuestro *Malʾak Yahweh*. En un breve diálogo (cuya íntima unidad no favorece la hipótesis de los v.9-10 como glosa posterior) con *Hagar*, como *esclava de Sara*, la

[2] F.-M. Abel, *Géographie...* I p.434.
[3] J. Rybinski, *Der Mal'ak Jahweh* (Paderborn 1930); F. Michaeli, *Dieu a l'image de l'home* (Neuchâtel-París 1950) p.107-108; G. von Rad, *Das erste...* p.163-164.
[4] H. Cazelles, *Patriarches...* col.148-149.

«De la presencia de Sarai, mi señora, vengo yo huyendo». 9 Le dijo
entonces el Angel del Señor: «Vuelve a tu señora y humíllate bajo
sus manos». 10 Y le añadió el Angel del Señor: «Yo multiplicaré en
gran manera tu descendencia, de modo que por la multitud no po-
drá contarse». 11 Dijo todavía el Angel del Señor:

«He aquí que tú estás encinta y darás a luz un hijo,
y le llamarás con el nombre de Ismael,
porque el Señor ha escuchado tu humillación.
12 El será un salvaje de hombre;
su mano contra todos y la mano de todos contra él;
de frente a todos sus hermanos habitará».

13 Ella pronunció entonces el nombre del Señor que le hablaba:
«Tú eres el Dios de la visión», porque se decía: «¿Acaso no he visto
de veras huellas del que me ve*?» 14 Por esto se llamó el pozo «Vive

---

hace volver sobre sus pasos y le impone el retorno humilde y sumiso a *su señora.* Las expresiones recuerdan la promesa divina sobre la descendencia abramítica, pero su alcance meramente carnal no toca los límites universalistas de aquella descendencia carnal-espiritual.

11-12 En una sección poética, de ritmo más o menos perfecto, el *Angel de Yahvé* escoge para el futuro hijo de Hagar el nombre de *Yišmāʿēʾl = Dios escucha,* como ella misma lo ha podido comprobar, *porque Yahvé ha escuchado = šāmaʿ* el clamor de *tu humillación-opresión.* Y con el nombre (de Ismael-descendientes), su cualidad básica de *asno salvaje de hombre,* libre como él (Job 6,5; 39, 5-8; Jer 2,4...); vida nómada de desierto y en lucha, en sus incursiones desde el sur, con los otros descendientes de Abram, de vida más sedentaria (25,12-18; 37,25; 39,1).

13-14 Hagar llama a *Yahvé* con el nombre de *ʾEl rŏʾî = Dios de la visión (rŏʾî,* sust.) o *Dios que me ve.* Reflejado sustancialmente en la Vg, el TM *¿acaso no he visto de veras ʾaḥărê = lo posterior,* o las huellas, *del que me ve?,* no parece muy conforme con la realidad de una visión cara a cara, recomendada por el contexto y expresada por el *he visto* ἐνώπιον *= el rostro que se me ha aparecido* de G. Ante esta variedad y, teniendo en cuenta el hecho de que Dios concede a Moisés el que «vea *ʾăḥōrāy (= mi posterior),* o huellas, pero no *pānay (= mi rostro)*» (Ex 33,23), porque nadie «puede ver a Dios sin morir» (Ex 19,9.12.21-24; 33,18-23), se ha corregido el texto: *¿no he visto a Dios (ʾElōhîm* en vez *hălōm) y vivo* (añadiendo *wāʾĕḥî) después (ʾaḥărê,* conjunc.) *de haberle visto?* Idea de visión divina en todo caso que la tradición ha recogido llamando al lugar *Beʾēr Laḥay rōʾî = pozo al* (Dios) *Vivo que me ve:* es la traducción de la Vg frente a la más simple de G *pozo delante del cual he visto.* Sea o no de origen extrabíblico, el *Laḥay Rōʾî* (o *ʾEl Laḥay...)* es título que se aplica a *Yahvé* y señala un lugar (el *ʿên hammayim = fuente de las aguas:* v.7), acaso el *Bir-mayin* o *pozo de agua* entre Qades *(ʿên mišpāṭ hîʾ Qādēš = fuente del juicio que es Qades:* 14,7) y Bered (hoy *Umm-el-Bared).*

*13 *del que me ve:* TM oscuro.

el que me ve»: se encuentra entre Qades y Bered. [15] Engendró Hagar a Abram un hijo, y llamó Abram a su hijo, al que había engendrado Hagar, Ismael. [16] Tenía entonces Abram ochenta y seis años, cuando Hagar engendró Ismael a Abram.

17 **[1] Teniendo Abram noventa y nueve años, se le apareció el Se-**

15-16 Supuesto el retorno de Hagar a la casa de su señora (Gén 21), *Abram*, como padre (para el problema de las fuentes por la imposición del nombre véase el comentario de 4,1), impone a *su hijo* adoptivo (CH § 170) el nombre de *Ismael*.

CAPITULO 17

Se pueden distinguir cuatro partes generales: renovación del pacto, que será eterno (1-8); la circuncisión como condición-signo del pacto (9-14); anuncio del nacimiento de Isaac, el hijo de la promesa-pacto (15-22), y cumplimiento de la circuncisión (23-27).

En el relato se conjugan elementos nuevos y exclusivos con otros antiguos de relatos anteriores (12-13; 15). Este complejo abre camino a la señalación de una nueva fuente o tradición, un duplicado en último término, que sería un definitivo *P* como resultante de la unión entre diversas tradiciones parciales del mismo documento *P*. Para ello se ponen de relieve diversos elementos de un estudio comparativo: ambiente psicológico y humano de Gén 15 con un Abraham como actor principal frente al teológico y divino de Gén 17 con Dios en primera línea; esmero en los datos cronológicos característicos de *P* (12,4; 16,3.16; 21,5; 23,1; 25,7.20); vocabulario (v.2.6.20.23.26...) y estilo redundante que alejan Gén 17 de Gén 12; 13-16 y lo aproximan al documento *P* de Gén 1; 5; 6-8 (segundo relato del diluvio); 11,10-26..., aunque, por las circunstancias, lo superen en las amplificaciones [1]. Ahora bien, ¿necesariamente se sigue, de este complejo de semejanzas y desemejanzas, una fuente o tradición diversa de Gén 15, la *P* en concreto? En caso afirmativo, ¿se trata forzosamente de un duplicado? ¿No podría provenir ese complejo del hecho que Gén 17, tradición diversa si se quiere, tiende no a repetir, sino a completar el relato de Gén 15? [2] En todo caso, la dirección dada a Gén 17 puede parecer excesiva y fruto de un trabajo frío de «despacho» con una cierta falta de humanismo [3].

1 Habían pasado trece años desde el nacimiento de Ismael (16,16) y Abram contaba ya *noventa y nueve años*. ¿Estaría ya en marcha la promesa divina (Gén 12), confirmada con pacto (Gén 15), sobre la descendencia abrahamítica? El avance de Gén 17, decisivo en este aspecto, se inicia con una teofanía (v.22). En una ocasión

[1] J. Skinner, *Genesis*... p.289-291; G. von Rad, *Das erste*... p.167-168; A. Clamer, *Genèse*... p.274-275.
[2] H. Junker, *Genesis*... p.68.
[3] F. Asensio, *Yahveh y su pueblo*... p.26-28.77.174-175.

solemne revela Dios a Moisés haberse aparecido a Abraham, a Isaac y a Jacob como *ʾEl Saddāy* (Ex 6,3). Diversas son, en la historia de los patriarcas, las apariciones de *Yahweh* o *ʾElōhîm;* sin embargo, expresamente como *ʾEl Saddāy* sólo se aparece una vez a Abraham (17,1: *Yahweh)* y otra a Jacob (35,11 con 48,3: *ʾElōhîm)*, pero nunca a Isaac. Por lo mismo, si el episodio de Ex 6,3, reconocido por muchos como una de las bases fundamentales para la distinción de las fuentes en el Pentateuco, se refiere exclusivamente a las apariciones de Dios como *ʾEl Saddāy*, el ciclo queda incompleto y su identificación con *P*, ya minada por el *Yahweh* (¿sustituirlo con el primitivo *ʾElōhîm?)* de 17,1, queda al aire. ¿Será necesario, para asegurar el ciclo-teoría, suponer una aparición desaparecida de *ʾEl Saddāy* a Isaac, o, suponiendo que Ex 6,3 recoge todo el conjunto de teofanías en la vida de los patriarcas, puede vérsela en la aparición de *Yahweh* al patriarca en Gén 26,2-5? La teoría de las fuentes sostiene decididamente lo primero, pero acaso haya en esta posición su tanto de círculo vicioso. Título divino en la historia de los patriarcas, el *ʾEl Saddāy* (simplemente *Saddāy* en otras ocasiones, sobre todo en Job) se identifica con *Yahweh;* bíblicamente aparece purificado de toda marca mitológico-politeísta, sea cual fuere su relación original con el *šadi rabi* (= kur-gal, acád.) o *šad nišešu*, divinidad cananea o de origen mesopotámico[4]. Para explicar su etimología se ha recurrido a la identificación de *Saddāy* con *š* = *ʾăšer day* = *el que se basta*[5]; al árab. *šadîd* = *fuerte* o *sayyîd* = *señor;* al hebr. *šad* = *pecho materno*, paralelo al acád. *šadu*, como si se tratase de una divinidad materna con muchos pechos o del dios de la abundancia; al hebr. *šdd* = *devastar* con poder y violencia (Is 13,6; Jl 1,15...); al hebr. *šēd* = *genio maligno*, identificado con el as. *šêdu* = *genio maligno* y *genio protector;* al acád. *šadû* = *monte*, llegando así al significado de «Dios de la montaña» o «altísimo»; por fin, a *šazu* (uno de los 50 títulos que en Enuma Eliš VII, 33-35 se atribuyen a Marduk) o conocedor del corazón: *šaq* (corazón) y *zu* (conocimiento)[6]. A través de esta oscuridad etimológica se filtra siempre la idea de un poder extraordinario que, mezclada con la idea de bondad-protección, la historia bíblica del nombre revela como el poder de *Yahweh*, en último término como la «omnipotencia» del único y verdadero Dios. Dios impone a Abram una condición, que al estilo humano convierte su *berît* = *pacto* en bilateral. Con su *camina lepānay* = *delante de mí*, intima al patriarca a una vida de entrega a su voluntad y de justicia y le exige que sea *tāmîm* = *perfecto*, sin mancha alguna moral (véase 6,9). Elemento nuevo que falta en el pacto de Gén 15, donde, por el contrario, se describe el

[4] N. H. Tur-Sinai, *Eretz Israel* III p.39-41; K. Tallqvist, *Götterepitheta* p.221.

[5] G. Bertram, *ʽΙΚΑΝΟΣ in den griechischen Uebersetzungen des ATs. als Wiedergabe von schaddaj:* ZAW (1958) 30-31; *Welt des Orients* II (Gotinga 1959) p.502-513; XXIVe Congrès des Orientalistes (Munich 1959) 211-213.

[6] F. Asensio, *Misericordia et veritas* (Roma 1949) p.199-200; Zorell, p.822-823; N. Walker, *A New Interpretation of the divine Name Shaddai:* ZAW (1960) 64-66; M. Weipper, *Erwägungen zur Etymologie des Gottesnamens «ʾEl Saddaj»:* ZDMG (1961) 42-62; F. Zorell, *Der Gottesname «Saddai» in den alten Uebersetzungen:* B (1927) 215-219; G. Bertram, ʽΙΚΑΝΟΣ... l.c.

ñor y le dijo:
2 «Yo soy El-Sadday; camina delante de mí y sé perfecto. Que quiero poner mi pacto entre mí y ti y multiplicarte en gran manera».
3 Cayó Abram sobre su rostro, y Dios habló con él, diciendo:
4 «En cuanto a mí, he aquí que mi pacto está contigo, de modo que llegarás a ser padre de una multitud de naciones.
5 Ya, pues, no se te llamará con tu nombre de Abram; tu nombre será Abraham, porque

---

rito externo como parte integrante del *b^e^rît* = *pacto*, y que Gén 17 omite. Para explicar esta omisión no parece necesario recurrir a *P* que, duplicado por una parte y desconocedor de *J*, no podía por otra hablar de sacrificio (¿hubo ciertamente sacrificio en Gén 15?) antes de la ley mosaica. Puede pensarse en un solo *b^e^rît*, pero cuya marcha se fuese desenvolviendo con la progresiva exposición de elementos que, comunes o nuevos, se van completando.

2-3 Supuesta la disposición del patriarca en orden al cumplimiento del *camina delante de mí...*, Dios le garantiza el establecimiento gratuito y generoso *(nātan = dar)* de *mi pacto* = *b^e^rîtî*, que no es otro que el contraído *(kārat)* en Gén 15. La promesa de numerosa descendencia de que entonces se hablaba en términos poéticos (15,5), se presenta ahora con el prosaico pero significativo *m^e^ʾōd m^e^ʾōd* = *mucho mucho*. En silencio *cae Abram sobre su rostro*, en señal de adoración y acción de gracias (v.17; Núm 14,5; Jue 13,20...).

4-5 Sobre la línea de promesas anteriores (12,2-3 con 18,18; 13,16; 15,5), Dios amplía y concreta su alcance por medio de *mi pacto contigo*, obligándose con él a hacer de Abram *padre* carnal-espiritual (véase Rom 4,17-18 sobre 15,5 y 17,5) *de una multitud* = *hămôn de naciones* = *gôyim*. Y como señal infalible de su promesa-pacto, cambia Dios el nombre de *ʾAbrām* en *ʾAbrāhām*. Frente al indudable significado etimológico de *ʾAbrām* = *padre excelso* (o «excelso por Dios su Padre») está la oscuridad etimológica de *ʾAbrāhām*, que ha dado lugar a diversas hipótesis. Se ha comparado la terminación *rāhām* con el árab. *ruhamu* (luego *padre de la multitud)* y con el acád. *râmâ...*, que entra en la formación de nombres babilónicos como *A-ba-am-ra-ma*, *A-ba-am-ra-am...* y supondría, por la ausencia de *raʾamû* = *amar...* en las lenguas occidentales semíticas, un nombre de origen babilónico (luego *padre misericordioso)*. Se ha hablado de juego artístico-literario de palabras o de simple etimología popular provocada por la asonancia entre *rāhām* y *hămôn* = *multitud* (luego *padre de la multitud)* y de identificación entre las formas *ʾAbrām* y *ʾAbrāhām*, considerando esta segunda como una simple ampliación, de origen dialectal, de la primera: *P* la habría tomado de *J* e introducido aquí con miras teológicas (luego *padre excelso)*. Ahora bien, por encima de estas oscuridades etimológicas, el contexto inmediato, a partir del repetido *padre de una multitud de naciones*, parece exigir de uno u otro modo (hasta hoy preferentemente a base de una etimología literario-popular y no científica) la presencia de la idea «multitud» en la forma *ʾAbrāhām:* por lo mismo su identificación, etimo-

te constituiré padre de una multitud de naciones. 6 Te haré prolífico*
en gran manera, te convertiré en naciones, y reyes saldrán de ti. 7 Y es-
tableceré mi pacto entre ti y mí y entre tu descendencia después de ti,
a lo largo de sus generaciones, como pacto perpetuo, para que yo
llegue a ser Dios para ti y para tu descendencia después de ti. 8 Te
daré además a ti y a tu descendencia después de ti la tierra de tu pe-
regrinación, toda la tierra de Canaán, en propiedad perpetua, y yo
llegaré a ser Dios para ellos».
9 Dijo también Dios a Abraham: «En cuanto a ti, guardarás mi
pacto, tú y tu descendencia después de ti, a lo largo de sus generacio-

---

lógica y de contenido, con *ʾAbrām* queda muy al aire, al menos mientras no se aporten pruebas más claras [7].

6-8 Abraham será padre de *naciones* y de *reyes* = *m^{e}lākîm* por medio del hijo de Sara (v.16). De aquí que parezca violento limitar estas *naciones* a la triple rama carnal israelita-edomita-hijos de Cetura (25,1-4) e identificar estos *reyes* con los *príncipes* = *n^{e}śîʾim* ismaelitas (v.20) o los *jefes* = *ʾallûpîm* edomitas (36,31.40). La visión es más amplia y evoca por una parte el recuerdo de *todas las naciones* (12,3...) y por otra el de los reyes israelitas descendientes de Jacob y dominadores de otros pueblos, el edomita entre otros (Núm 24, 14-19). Alargando la línea, Dios habla al patriarca de *dar firmeza y estabilidad* (Hi. *qûm*) a *mi pacto* = *b^{e}rîtî entre mí y ti*, de darle un alcance nacional-universal extendiéndolo a *tu descendencia después de ti, a lo largo de generaciones* sin límites, de convertirlo en *pacto perpetuo*. Pacto estable, universal y perpetuo que tiende en último término a asegurar para siempre una relación íntima entre Dios y su pueblo futuro, a *hacer* de *ʾEl Šadday-Yahweh* el *Dios para ti y para tu descendencia después de ti*, el Dios protector y Dios que ha de ser servido. Primera parte de una fórmula clásica que más tarde se ha de completar con el *vosotros seréis pueblo para mí* (Ex 6,7; Lev 26,12; Dt 4,20...) y que, aplicada por los profetas al Israel nacional (Jer 7,21-23; Ez 11,19.20; Zac 8,8...) y al pueblo mesiánico (Jer 30,21-22; 31,1.33; Ez 37,26...), se proyecta al fin sobre la nueva Jerusalén. De este modo, el primitivo «tu Dios» o «Dios de Abraham» toca poco a poco los límites del universalismo mesiánico. Al contacto de ese *mi pacto* de intimidad brota de nuevo (15,18) la promesa divina de *dar a tu descendencia después de ti, en propiedad perpetua* = *ʾăḥuzzat ʿôlām* (28,4; 36,7; 37,1...), *toda la tierra de Canaán* (15,18-21), que para Abraham, peregrino en ella como Isaac y Jacob (23,4; 26,1-2; 28,13-15...), se anuncia como *tierra de tus peregrinaciones* = *m^{e}gurêkā* [8].

9-11 Paralelo a su generoso *ʾănî hinnēh b^{e}rîtî ʾittāk* = *en cuanto a mí, he aquí mi pacto contigo* (v.4), pone Dios el *w^{e}ʾattā ʾet b^{e}rîtî*

*6 *prolífico:* Peš añade *y te multiplicaré;* TM, *de tus entrañas.*

7 H. Cazelles, *Patriarches...* c.121-124; N. Schneider, *Patriarchennamen in zeitgenössischen Keilschrifturkunde:* B (1952) 516-22; M. Fraenkel, *Abraham und Aron, zwei Beiträge zur biblischen Namenforschung (Abraham,* nombre simple que significa «moreno», «oso»): BOr (1962) 213-216.

8 F. Asensio, *Yahveh...* p.172-182.205-238.

nes. 10 Este es mi pacto, que guardaréis* entre mí y vosotros y tu descendencia después de ti: será circuncidado entre vosotros todo varón.
11 Seréis, pues, circuncidados en la carne de vuestro prepucio, y esto será la señal del pacto entre mí y vosotros. 12 A la edad de ocho días será circuncidado entre vosotros todo varón a lo largo de vuestras generaciones: el nacido en casa como el comprado con dinero de entre todo extranjero que no es de tu descendencia. 13 Cierto ha de ser circuncidado el nacido en tu casa como el comprado con tu dinero; de este modo llegará a ser mi pacto en vuestra carne pacto perpetuo.
14 El incircunciso, el varón que no haya sido circuncidado en la carne de su prepucio*, ese tal será extirpado de entre su pueblo: ha quebrantado mi pacto.
15 Dijo más Dios a Abraham: «A Sarai, tu mujer, no la llamarás

---

tišmōr = *y en cuanto a ti guardarás mi pacto.* Insistencia divina en el término *b*ᵉ*rîtî* = *mi pacto,* pues, aunque bilateral con expresión antropomórfica, el pacto es de Dios: él solo, como Señor absoluto, lo ofrece gratuitamente, determina las condiciones, impone la obligación al hombre y, en virtud de su fidelidad, se obliga a cumplirlo. Pacto estable, universal y perpetuo por parte de Dios, ha de serlo también por parte de Abraham y *tu descendencia después de ti, a lo largo de sus generaciones.* Adhesión interna de la voluntad del hombre a *mi pacto* que se ha de manifestar con una señal externa (9,12-17), con la *circuncisión de vuestro prepucio* = τῆς ἀκροβυστίας ὑμῶν *praeputii vestri* (ἄκρος = *extremo* y βύω = *cerrar;* el híbrido *praeputium* = *prae* y *posthia:* véase πόσθη y πέος = *miembro viril).*

12-14 Sello espiritual, por medio de un signo externo material, de un *pacto perpetuo,* hasta que sea definitivamente sustituido por el bautismo (Col 2,11-12), a él ha de sujetarse al *octavo día* de su nacimiento (acaso no antes para evitar todo peligro, o en paralelismo con el período de impureza de la madre: Lev 12,1-3) *todo varón,* sean hijos, sean *esclavos nacidos en casa* o *comprados a cualquier extranjero.* Principio de caridad y universalismo: también los que carnalmente no descendiesen de Abraham podían ser agregados a aquella descendencia de quien Yahvé se ha proclamado Dios. El omitir la circuncisión significaba *romper* = *prr mi pacto* y, por lo tanto, llevaba consigo la exclusión religiosa *de su pueblo,* que era el de Dios. Miembro carnal-material de la descendencia abrahamítica, el varón no circuncidado sería *borrado* y como raído *(kārat)* de la descendencia espiritual: conminación de una muerte religiosa o excomunión (Ex 12,48).

15-16 Preparación para la entrada de elementos nuevos y esenciales, presentados más tarde bajo otra luz (18,9-15), es el cambio de *śāray* (G Σαρα) en *śārā* (G Σαρρα) que completa en sus líneas generales al de *'Abrām* en *'Abrāhām* (v.5). Se ha hablado de dos formas o esencialmente diversas o idénticas. En el primer caso, a no ser que se recurra al no muy probable *śārā* = *ser fuerte, vencer...,* la

*10 *guardaréis:* por paralelismo (v.9) G Peš, *guardarás a lo largo de sus generaciones.*
*14 *prepucio:* PtSam G añaden *al octavo día.*

con su nombre de Sarai, sino que su nombre será Sara. [16] A ella,
pues, bendeciré y de ella también te daré un hijo; a él bendeciré, él llegará a ser * naciones, y reyes de pueblos saldrán de él». [17] Cayó entonces
Abraham sobre su rostro y se rió y dijo en su corazón: «¿Acaso a uno
de cien años le puede nacer un hijo? ¿O puede Sara, la de noventa
años, dar a luz?» [18] Dijo, pues, Abraham a Dios: «Sólo que Ismael
viva delante de ti». [19] Pero habló Dios: «Cierto que Sara, tu mujer,
te dará a luz un hijo y tú le llamarás con el nombre de Isaac. Estableceré mi pacto con él como pacto perpetuo para su descendencia después de él. [20] También en lo que toca a Ismael te he escuchado: He
aquí que yo le bendigo, le haré ser prolífico y le multiplicaré en gran
manera; doce príncipes engendrará y haré de él una gran nación.
[21] Pero mi pacto lo estableceré con Isaac, que Sara te dará a luz por

---

etimología de *śāray* queda oscura; en el segundo, entre *śāray* y *śārā* o sólo existiría una simple modificación gráfica, o *śāray* indicaría de un modo confuso la significación clara y expresa de *śārā* = *princesa* (Jue 5,9; 1 Re 11,3; Est 1,8; Is 49,23; Lam 1,1): sería la forma femenina del masculino hebreo *śār* = *príncipe*, paralelo al acád. *šarru* = *rey* y *šarratu* = *reina* (véase también fenic., egipc., etióp...). Haya o no identificación etimológica, el cambio de nombre abre, como en el caso de Abraham, un horizonte de grandeza.

17-22. Abraham *cae* reverente *sobre su rostro;* no llega a penetrar el alcance de la promesa y el modo de su realización: *ríe* = *ṣāḥaq* como inconsciente, mientras en su interior apunta la duda espontánea ante el hecho demasiado significativo de sus *cien años* y de los *noventa* de *Sārā*. No impide a los ojos de San Pablo la magnífica visión total de la fe-confianza de Abraham en este episodio y a lo largo de toda su vida (Rom 4), ni, considerados algunos de sus rasgos más salientes (12,1.4; 22; 23,4), pone obstáculo alguno a la apología de esa fe-confianza de Abraham y aun de Sara (Heb 11,8-12). Abraham se atreve a manifestar sus sentimientos de vacilación-duda de un modo suave y delicado: *Sólo que Ismael*, en quien espero ver realizada tu promesa-pacto, *viva delante de ti*, por ti protegido y a ti acepto (Os 6,2). Acentuando su línea de «condescendencia», ratifica Dios la dirección dada a su pacto: sólo el hijo de Sara, por nombre *Isaac* = *Yiṣḥāq* a causa del *reír* = *ṣāḥaq* del padre (v.17) y de la madre (18,9-15; 21,1-8), será el hijo-heredero de la promesa-pacto; sólo *con él* y, a través de él, con su futura *descendencia*, dice Dios, *estableceré* = *hăqimōtî mi pacto* en firme y como *pacto perpetuo*. Predilección divina por Isaac no como simple individuo, sino como padre de su futuro pueblo escogido, que no por eso abandona a Ismael: también sobre éste, como Abraham en otro sentido lo había deseado (v.18), caerá la *bendición* divina y, como fruto, una *fecundidad extraordinaria* (16,10; 21,13.18) que se manifestará en 12 *príncipes* = *n*^e^*śî'im* (25,12-18) y en *una grande nación. Con éste*, Isaac, *estableceré mi pacto;* éste, el hijo carnal-espiritual, será el hijo

*16 *a él... ser*, con G Peš; Vg, *del hijo;* TM, *de Sara*.

**esta época en el año próximo». 22 Y, habiendo acabado de hablar con
él, se elevó Dios de junto a Abraham.
23 Tomó, pues, Abraham a Ismael, su hijo; a todos los nacidos de
su casa y a todos los comprados con su dinero; a todos los varones de
entre las gentes de la casa de Abraham, y circuncidó la carne de su
prepucio aquel mismo día, como Dios le había ordenado. 24 Y tenía
Abraham noventa y nueve años cuando fue circuncidado de la carne
de su prepucio. 25 Ismael, su hijo, tenía trece años cuando fue circun-
cidado en la carne de su prepucio. 26 En aquel mismo día fueron cir-
cuncidados Abraham e Ismael, su hijo. 27 También fueron circunci-
dados con él todos los hombres de su casa, nacidos en casa y compra-
dos a extranjeros con dinero.**

---

de la bendición divina (12,2-3; 13,16; 17,16). Abismo entre descendencia y descendencia, bendición y bendición (26,2-5), que San Pablo pondrá de relieve: no obstante la reprobación de los israelitas, «de quienes procede Cristo según la carne», sigue en pie la promesa-pacto divino a través de Isaac, «el descendiente» abrahamítico: con su padre forma, como «descendencia» patriarcal e «hijos de Dios», no a «los hijos de la carne», sino a «los hijos de la promesa» (Rom 9, 6-9).

23-27 En la circuncisión de *Ismael* a los trece años han visto algunos un modo literario para explicar la vigencia posterior entre los ismaelitas de la circuncisión a tal edad. Mera hipótesis.

Excursus 7.—**La circuncisión**

En vigor entre los egipcios (parece que ya en los años 2800-2400), edomitas, ammonitas, moabitas, habitantes del desierto de Arabia (Jer 9, 25-26), etíopes, pueblos primitivos de Africa, América y Australia (historia y ciencia), la circuncisión [1] no existía, por el contrario, entre los asirios, elamitas, sidonios (Ez 32,19-30) y, acaso como tipo de todos los cananeos preisraelitas, filisteos (1 Sam 14,6; 16,26.36; 18,27...). Se duda de su práctica entre los fenicios, y nada nos dice la ciencia histórica sobre los asirios y babilonios. En cuanto a Israel, su práctica, prescrita por Dios con sentido profundamente religioso y con carácter perpetuo, y como tal introducida por Abraham (17; 21,4), aparece a lo largo de la historia de Israel desde Egipto (Jos 5,5), el desierto (Ex 4,24-25) y la entrada en Palestina (Jos 5,2-4) hasta los días de Cristo (Lc 1,59; 2,21): sólo después de Pentecostés será abolida oficialmente por los apóstoles (Act 15,5.29) y sustituida total y definitivamente por el bautismo (Col 2,10-12). Aunque la historia nada diga de ello, pudo Abraham, con ocasión de su estancia en Egipto, haber conocido esta práctica material y su finalidad, pero no nos consta que la adoptase sino por mandato de Dios, que le impuso la práctica material de un rito al que fijó su alcance religioso. De este modo, la circuncisión practicada en otros pueblos (principalmente en Egipto) al llegar a la pubertad, sólo entre

[1] B. Perera, *In Genesim...* III p.274-310; A. Vaccari, *De vi circumcisionis in V. Foedere:* VD (1922) 14-18; F. X. Kortleitner, *Archaeologia Biblica* (Oeniponte 1917) p.394-401; Str.-B., IV p.23-40; E. Baras, *La Circoncision* (París 1936); J. Brim, *Medicine in the Bible* (Nueva York 1936) p.23-32; F. Sierksma, *Quelques remarques sur la circoncision en Israel:* OTSt (1951) 136-169; H. Haag, *Bibel Lexicon...* p.184-185; RAC II p.159-169, ThWNT VI p.72-80; I. Jakobouits, *Medical aspects of circumcision in Jewish Law:* Harof.Haiv. (1961) p.73-84.270-278.

18 1 **Se le apareció después el Señor en la encina* de Mamre,**
mientras él estaba sentado a la puerta de su tienda en el calor del día.
2 **Alzó, pues, sus ojos y vio que había tres hombres de pie cerca de él.**
Los vio y corrió a su encuentro desde la puerta de la tienda; se echó

---

las clases superiores y sin alcance religioso, sino únicamente o como medio higiénico-medicinal, o como medio social (entrada del joven en la sociedad), o en relación con el matrimonio, alcanza en Israel sus características propias. Practicado en circunstancias diversas (en cuanto al tiempo, extensión...), el rito material apuntaba más alto: era señal del pacto con Dios (17,10-14; Act 7,8), de la agregación a la descendencia abrahamítica de la promesa (17,10-14; Ex 12,48; Núm 9,15), de la separación de los otros pueblos (Jue 14,3; 2 Sam 1,20...); exigía, con la pureza interna y la obediencia a la Ley, la circuncisión del corazón (Dt 10,16; 30,6), superior a la circuncisión del cuerpo (Jer 4,4; Ez 44,7) y tan alabada en el N. T. (Flp 3,3; Col 2,11; 1 Pe 3,21). Fue para Israel signo memorativo del pacto con Dios en toda su amplitud nacional-universal-mesiánica; signo representativo de la fe-justicia de Abraham en sus momentos cumbre de abandono de la patria (Heb 11,8), entrega total en manos de Dios (Rom 4) y sacrificio de Isaac (Heb 11,17); signo distintivo, en su complejo material-espiritual, frente a los otros pueblos; signo demostrativo-purgativo del pecado original por la fe en el Mesías prometido; signo prefigurativo del bautismo como entrada, con todos sus derechos, en la verdadera religión, y en la unión con Dios y como profesión de fe.

CAPITULO 18

Unión íntima a lo largo de toda la narración, cuyo estado actual, aun suponiendo diversas originales tradiciones o fuentes *(J JR)*, no permite distinguir suturas o cortes. Pueden distinguirse cuatro partes principales:

Aparición divina y convite abrahamítico, con que se prepara el camino a un nuevo avance de la promesa-pacto (1-8); promesa de un hijo a una Sara desconfiada a causa de sus años (9-15); por una conversación íntima entre Yahvé y Abraham, el patriarca viene a conocer la decisión divina de destruir la Pentápolis (16-22); accede Yahvé a la intercesión de Abraham, a quien da a conocer el principio de su providencia-gobierno del mundo (23-33).

1-5 Por vez primera se propone explícitamente una aparición de *Yahweh* bajo figura humana, que se supone inmediata (17,21 con 18,10) a la teofanía del c.17. Abraham, *en el encinar de Mamre,* donde se había instalado (13,18; 14,13), se apercibió, sentado hacia el mediodía (2 Sam 4,5) a la puerta de su tienda, de la aparición de tres hombres. Por hombres, como en otras teofanías Jacob (33,24), Josué (Jos 5,13) y Manoaj (Jue 13,9-11), parece haberlos tenido en un principio, y en su actitud, *de pie cerca de él,* el patriarca creyó ver una petición de hospitalidad. Para satisfacerla, salió corriendo a su encuentro, y acaso entonces cayó en la cuenta del carácter sobrena-

*1 *encina:* TM plural.

a tierra [3] y dijo: «Señor mío, si he encontrado gracia en tus ojos, no pases de largo delante de tu siervo. [4] Tomaré un poco de agua para que lavéis vuestros pies; después os recostaréis bajo los árboles. [5] Voy también a tomar un bocado de pan para que confortéis vuestro corazón; después podéis seguir adelante, que por eso habéis pasado junto a vuestro siervo». Dijeron, pues: «Haz así como has dicho». [6] Marchó entonces Abraham a prisa a la tienda de Sara y dijo: «Prepara a prisa tres seah de flor de harina, amasa y haz unas tortas». [7] Corrió después Abraham a la vacada, tomó un ternero tierno y bueno y se lo

---

tural de la aparición, ya que *se echó a tierra,* saludándoles al modo oriental si se quiere, pero con una profunda reverencia *(Hištaf. ḥwy)* como inferior a superior (19,1; 23,7; 33,3; 42,6; Rut 2,10). Al ofrecer hospitalidad con la fórmula clásica «si he encontrado gracia en tus ojos» [1], se dirige a uno solo llamándole *ʾAdōnāy* = Κύριε = *Señor.* Gramaticalmente forma plural de *ʾAdôn* con sufijo plural de primera persona, *ʾAdōnāy* (ὁ Κύριος de G y *Dominus* de la Vg), sólo o acompañado de *Yahweh*..., se aplica frecuente y exclusivamente a Dios con el alcance singular de *Señor* o *Señor mío.* En labios de Abraham, supondría que había desde el principio reconocido a Dios bajo la forma humana; si así parecen exigirlo, además del paralelismo con los v.27.30-32, las expresiones *tus ojos* y *tu siervo,* el ofrecimiento de hospedaje (lavado, comida...) como a hombres parece suponer lo contrario, a no ser que con el cambio del singular en plural quiera insinuarse en esta sección (v.4-9) un cambio de sujeto por el que Yahvé cediese el primer plano a sus dos compañeros, y éstos, no Yahvé, fuesen los invitados. Para obviar tales inconvenientes, se propone el cambio de *ʾădōnāy* = *Señor* o en *ʾădōnay* = *mis señores,* como llama Lot a los dos ángeles (19,2), o en *ʾădōnî* = *mi señor,* título honorífico de hombre a hombre (23,6.11). Tres hipótesis posibles en las que el fondo común es siempre la hospitalidad del patriarca. Tres grandes servicios: el de limpieza y alivio después de un largo viaje (19,2; 24,32; 43,24); el de una comida confortante y restauradora = *sāʿad* de las fuerzas con la modesta expresión *un bocado de pan* (Jue 19,5-8), y el de descanso a la *sombra de los árboles.*

6-8 Abraham se apresura a preparar un banquete abundante y escogido: *harina* = *qemaḥ purísima* = *sōlet* en la cantidad de tres *seʾîm* o un *ʾêpā* (alrededor de 36 litros) convertida en *ʿugôt* = *tortas redondas cocidas al fuego* (Núm 11,8; 1 Re 17,13); un *ternero tierno y bueno*-escogido; *ḥemʾā* = *leche cuajada* y, como bebida-comida refrescante y suave, *ḥālāb* = *leche* fresca y dulce. *En pie,* al modo oriental y adivinando al menos la calidad de los huéspedes, Abraham *estaba a su lado, mientras ellos* aparentemente comían. Condescendencia divina en aquel comer misterioso. Escena humanamente delicada y espiritualmente rebosante de fe (Heb 13,2): todo en un estado psicológico de duda, asombro, alegría... que por sí solo puede explicar este intercambio, sin el recurso necesario a una narración primitiva, reelaborada más tarde para evitar el ambiente

[1] F. ASENSIO, *Misericordia et veritas* (Roma 1949) p.81-83.

dio al criado; éste se dio prisa a prepararlo. 8 Tomó también cuajada
y leche, así como el ternero que había preparado, y lo colocó delante
de ellos: en tanto que él estaba en pie junto a ellos, ellos comían.
9 Le dijeron después: «¿Dónde está Sara, tu mujer?» El dijo:
«Hela en la tienda». 10 Y dijo él: «Cierto que volveré a ti por este tiem-
po al cabo de un año, y entonces Sara, tu mujer, tendrá un hijo».
Escuchaba entretanto Sara a la puerta de la tienda, estando* detrás
de ella. 11 Ahora bien, Abraham y Sara eran ancianos entrados en
días; había cesado de suceder a Sara lo que es norma habitual de

---

original politeísta o excesivamente antropológico; supuesta esta reelaboración, es extraño que, pudiendo evitarse tan fácilmente, quedase la acomodación tan a medio camino, traicionada tan abiertamente por el intercambio entre el singular y el plural, por la confusión entre las personas (Yahvé, ángeles, hombres...). Si, por otra parte, es verdad que en la literatura extrabíblica existen narraciones con elementos más o menos comunes, ¿no puede explicarse este parcial paralelismo a base de una constante humana en la psicología y en la historia, y no precisamente de una dependencia-relación de lo bíblico frente a esos episodios extrabíblicos o de un relato originalmente cananeo [2], tan radicalmente en contraste con el monoteísmo, la altura moral, la sencillez... de nuestro relato? Episodio histórico de la vida de Abraham, sin el sistemático recurso a una posterior reflexión teológica [3], en él ve el patriarca tres personajes diversos (v.2.4-9), de los cuales el principal es Yahvé, que se aparece (v.1); a quien como tal (acaso desde el principio: v.3) reconoce Abraham, que, después de su diálogo con el patriarca (v.16-32), se aleja (v.33), mientras los otros dos (ángeles: 19,1) se dirigen a Sodoma. Visión de *Yahweh-ʾAdōnāy*, en la que ni muchos de los Padres ni los exegetas en general han tratado de descubrir una revelación del misterio trinitario: el texto en sí y directamente no la sugiere, a pesar del célebre «vio a tres y adoró a uno» que de él se hace arrancar [4].

9-15 O por noticias del patriarca, o por propia ciencia (Yahvé es el primero de los tres huéspedes), conocían el nombre de Sara y su esterilidad. El relato se abre con una pregunta genérica de los invitados; cede la palabra a uno de ellos, Yahvé. Se trata de un asunto delicado que sólo él, con su estilo de Señor absoluto, puede abordar: promesa de una nueva visita (21,1) *para el año próximo y por la misma época*, y entonces Sara ya tendrá un hijo; Sara será madre dentro del año (21,1-2). Es, sin duda, el alcance general de una expresión, en sus detalles oscura (paralela sin duda a la diáfana

*10 *estando*, *wᵉhî*: PtSam G Vg (ad sensum); TM, *wᵉhû*.

2 C. A. Simpson: IB I p.616; H. Gunkel, *Genesis*... p.193-194 y J. Skinner, *Genesis*... p.302-303.

3 G. von Rad, *Das erste*... p.174.

4 Es la célebre frase de S. Ambrosio: ML 16,547 (del Hijo) y ML 14,335-336 (del Padre), que sintetiza el «vistos tres, adora a uno y confiesa al Señor» de S. Hilario: ML 10,115; S. Agustín: ML 41,408-409; 42,858, habla de «ángeles que representan a Dios» y rechaza la opinión del «uno = Hijo» propuesta por Tertuliano: ML 2,464; S. Justino: MG 6,597-598; S. Ireneo: MG 7,860; Eusebio de Ces.: MG 20,58.

**las mujeres. 12 Rió, pues, Sara en su interior, diciendo: «Después
que estoy gastada, ¿podré tener voluptuosidad, siendo además viejo
mi señor?» 13 Dijo entonces el Señor a Abraham: «¿Por qué ha reído
Sara, diciendo: Es que de veras voy a dar a luz siendo ya anciana?
14 ¿Hay acaso cosa difícil al Señor? En la fecha determinada volveré
a ti por esta época al cabo de un año, y Sara tendrá un hijo». 15 Negó
Sara, diciendo: «No he reído», porque había cogido miedo. Pero
dijo él: «Cierto, has reído».**

**16 Se alzaron, pues, de allí los hombres y se dirigieron hacia Sodo-
ma; Abraham iba caminando con ellos para despedirlos. 17 Dijo en-
tonces el Señor: «¿Puedo yo esconder a Abraham lo que voy a hacer?
18 Sí, Abraham va ciertamente a convertirse en una nación grande y
poderosa, y en él serán bendecidas todas las naciones de la tierra.**

---

de 17,21) como es *kāʿēt ḥayyā* (sólo aquí; después en el v.14 y por fin en 2 Re 4,16-17), y que, por lo mismo (siempre en pie el alcance general), las Versiones han traducido diversamente; de aquí que algunos hayan propuesto cambiarla en *keʿēt ḥayyā* = *en el momento vital* (después de nueve meses) [5]. El *he aquí* solemne de Yahvé abre definitivamente el camino a su promesa: Sara la oye. Ella, sintiéndose *gastada* e incapaz de sentir el *placer* = *ʿednā* (hapax) femenino, *ríe* = *tiṣḥaq* (17,17.19) incrédula en su interior. Yahvé lee los pensamientos ocultos (17,19), por más que Sara, como inconsciente, trate de negarlos, y se pone en línea con la omnipotencia de Yahvé, a quien *nada*, por *difícil* y extraordinario (Ni. *plʾ*) que sea, es imposible (Jer 32,17; Lc 1,37).

16 *Los hombres*, los tres personajes con forma humana del v.2, *se alzaron de allí* y, acompañados por Abraham, comenzaron a *caminar hacia Sodoma*, hundida en el valle del mar Muerto. Yahvé, en un diálogo de intimidad con el patriarca, le revela su decisión de destruir la Pentápolis. Si desde el punto de vista crítico-literario se han descubierto, a lo largo de ella, algunas oscuridades (17-19 con 21), doctrinas anacrónicas (v.22b-33) y aun contradicciones (v.22a con 22b), acaso sea como fruto de un análisis de sistema y menos humanista. La sección corre bajo un marcado signo de lo teológico y de lo individual. ¿Reflexión, por lo mismo, tardía, en su doble aspecto teológico y moral? Téngase presente, por una parte, que se trata de un caso especial de la revelación divina al padre del pueblo escogido e íntimo de Yahvé, y que, por otra, Yahvé aparece ya árbitro de la tierra, antes (7,1-4) como después del diluvio (11,1-9), y árbitro igualmente desde el principio (4; 12; Núm 12; 16) de la suerte del individuo personalmente responsable de sus actos.

17-22 Yahvé no puede ocultarle sus planes de destrucción: como Señor a su siervo-profeta (Am 3,6-7) y a su siervo-amigo (el *ʾoheh* = *amigo* de la tradición bíblica y árabe) quiere manifestarle sus secretos. Le ha elegido con un acto de elección-predilec-

[5] R. Yaron, *Ka 'eth ḥayyah and Koh Leḥay*: VT (1962) 500-501; O. Loretz, *K't ḥyh-wie jetz ums Jahr-*: B (1962) 75-78.

19 Que yo le he elegido para que ordene a sus hijos y a su casa después
de él que observen el camino del Señor, practicando justicia y dere-
cho, para que el Señor lleve a cabo sobre Abraham lo que sobre él
ha prometido». 20 Dijo, pues, el Señor: «¡El clamor de Sodoma y Go-
morra cuán grande es, y su pecado es pesado con exceso! 21 Voy a
bajar y ver si, según el clamor que ha llegado hasta mí, han hecho
todo, y si no, lo sabré».
22 Se volvieron entonces de allí los hombres y se encaminaron a
Sodoma, pero Abraham estaba todavía delante del Señor.* 23 Se
acercó entonces Abraham y dijo: «¿Es que de veras vas a hacer pere-
cer al justo con el malvado? 24 Quizás haya cincuenta justos dentro de la
ciudad. ¿De veras vas a hacerlos* perecer y no perdonarás la localidad
entera* por causa de los cincuenta justos que hay dentro de ella? 25 Le-
jos de ti obrar de este modo, haciendo morir al justo con el malvado,
de suerte que suceda al justo como al malvado. Lejos de ti. ¿Es que
el juez de toda la tierra no hará justicia?» 26 El Señor dijo: «Si encuen-
tro en Sodoma cincuenta justos dentro de la ciudad, perdonaré a toda
la localidad por causa de ellos». 27 Replicó entonces Abraham y dijo:

---

ción *(yādaʿ = conocer)* para ser padre de una gran descendencia carnal y espiritual (12,2-3). Con expresiones cuya amplificación pudiera reflejar el estilo posterior del Deuteronomio y los profetas, Yahvé prepara el camino al cumplimiento de esa su ley-revelación, indispensable al futuro Israel si ha de querer mantenerse como el pueblo escogido prometido a Abraham (Dt 6,1-9; 11,13-22; 32, 46-47). Habla, pues, al patriarca del inmenso *clamor* = *zeʿʿāqā* que los grandes pecados de Sodoma y Gomorra (13,10-13) elevan al cielo pidiendo venganza (4,10). No en persona, sino por los ángeles que le acompañan (v.22; 19,1.18-22.24-25), quiere bajar desde las alturas de Hebrón hasta la llanura de la Pentápolis para justificar el castigo de cara al hombre, antes de llevar a cabo su decreto de destrucción, cerciorándose si esos pecados responden al inmenso clamor de pecado-venganza llegado hasta él.

22-33 Solos Yahvé y Abraham, se dirigen a Sodoma, la ciudad principal de la Pentápolis en lo humano y en el pecado. Abraham se decide a poner en práctica su oficio de *nābîʾ* = *profeta intercesor* (20,7). *Se acerca* = *niggaš* a Yahvé con sentido de intimidad religiosa y le propone el problema general sobre el castigo divino común a justos e injustos. De este modo, sobre una línea que un día seguirán, entre otros, Moisés (Ex 17,11-13; Núm 21,7), Elías (1 Re 18,36-40), Amós (Am 7,1-3), Jeremías (Jer 14,17-22; 37,3) y el Siervo de Yahvé (Is 53,12), abre camino a su intercesión en favor de la Pentápolis, de Lot de un modo especial. Profundo sentido teológico el de toda la sección, que pone de relieve la teoría sobre un Yahvé Señor-Arbitro de toda la tierra. Poco a poco va el patriarca desarrollando su primera pregunta-problema general sobre la innegable justicia de Yahvé, que no puede envolver en un

*22 *Abraham ... Señor:* muchos, según indicaciones de una de las 18 correcciones de los escribas y más conforme con 22a, *el Señor todavía estaba delante de Abraham*, corregida más tarde (como 19,27) para evitar antropomorfismo: *Yahvé... estaba delante = estaba al servicio.*
*24 *hacer(los)-(entera):* se añaden con G.

«Mira, por favor, que me atrevo a hablar a mi Señor, siendo yo polvo y ceniza. Quizás a los cincuenta justos falten cinco: ¿destruirás toda la localidad por esos cinco?» Dijo (el Señor): «No destruiré si allí encuentro cuarenta y cinco». [29] Siguió, pues, hablándole (Abraham) y dijo: «Acaso se encuentren allí cuarenta». Dijo (El Señor): «No lo haré * a causa de los cuarenta». [30] Dijo, pues, (Abraham): «No se irrite, por favor, mi Señor y yo hablaré: Quizás se encuentren allí treinta». Dijo el Señor: «No lo haré * si encuentro allí treinta». [31] Dijo, pues, (Abraham): «Mira, por favor, que me atrevo a hablar a mi Señor. Quizás se encuentren allí veinte». Dijo (el Señor): «No destruiré por causa de los veinte». [32] Dijo, pues, (Abraham): «No se irrite, por favor, mi Señor, y hablaré aún una sola vez. Quizás se encuentren allí diez». Dijo (el Señor): «No destruiré por causa de los diez». [33] Partió entonces el Señor cuando hubo acabado de hablar a Abraham, y Abraham volvió a su lugar.

---

castigo común justos e injustos, por pocos que sean los primeros. Como amigo a amigo, se atreve a aconsejarle, en la idea de que Yahvé, *šōpēṭ* = *Juez* y Señor absoluto de toda la tierra (Gén 6; 8,21-22; 11,1-9), es el único verdadero Dios, incapaz, por lo mismo, de juzgar sin equidad. Condesciende Yahvé a la primera propuesta del patriarca, y Abraham, consciente de que es *polvo y ceniza*, despreciable y nada ante Dios (Job 39,19; 43,16; Ecl 10,9), sigue urgiendo. Sigue igualmente condescendiendo Yahvé. Episodio de la suma condescendencia divina en la economía del A. T. y símbolo de la economía del Nuevo: Yahvé, bajo forma humana, se ha dignado vivir de paso en trato de intimidad con el padre del pueblo de la promesa; el Verbo, hecho realmente Hombre, se dignará igualmente vivir entre los hombres y regalar con su conversación íntima de cada día a aquellos, sobre todo, que habían de ser los padres del nuevo pueblo escogido, prometido un día a Abraham. A la luz de esta gran realidad del Hijo hecho carne entre los hombres en la Nueva Economía, no es extraño que algunos de los primeros Padres o escritores eclesiásticos le viesen presente, como Verbo que había de hacerse carne, en no pocas teofanías de la Economía Antigua, la patriarcal en concreto [6].

CAPITULO 19

Intimamente unido al capítulo 18, el 19 cierra el ciclo de la historia de Lot. A través de algunos elementos (v.17-22.26) que han podido dar pie a la idea de una inserción tardía, es indiscutible la unidad del relato central (1-28). A él, tras una breve reflexión-síntesis (v.29), acaso por ello propia de *P* (el solo y repetido mas. *ᵓElōhîm* encuentra su dificultad en el alterno *Yahweh* y *ᵓElōhîm* de G), se añade el episodio de las hijas de Lot (30-38). Sobre su compo-

*29.30 *No lo haré:* PtSam G, *no destruiré* (cf. TM 31b.32b).

6 D. Piccard, *Reflexions sur l'interprétation chrétienne de trois récits de la Génèse* (18,22-33; 22,1-19; 32,23-33): Hommag. W. Vischer (Montpellier 1960) p.180-190; E. Jacob, *Abraham et sa signification pour la foi chrétienne:* RevHPhRel (1962) 148-156.

19 1 Llegaron, pues, los dos ángeles* a Sodoma por la tarde,
mientras Lot estaba sentado a la puerta de Sodoma. Cuando los vio
Lot, se levantó para salirles al encuentro y se prosternó rostro en
tierra. 2 Después dijo: «Ea, pues, señores míos, desviaos hacia la casa
de vuestro siervo para que hagáis noche y lavéis vuestros pies; después
os levantaréis de mañana para seguir vuestro camino». Pero ellos
dijeron: «No, sino que haremos noche en la plaza». 3 Pero insistió
con ellos mucho, y ellos se desviaron hacia él y entraron en su casa.
Les hizo un festín, coció unos panes sin levadura y comieron.
4 Aún no se habían acostado, cuando los hombres de la ciudad,
los hombres de Sodoma, cercaron la casa, desde el joven hasta el

---

sición se proponen diversas hipótesis, siempre al aire: algunos lo consideran de origen hebreo, compuesto para vergüenza de sus enemigos moabitas-ammonitas; otros, de origen moabita-ammonita, compuesto, o con sentido histórico, para glorificación de sus ascendencias o, con sentido mitológico, para explicar los orígenes de la humanidad aniquilada en una gran catástrofe [1].

El relato puede dividirse del siguiente modo:

Lot recibe en su casa a los enviados de Yahvé a quienes en vano intentan violar los sodomitas (1-11); tras no pocas vacilaciones y obligado por los enviados de Yahvé, Lot decide ponerse a salvo en Soar (12-22); destrucción de la Pentápolis y mujer de Lot-estatua de sal (23-26); visión de Abraham y reflexión-síntesis del autor (27-29); incesto de las hijas de Lot y origen de Moab-Ammón (30-38).

1-3 Separándose de Yahvé, sus dos acompañantes llegan a Sodoma como dos mensajeros divinos, *mal'ākîm* = *ángeles*. Son, sin duda, los mismos *hā'ănāšîm* de 18,22, presentados como tales en nuestro relato (v.5.8.10.12.16), pero llamados al mismo tiempo *mal'ākîm* (v.1.15: en G también 16) por su oficio de mensajeros-ejecutores de las órdenes de Yahvé en el episodio de la Pentápolis (v.12-22). Lot recibe a los dos ángeles bajo apariencia humana con las mismas muestras de respeto y veneración que Abraham a los tres misteriosos viajeros (18,2). Les ofrece un *mišteh* = *convite* (comida y bebida: 21,8; 26,30; 29,22; Job 1,4...) mucho más modesto: *maṣṣôt* = *panes sin levadura*, fáciles de preparar, con su correspondiente bebida, que en G se ha visto en el término *mišteh* = *bebida* (Dan 1, 10; Esd 3,7).

4-5 Con estos versos se abre un episodio repugnante: con él se revela, aunque sólo parcialmente, el ambiente de perversión insinuado antes (13,13; 18,20-33), que llegará a ser proverbial en Israel (Dt 32,32; Is 1,10; Jer 23,14) y que envuelve a todos los sodomitas *miqqāṣeh* = *de punta a punta*, sin excepción o en bloque (ἅπας ὁ λαὸς ἅμα = *todo el pueblo junto* de G y las otras versiones). Pecado *contra naturam* expresado con el clásico eufemismo *yāda'* = *conocer* y que dará nombre al pecado de «sodomía»: admiti-

*1 *los dos ángeles*: TM Vers; algunos, *los hombres* (cf. v.5.8.10.12.16).

[1] G. von Rad, *Das erste...* p.184.190-192; A. Clamer, *Génèse...* p.290-297.

anciano, todo el pueblo sin excepción. 5 Llamaron, pues, a Lot y le
dijeron: «¿Dónde están los hombres que han venido a ti por la no-
che? Sácanoslos, para que los conozcamos». 6 Salió entonces Lot
hacia ellos, a la entrada, y cerró la puerta detrás de sí. 7 Y dijo: «Por
favor, hermanos míos, no les hagáis mal. 8 He aquí que tengo dos
hijas que no han conocido varón; os las sacaré, para que hagáis con
ellas como os parezca bien. Sólo que a estos hombres no les hagáis
nada, porque para eso han entrado a la sombra de mi techo». 9 Pero
dijeron ellos: «Retírate de ahí», y añadieron: «El único que ha venido
a vivir como forastero y quiere hacer de juez; ahora te haremos más
mal que a ellos». Apretaron, pues, al hombre, a Lot, con fuerza, y
se acercaron para romper la puerta. 10 Pero extendieron los hombres
su mano e hicieron entrar a Lot hacia sí dentro de la casa y cerraron
la puerta, 11 mientras a los hombres que estaban a la puerta de la
casa, del pequeño al grande, hirieron de ceguera, de modo que no
eran capaces de encontrar la puerta.
12 Dijeron entonces los hombres a Lot: «A quien tengas todavía
aquí, yernos, tus hijos o tus hijas y todo lo que tengas en la ciudad,
sácalo de esta localidad, 13 porque nosotros vamos a destruir esta loca-
lidad; que es grande el clamor sobre ella delante del Señor, y el Se-

---

do y fomentado por otras legislaciones [2], ordinario entre los pueblos preisraelitas de la Palestina (Lev 19,22-30) y frecuente en el mundo pagano (Rom 1,26-27), Israel caerá también en la infame práctica (Jue 19,22; 2 Re 23,7), a pesar de que la ley israelita la proscribía con la pena de muerte (Lev 18,22-30; 20,13-23; Dt 23,18-19).

6-8 Lot reacciona en defensa de un derecho inviolable por parte de quienes «han entrado a la sombra de un techo»: propone entregar dos hijas al desenfreno de los sodomitas. Fuesen éstas las desposadas o al menos dispuestas a desposarse (es ambiguo el alcance del participio *lōqeḥê* en el v.14: pasado en G, futuro en Vg) con los que se llamarán yernos (v.14), o se tratase de otras dos hijas distintas, lo cierto es que eran hijas y vírgenes. El gesto de Lot, obligado a defender positivamente el honor de sus hijas vírgenes (Job 30,1; Ecli 7,24), aparece en todo caso desconcertante (más aún si se trataba de hijas ya prometidas: Dt 22,23-27), y sólo un estado de alma en profunda agitación, o la convicción de que los sodomitas habían de rechazar su propuesta, puede explicar ese gesto en todo caso heroico frente a otro deber que cumplir [3].

9-14 De hecho, los sodomitas, a quienes Lot trata de ablandar con un cariñoso y humilde *ʾal nāʾ ʾaḥay* = *por favor, hermanos míos* (v.7), no se interesan por las hijas de quien con desprecio consideran y tratan como *hāʾeḥād gēr* = *el único forastero*, sin voz ni voto para resolver conflictos. Los sodomitas arrollan a Lot. Sólo la intervención de los huéspedes *ʾănāšîm* = *hombres*, obrando como *malʾākîm* = *ángeles*, despeja la situación: heridos violentamente *bassanwērîm* = *de una ceguera sobrenatural y de momento* (el término, y con el mismo doble carácter, se repite sólo en el caso de los arameos a quienes, en

[2] V. Scheil, *La Loi de Hammurabi* (París 1906) § 187.192.193.
[3] S. J. Crisóstomo: MG 54,401-402; S. Ambrosio: ML 14,440; S. Agustín: ML 34,559.

ñor nos ha enviado para destruirla». 14 Salió, pues, Lot, habló a sus
yernos, a los que iban a tomar a sus hijas, y dijo: «Levantaos y salid
de esta localidad, porque el Señor va a destruir la ciudad». Pero a los
ojos de sus yernos fue como si bromease.
15 Mas cuando apuntó la aurora, urgieron los ángeles a Lot di-
ciendo: «Levántate, toma a tu esposa y a tus dos hijas que se encuentran
(aquí), no sea que vayas a perecer en el castigo de la ciudad». 16 Como
él vacilase, asieron los hombres* su mano, la mano de su mujer
y la mano de sus dos hijas, por la compasión del Señor hacia él; des-
pués los sacaron y los condujeron fuera de la ciudad. 17 Mientras los
sacaban fuera, dijeron*: «Sálvate, por tu vida; no mires detrás
de ti y no te detengas en toda la llanura, no sea que vayas a perecer».
18 Pero les dijo Lot: «No, por favor, Señor mío. 19 He aquí que tu sier-
vo ha encontrado gracia en tus ojos y tú has mostrado la gran miseri-
cordia que has tenido conmigo, con dejar vivir a mi alma; pero yo
no puedo salvarme en la montaña, no sea que la calamidad me al-
cance y muera. 20 He aquí que esta ciudad está cercana para poder
huir a ella, y es pequeña. Que yo pueda salvarme allí, ¿no es ella pe-
queña?, y seguir viviendo mi alma». 21 Y le dijo él: «He aquí que con-
siento contigo también en este punto, no destruyendo la ciudad de
que hablas. 22 Apresúrate a salvarte allí, porque no puedo hacer nada
mientras tú no llegues allí». Por esto se llamó la ciudad con el nombre
de Soar.
23 El sol apuntaba sobre la tierra cuando Lot llegó a Soar. 24 El

---

su intento de penetrar en Samaria y por intercesión de Eliseo, Yahvé ciega: 2 Re 6,18-20), han de retirarse. Los mensajeros comunican a Lot su decisión de destruir la ciudad en nombre del Señor: sólo habían de salvarse Lot y todos los suyos, incluidos los yernos: *lōq^{e}ḥê b^{e}nōtāw* = *que iban a tomar en matrimonio a sus hijas*.

15-22 Se resistía Lot, sin duda por el bienestar encontrado en aquella región, «jardín de Yahvé», de la *Kikkār* = *llanura* o *vega* del Jordán (13,10) y acaso también por la actitud escéptica de los yernos: los ángeles hubieron de sacar a viva fuerza y como a niños inconscientes a Lot, su mujer y sus dos hijas. Fuera ya de Sodoma, urgen los ángeles con insistencia («no mires», «no te detengas», «busca tu salvación en la montaña») la salida absoluta de *toda la llanura* = *kol hakkikkār*, pero Lot insiste como niño, porque la montaña no le parece lo bastante segura. Cerca queda una ciudad *miṣ ʿār* = *pequeña*, *ṣôʿar* por etimología popular, y con la invocación *ʾAdōnāy* = *Señor mío* (13,10; 14,2.8), pide a los ángeles o al mismo Yahvé le concedan como última gracia el poder salvarse en ella. El castigo urge, pero el invocado *ʾAdōnāy* detiene su brazo: nada puede hacer mientras el sobrino de Abraham, a quien tiene presente Yahvé (v.29), no esté seguro en la futura Soar.

23-25 Con sencillez y sobriedad, que desde el punto de vista humano tanto favorece la veracidad de un relato histórico, transmite el hagiógrafo la intervención divina en un hecho extraordinario.

*16 *los hombres:* G, *los ángeles.*
*17 *dijeron:* G Peš Vg; TM, singular.

Señor hizo entonces llover sobre Sodoma y Gomorra azufre y fuego proveniente del Señor, de los cielos. [25] Aniquiló estas ciudades como toda la llanura, todos los habitantes de las ciudades y los brotes del suelo. [26] Y habiendo su mujer mirado detrás de sí, se convirtió en una estatua de sal.

[27] Abraham, por su parte, vino, madrugando a la mañana, hacia

---

Yahvé y sólo Yahvé, con su lluvia de azufre y de fuego que él desde los cielos manda sobre Sodoma y Gomorra (v.24), es el autor del aniquilamiento total de Sodoma y Gomorra, de toda la *llanura* = *kikkār*, de toda la vida animal y vegetal de la región (v.25). El recuerdo de este aniquilamiento *(hāpak)* entra a formar parte de la tradición bíblica como algo proverbial, símbolo-tipo del castigo divino de una nación alejada de Yahvé. El trinomio *himṭîr Yahweh-mē'ēt Yahweh-min haššāmāyim* = *hizo llover Yahvé-de Yahvé-desde el cielo* (Sal 11,6; 18,9) expresa gráficamente la intervención extraordinaria de Yahvé, que, aprovechando sin duda la abundante presencia de elementos inflamables (como asfalto, azufre, betún) en el ya existente mar Muerto, provocó la pavorosa catástrofe a base de una atmósfera de fuego y gases asfixiantes.

26 Paralela a la tragedia de la *llanura*=*kikkār*, la tragedia familiar de Lot entra en su fase aguda con la muerte violenta de la esposa, reseñada con una sobriedad impresionante. Una *mirada hacia atrás (wattabbēṭ... mē'aḥărāw)*, sin duda con un alto en el camino antes de abandonar del todo la *llanura* = *kikkār* [4] (eran los dos elementos de la orden divina: v.17), y, castigo de la desobediencia, quedó *n^{e}ṣîb melaḥ* = *estatua de sal*. Muerte repentina de la mujer de Lot entre oleadas de fuego y masas de azufre y de sal, que pudieron muy bien dejarla como petrificada a modo de una de tantas columnas de sal frecuentes en aquella región de Yebel Usdum. Interpretación no improbable, pero que no excluye, supuesto el hecho sustancial de la repentina muerte-castigo (Sab 10,7; Lc 17,32), la explicación literaria del hecho: la vista de las inmensas columnas de aquella región montañosa y las circunstancias de la muerte y del abandono en ella de la mujer de Lot pudieron sugerir la ecuación entre la mujer de Lot muerta y la estatua o pilar de sal y transmitirla convertida en proverbio popular [5]. Sentido metafórico de la «estatua de sal», pero sin llevarlo al extremo: suponer fingido por el hagiógrafo o tomado del folklore popular el v.22, para hablar de un simple castigo divino de infecundidad (como las tierras o ciudades cubiertas de sal), es una solución acaso demasiado fácil [6].

27 Por encima de aquellas nubes de humo y restos de incendio surgió en el alma de Abraham, dominador y radiante, un motivo de

[4] S. J. Crisóstomo: MG 54,405 interpreta el «no mirar hacia atrás» por «no pararse a mirar (o no volver) hacia atrás, sino con mucha diligencia hacer la retirada»; S. Ambrosio: ML 14,441, habla del «mandato de no mirar hacia atrás ni pararse en toda aquella región, sino subir al monte».

[5] M. del Río, *Adagialia sacra Vet. ac Nov. Testamenti* (Lugduni 1614²) p.26-27, ya recogía este doble movimiento, literalista y literario, de siglos.

[6] J. B. Bauer, *Uxor Loth repetiitne Sodomam?*: VD (1960) 28-33.

el lugar donde había estado delante del Señor, 28 y dirigió su mirada
hacia el lado de Sodoma y Gomorra, hacia el lado de toda la tierra
de la llanura, y vio que subía humareda de la tierra como humareda
de un horno. 29 Mas, cuando Dios destruyó las ciudades de la llanura,
se acordó Dios de Abraham e hizo escapar a Lot del medio de la
catástrofe, mientras aniquilaba las ciudades en que Lot había habitado.
30 Subió Lot de Soar y habitó en la montaña, y sus dos hijas con él,
porque temía habitar en Soar. Habitó, pues, en la cueva, él y sus dos
hijas. 31 Dijo entonces la primogénita a la pequeña: «Nuestro padre es
viejo, y no hay en el país hombre para entrar a nosotras, según costum-
bre de toda la tierra. 32 Ven, demos a beber vino en abundancia a
nuestro padre y acostémonos con él, para que por medio de nuestro
padre hagamos sobrevivir la raza». 33 Dieron, pues, a beber vino en
abundancia a su padre aquella noche, vino la primogénita y se acostó
con su padre. El nada supo, ni cuando ella se acostó ni cuando ella se
levantó. 34 Y sucedió que al día siguiente dijo la primogénita a la
pequeña: «He aquí que yo me he acostado ayer con mi padre*: démosle
a beber vino en abundancia también esta noche, y entra tú, acuéstate
con él, para que por medio de nuestro padre hagamos sobrevivir la
raza». 35 Dieron, pues, también esta noche a beber vino en abundancia
a su padre, se levantó la pequeña y se acostó con él. El nada supo,
ni cuando ella se acostó ni cuando ella se levantó. 36 Así concibieron
de su padre las dos hijas de Lot. 37 Dio a luz la primera un hijo y le
llamó con el nombre de Moab, diciendo: De mi padre viene*.
Este es el padre de los moabitas hasta el día de hoy. 38 En cuanto a
la pequeña, también ella dio a luz un hijo y le llamó con el nombre

---

consuelo: la amistad con su Dios Yahvé, que el hagiógrafo (*P*?) sintetiza en el clásico *zākar* = *acordarse:* acordándose-condescendiendo con Abraham, Dios salvaba a un Lot que el relato bíblico no presenta ni heroico como Abraham en su obediencia y desprendimiento, ni, como frecuentemente lo han pretendido las fuentes judías [7], perverso como la masa de los sodomitas, sino al menos justo (Sab 10,6-7; 2 Pe 2,7-8).

30 Lot huye de Soar a una cueva de la montaña siguiendo el primitivo plan de los ángeles. Allí tuvo lugar el incesto, inconsciente y del todo inculpable por parte del padre, de sus dos hijas, que, bajo la pesadilla de una soltería-esterilidad inevitable y acaso bajo la influencia del ambiente inmoral sodomita, se decidieron a embriagar a su padre y a unirse con él. De él tuvo la mayor un hijo, a quien llamó *Mô'āb*, y otro la pequeña, a quien llamó *Ben-ʿAmmî*. Dos nombres que suelen considerarse como de etimología científica incierta, pero que con sentido de la realidad se explican en G por boca de las madres respectivas: Μωαβ... ἐκ τοῦ πατρός μου = *proveniente de mi padre;* Αμμαν... υἱὸς τοῦ γένους μου = *hijo de mi estirpe* o *de mi pueblo*. Es la primera noticia sobre dos pueblos de la Transjordania, al este y nordeste del mar Muerto (Núm 21,10-15.24), que en diversos sentidos y desde el principio jugarán un papel importante

*34 *mi padre:* G, *nuestro padre.*
*37 *diciendo... viene:* se añade con G *le'mōr mē'ābî.*

7 Str.-B., III p.769-771; S. Rappaport, *Der gerechte Lot:* ZNTW (1930) 299-304.

de Ben-Ammí.* Este es el padre de los hijos de Ammón hasta el día de hoy.

20 1 **Partió por entonces de allí Abraham hacia la tierra del Sur**
y habitó entre Qades y Sur; después moró como extranjero en Gerar.
2 **Como Abraham dijese de Sara, su esposa: «Es mi hermana», envió**

---

en la historia de la descendencia abrahamítica (Núm 22; 25,1; Dt 23,3-5) y, como descendencia de Lot, se verán protegidos por Yahvé (Dt 2,9.19).

CAPITULO 20

El relato de este capítulo presenta un episodio paralelo al del c.12 *(J2)* y al del c.26 *(J1)*. ¿Su fondo común obliga a la admisión de un hecho único que, recogido por la tradición popular, ha sido diversamente desarrollado, primero por *J*1 y *J*2, y más tarde, hecho más humano y teológico, por *E*? La hipótesis no ofrecería mayor dificultad si no entrasen de por medio circunstancias peculiares y aun contradictorias de los diversos relatos entre sí. El problema, por lo mismo, no queda resuelto con sólo afirmar, basándose ciertamente en una serie de auténticas diferencias literarias, la existencia de dos documentos fundamentales *(J* para 12 y 26; *E* para 20): sólo de la comparación de los tres relatos en toda su complejidad podrá deducirse la respuesta más satisfactoria, y lo veremos al fin del c.26.

En el relato *E*, que (exceptuado el PtSam) sólo ofrece la variante *Yahweh* en el verso final (¿explicación posterior?, ¿salida del ambiente gentil?), pueden distinguirse las siguientes partes:

Establecimiento de Abraham en Guerar y rapto de Sara por parte de Abimelek (1-2); intervención divina y justificación de la conducta de Abimelek (3-7); Abraham se justifica ante los ataques de Abimelek (8-14); reconciliación total y eficaz intercesión de Abraham ante Dios por Abimelek y los suyos (15-18).

1-2 Acaso en busca de pastos más abundantes (26,15-22), parte Abraham *de allí*, es decir, del encinar de Mamre (18,1.33) con dirección a la región del Sur o Negueb (12,9; 13,1), y, acampando por algún tiempo en algún oasis entre Cades (14,7) y Sur (16,7.14), se establece al fin como *extranjero (gûr)* en Guerar, probablemente Tell-el Seriah, al sudeste de Gaza, entre Gaza y Bersabee (10,19) [1]. *ʾAbîmelek = mi padre es rey* o *mi padre es Milk* (divinidad cananea): tomó a Sara y la introdujo en su harén. ¿Es necesario para esto pensar en una Sara más joven de la que aparece en *E*, pero incongruentemente conservada anciana por el redactor en la unión definitiva de *E* con *J* y de *P* con *E* y *J*? [2]

*38 *Ben-Ammi: G, Amán hijo de mi raza.*

1 A. Alt: JPOS (1931) 210-211; (1932) 134 y ZDPV (1953) 66-67; W.-F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel* (Baltimore 1946²); J. Aharoni: IsrExpJ (1956) 26-32.

2 Así G. von Rad, *Das erste...* p.193-194.

Abimelek, rey de Gerar, y mandó tomar a Sara. 3 Pero vino Dios a
Abimelek en sueño, de noche, y le dijo: «He aquí que tú vas a morir
por causa de la mujer que has tomado, pues está desposada con ma-
rido». 4 Mas Abimelek no se había acercado a ella, y dijo: «Señor*
¿aun a gente inocente matarás? 5 ¿Acaso no me dijo él: Es mi her-
mana; y ella también me dijo: Es mi hermano? Con sencillez de mi
corazón y con inocencia de mis manos he hecho esto». 6 Y le dijo
Dios en el sueño:* «También yo sé que con sencillez de tu corazón
has hecho esto y soy también yo quien te ha retraído de pecar contra
mí; por esto no te he permitido que la tocases. 7 Ahora, pues, restituye
la mujer de ese hombre, porque es un profeta e intercederá por ti

---

3-6 La intervención divina en favor del amigo y profeta no se hizo esperar: como a adúltero que intenta apropiarse una mujer *beʿulat bāʿal = poseída por un marido dueño* (Ex 21,22; Dt 22,22), Dios amenaza a Abimelek con la muerte. De que esto se haga *en sueño*, fácilmente se intenta llegar al *ḥălôm = sueño* como algo exclusivo de *E*: así, frente al mayor antropomorfismo de las apariciones en *J*, señalaría con ello un avance espiritualista en el modo de la revelación divina. Nótese, sin embargo, que junto al «sueño» de *E* (31,11.24; 37,5-9; 40,5-8; 46,1-4) se da el «sueño» de *J*, o solo (15,12) o combinado de un modo inseparable con *E* (28,12-17; Núm 12,1-7; 22,9-20) [3], y que tanto en *J* (12,7; 13,14) como en *E* (21,12; 17,1 con 4,9) la revelación divina se transmite también por visión o palabra. Ante la amenaza de una muerte individual y colectiva (v.7.17-18), Abimelek se justifica ante Dios: Abraham y Sara le han engañado, pero él ha procedido sin malicia de la voluntad. Partiendo de su inculpabilidad, Abimelek espera que Dios aplique a su caso el principio teológico (18,23.25) de la Providencia divina sobre el castigo del injusto y no del justo. En su respuesta confirma Dios este principio y amplía su base: no castigará a Abimelek, pues reconoce una inocencia interna por cuya conservación él mismo ha velado, manteniéndole libre de la culpabilidad externa de un adulterio.

7 Dios pasa adelante en su defensa de Abraham; mientras, bajo pena de muerte para él y todos los suyos, impone a Abimelek la entrega de Sara, introduce al patriarca como *profeta*, como su íntimo amigo y conocedor-transmisor de la revelación divina (18,19), que intercederá ante Dios por la vida del rey. Anacronismo, si se quiere, del término, como piensan algunos, pero no del contenido de *nābîʾ*: como al resto de sus profetas (Sal 105,15), Dios defiende a Abraham, y, como más tarde los profetas (Núm 12,13; 21,7; Dt 9, 26; 1 Sam 7,5; 12,19-23; Jer 7,16; 14; 15,1-4), Abraham, auténtico *nābîʾ*, intercede por los hombres ante su Dios, el Dios de la providencia en la vida de su elegido y en la historia de los gentiles. Si el término puede ser un reflejo de la época de los reyes, la realidad es anterior y revela sobre todo la faceta de intimidad, no necesaria-

*6 *en el sueño*: omite Vg.
*4 *Señor*: *ʾădōnāy*; 14 mss, *Yahweh*.
3 Dhorme, I p.L y LI y p.90-91.

para que vivas. Pero si tú no restituyes, sabe que morirás de cierto,
tú y todos los que son tuyos».
8 Se levantó, pues, Abimelek muy de mañana, llamó a todos sus
siervos y dijo todas estas cosas a sus oídos; y los hombres temieron
mucho. 9 Llamó después Abimelek a Abraham y le dijo: «¿Qué nos
has hecho y en qué he pecado contra ti para que hayas acarreado
sobre mí y sobre mi reino un gran pecado? Cosas que no se hacen has
hecho conmigo». 10 Dijo aún Abimelek a Abraham: «¿Qué veías
para hacer tal cosa?» 11 Y dijo Abraham: «Porque me dije: En abso-
luto no habrá temor de Dios en este lugar, y me matarán por causa
de mi mujer. 12 Pero también es verdaderamente mi hermana, hija
de mi padre, aunque no de mi madre, y ha llegado a ser mi mujer.
13 Sucedió, pues, que, cuando me hizo Dios errar lejos de la casa de

---

mente de un ambiente de culto, entre Dios y su profeta, tan característica de los grandes profetas como de los que les precedieron [4].

8-10 *Pecado enorme:* así era considerado en Israel el pecado de adulterio (34,7; 2 Sam 13,12) y así en otros pueblos (CH § 129: los dos cómplices eran arrojados al agua), aunque no siempre existiese como en Israel la ley escrita (Dt 22,22: los dos sean apedreados; véase Jn 8,7) que Ezequiel, directa (23,47) o indirectamente (16,40: Israel-esposa adúltera para con Dios), supone. El reconocimiento del adulterio como un «gran pecado», implícito en el c.12, es explícito en el c.20, y no hay, por lo tanto, progreso moral en este punto entre *J* y *E*. Cierto que la moralidad-religión del Abimelek de *E* supera a la del faraón de *J*, pero ponerla sobre la del *nābî'* Abraham resulta parcial y exagerado; además de la respuesta de Abraham (v.11-13) y de la implícita justificación de su *nābî'* por parte de Dios (v.7; véase la cuestión en el c.12), téngase en cuenta el hecho en toda su complejidad y a la luz del Abraham bíblico, para ver qué hubiese hecho Abimelek en el caso del patriarca y qué el patriarca en el caso de Abimelek.

11-13 Abraham suaviza su excusa con la presentación de Sara como hermana por parte de padre, y a quien, tomada por esposa, había pedido le concediese su *ḥesed* = *gracia* generosa y desinteresada de pasar por su hermana. El plural *'Elōhîm* con un verbo (Hi. *tā'ā* = *andar errante)* o un adjetivo en plural no es único y puede explicarse, sin necesidad de recurrir a huellas dejadas por un original relato politeísta, o como una adaptación natural lingüística e ideal (35,7; Jos 24,19), o como un reflejo del ambiente creado por una de las partes, no monoteísta (31,53; 1 Sam 4,8; 1 Re 19,2; 20,10) [5]. En cuanto al matrimonio de Abraham con su medio hermana, sin duda tales matrimonios eran permitidos en los ambientes de entonces (no los prohíbe el Cód. de Hammurabi y tenían lugar entre los egipcios y fenicios); prohibidos después severamente por

4 G. von Rad, *Das erste...* p.195, acaso exagere la división.

5 Nótese, sin embargo, la tendencia a cambiar el plural en singular en Gén 20,13 (Pt Sam G Peš y Vg); 31,53 (PtSam G); 35,7 (PtSam G Peš y Vg); Jos 24,19 (de *'Elōhîm qᵉdōšîm* se dice: *Hû' lō' yiššā' = él no perdonará)*; 1 Re 19,2; 20,10 (G).

mi padre, le dije: Esta es de tu parte la gracia que has de hacer conmigo: en todo lugar a donde llegáremos, di de mí: Es mi hermano».
14 Tomó entonces Abimelek ganado menor y ganado mayor, siervos y siervas, y lo dio a Abraham; también le restituyó a Sara, su mujer. 15 Dijo después Abimelek: «He aquí mi tierra delante de ti; habita donde te parezca bien». 16 A Sara, por su parte: «He aquí que doy mil siclos de plata a tu hermano: que para ti sea esto un velo de los ojos para todos los que están contigo; así en todo quedas justificada». 17 Intercedió entonces Abraham con Dios, y Dios sanó a Abimelek, a su mujer y a sus siervas de modo que pudieran dar a luz; 18 porque Yahvé había completamente cerrado todo seno de la casa de Abimelek por causa de Sara, mujer de Abraham.

---

la ley mosaica (Lev 18,9-11; 20,17; Dt 27,22), Ezequiel (22,11) los contará entre los grandes pecados[6].

14-16 La generosidad de Abimelek es paralela a la del faraón (12,16), pero bajo diverso signo: el faraón trata de recompensar desde un principio al patriarca por la cesión de la supuesta hermana, mientras Abimelek lo hace al fin, como siguiendo la línea de divina protección para con el *profeta* que ha de interceder ante El; el faraón, bajo la presión del pánico, expulsa a Abraham de su reino (12,19-20), dando así por definitivamente rotas sus relaciones con el extranjero, mientras Abimelek mantiene amigables relaciones con aquel extranjero, a quien permite seguir viviendo en sus dominios (21,22-34). Insistiendo por una parte en su inocencia y queriendo por otra borrar toda huella de responsabilidad externa y social, Abimelek entrega a Abraham, como a hermano y no como a esposo, la espléndida cantidad de 1.000 siclos de plata: Sara, con este don, ha de olvidar lo ocurrido, y con ella cuantos, conocedores del hecho, pudieron haber sospechado de la inocencia de Abimelek y de la reputación de Sara (32,21; Ex 23,8; 1 Sam 12,3; Job 9,24). De este modo queda pública y completamente *nōkāḥat = justificada*.

17-18 Se cierra el episodio con la intercesión eficaz del *profeta* Abraham: el ambiente de muerte convertido en ambiente de vida, gracias a la intervención de Abraham, *profeta* de Yahvé[7].

CAPITULO 21

El relato del c.21, por una parte con sus puntos de contacto y sus divergencias frente al c.16 en la primera sección (v.1-21) y por otra con el pretendido doble unificado por un redactor (v.34) en la segunda (v.22-33), ha suscitado un doble problema crítico-literario. ¿Se repite el mismo tema, adaptado a circunstancias diversas, o se trata de dos episodios diferentes (al menos de un núcleo central diverso en cada episodio) que se completan mutuamente? ¿Cómo

[6] W. Kornfeld, *Mariage:* DBS VI col.905-926; E. A. Speiser, *Nuzi Marginalia:* Or (1956) 13.
[7] M. Buber, *Abraham the Seer:* Judaism (1956) p.291-305.

21 1 Visitó también el Señor a Sara, como había dicho, y el Señor
hizo con Sara como había hablado. 2 Sara, pues, concibió y dio a luz
a Abraham un hijo en su vejez, por la fecha que Dios le había dicho.
3 Y puso Abraham por nombre a su hijo, que le había nacido, al
que Sara había dado a luz, Isaac. 4 Circuncidó después Abraham a
Isaac, su hijo, de edad de ocho días, como le había ordenado Dios.
5 Era entonces Abraham de edad de cien años, cuando le fue dado a
luz Isaac, su hijo. 6 Dijo Sara: «Una cosa de risa me ha hecho Dios;
todo el que se entere se reirá a cuenta mía». 7 Y añadió: «¿Quién le

---

se ha llegado a la unidad de su redacción definitiva en el c.21? En cuanto al problema de los «dobles», quizá, ante el núcleo-punto de arranque (v.1-8), la aplicación total de la hipótesis encuentre en este caso más dificultad que en otros. Para la explicación de la unidad actual del relato se ha multiplicado, acaso en exceso y un poco fríamente, la división atomizada de los diversos clásicos documentos:

J: 1a y 2a (correspondiente *J*: 18,10.14); 6b-7.25-26.28-30.32a.33.

P: 1b y 2b (correspondiente *P*: 17,15-19); 3-5.

E: 6a (sobre la «risa» de la que ya *P*: 17,17 y *J*: 18,12); 8-21.22-24.27.31.

R: 32b.34.

En el actual relato, y aun a través de esa atomización de los primeros y últimos versos [1], se ha llegado a una unidad en la que pueden distinguirse las siguientes partes:

Nacimiento de Isaac, el hijo de la promesa (1-8); providencia divina en torno a la expulsión de Hagar, la esclava, y de su hijo (9-21); pacto entre Abimelek y Abraham, «porque Dios está contigo» (22-34).

1-7 Doble evocación de la promesa divina y de su realización en solos dos versos que recuerdan mucho el uso del paralelismo sinónimo hebreo *(pāqad-ʿāśā = visitó-hizo; 'āmar-dibbēr = dijo-habló)*, para subrayar una idea o un hecho; esto acaso no haga necesario el recurso a una doble fuente *(J*: 1a.2a; *P*: 1b.2b), sobre todo si para ello hay que considerar el *Yahweh* de 1b como un sustitutivo del supuesto original *ʾElōhîm*. Síntesis del doble relato de 17,15-21 y 18,9-15, cuyos elementos esenciales recoge y subraya, para centrarlos sobre la promesa divina y su cumplimiento. Es lo que Sara tiene presente cuando, ante su hijo, atribuye a Dios su maternidad en términos que aluden al nombre de *Yiṣḥāq* y a su relación con el verbo *ṣāḥaq = reír* (véase 17,17.19; 18,12-15). Concediéndole *Yiṣḥāq*, Dios ha hecho a Sara *ṣᵉḥōq = reír* o *cosa-objeto de risa*, en cuanto que, al alegrar su vejez con un niño, ha dado ocasión a que los demás *rían (ṣāḥaq)*, uniéndose sinceramente a su alegría (G συγχαρεῖται-Vg *corridebit mihi = se alegrará conmigo)*: risa alegre no en tono de mofa (Ez 23,32), aunque sí acaso con cierta punta de benévolo e irónico gracejo, como un día el matrimonio Abraham-Sara al recibir el anuncio divino (17,17; 18,12-15). Sara preludia los acentos subli-

1 G. von Rad, *Das erste*... p.197.201; A. Clamer, *Génèse*... p.304-305.309; C. A. Simpson: IB I p.637-641; Dhorme, I p.63-65.

habría dicho a Abraham: Sara amamantará hijos? Pero yo he dado a luz un hijo a su vejez».
8 Creció el niño y fue destetado. E hizo Abraham un gran convite
cuando se destetó a Isaac. 9 Pero vio Sara al hijo de Hagar, la egipcia,
al que ésta había dado a luz a Abraham, bromeando con Isaac, su
hijo,* 10 y dijo a Abraham: «Expulsa a esta esclava y a su hijo, porque
no puede el hijo de esta esclava heredar con mi hijo, con Isaac». 11 Pa-
reció muy mal la propuesta a los ojos de Abraham por causa de su

---

mes del cántico de Ana (1 Sam 2,1-10) y del «Magnificat» de María (Lc 1,47-56).

8-9 Con ocasión del destete de Isaac, de dos a cuatro años más tarde (1 Sam 1,22-28; 2 Mac 7,27-28), Abraham, siguiendo, sin duda, costumbres de entonces, hizo un gran banquete. Gozo íntimo en la familia ante el nacimiento y desarrollo del hijo de la promesa, turbado, quizá muy pronto, por los celos de Sara. Identificar los dos episodios resulta violento, aun admitida la existencia de *J* para el primero y de *E* para el segundo. Sara vio un día al ya crecido Ismael *m^eṣaḥēq* = *jugando*, bromeando con el pequeño Isaac. Imposible por todo el contexto cualquier clase de «juegos-bromas» (de suyo posibles en otros contextos del Pi. de *ṣāḥaq)* de orden lascivo (26,8; 39,14.17), idolátrico (Ex 32,6) o con peligro de muerte (2 Sam 2,14; Prov 26,19), quedan como posibles otras manifestaciones: o la alegría retozona con Isaac de un Ismael que caía en gracia a Abraham, o los «juegos-bromas» ordinarios con su medio hermano, como si perteneciesen a la misma clase social, o los «juegos» pesados y «bromas» burlonas. Viviendo la dura realidad de la persecución de los israelitas «según la carne» contra los cristianos-israelitas «según el espíritu», San Pablo (Gál 4,21-31) ha concretado el *m^eṣaḥēq* = παίζοντα = *jugando* en su ἐδίωκεν = *perseguía*: persecución física o moral, malos tratos y burlas que, iniciados entonces en pequeña escala, Pablo contempla ahora con sentido de «alegoría» en pleno y doloroso cumplimiento [2].

10-13 Sara se apoya en ese *m^eṣaḥēq* = *jugando* del hijo de la esclava y ordena a su marido: *expulsa* a esta esclava y a su hijo. Había que prevenir cualquier peligro de que Abraham, ateniéndose a costumbres entonces vigentes en otros pueblos [3], pudiese adoptar al hijo de la esclava y le igualara con el hijo de la esposa en el derecho a la herencia. Sara, con la antítesis *hijo de la esclava-hijo mío*, declara que ella no ha recibido al recién nacido «sobre sus rodillas», como un día hará Raquel con el hijo de su esclava Bala (30,3), al hijo de Hagar y que, por lo tanto, no le ha adoptado por hijo. Abraham, que

*9 *Isaac, su hijo:* G Vg.

2 En esta doble fase, la inicial («juegos de niños») y la final («persecución cristiana») insiste S. Cir. de Alejandría: MG 69,136-137.

3 Así en Babilonia (CH § 170-171) y en la Mesopotamia del Norte entre los hurritas (Docum. de Nuzi del s.xv: otro indicio para la cronología Abraham-hurritas): A. Rolla, *La Bibbia di fronte...* p.107-108; M. David, *Die Adoption im altbabylonischen Recht* (Leipzig 1927); C. H. Gordon, *Parallèles nouziens aux lois et coutumes de l'A. T.*: RB (1935) 34-41; Id., *Biblical Customs and the Nuzu Tablets:* BArch (1940) 3-4; E. M. Cassin, *L'adoption à Nuzi* (París 1938); Anet p.163-180.219-220; F. R. Kraus, *Zum altbabylonischem Erbrecht:* Arch. Orient. 17,1 p.406-412.

hijo; 12 pero dijo Dios a Abraham: «No parezca mal a tus ojos por lo
que toca al muchacho y a tu esclava. En todo lo que dirá Sara escucha
su voz, pues por el nombre de Isaac te será llamada la descendencia.
13 Pero también del hijo de la esclava haré una gran* nación, porque
es descendencia tuya».
14 Se levantó, pues, Abraham muy de mañana, tomó pan y un
odre de agua, lo dio a Hagar y puso sobre su espalda, lo mismo que
al niño, y la despidió.* Partió ella y anduvo errante en el desierto

---

en el caso de la expulsión de Hagar, ya encinta, pero aún sin hijos, había dejado a Sara obrar a su placer (16,6), ahora reacciona con disgusto y se hace necesaria la intervención divina para que el patriarca se imponga al amor paterno. Una vez más, de noche al parecer (v.14), señala Dios a Abraham la única dirección que da sentido a la vida del patriarca, a base de su fe-confianza y su obediencia. En pie la promesa divina de un hijo carnal-espiritual y, a través de él, de una descendencia igualmente carnal-espiritual (San Pablo lógicamente la identificará con los cristianos: Rom 9,6-9; Gál 4,21-31; Heb 11,18), surge Isaac como el «hijo» de Abraham, como el portador del «nombre» del patriarca de la elección. Frente a este hijo, Ismael es el «hijo de la esclava»; aunque por ser *descendencia* de Abraham, haya de llegar a constituir una gran nación (promesa: 16,10; 17,20; realización: 25,12-16).

14 Provisión de *leḥem* = *comida* en general y *agua en su odre* para las jornadas de desierto, que Abraham mismo entrega y coloca a Hagar sobre la espalda. Con aquella carga y el niño de la mano, Hagar inicia, acaso con la intención de alcanzar Egipto, su patria, sus *jornadas errantes* por el desierto de *Bersabee* = *Beʾēršābaʿ* = *pozo del juramento* (G) o *pozo de los siete* = *šebaʿ*, al sur de Palestina, en una región del Negueb ya habitada hacia el año 3000 [4]. Forastero en tierra filistea, Abraham habitará en Bersabee (v.33-34; 22,19) y allí sellará su pacto con Abimelek entregándole *šebaʿ* = *siete* corderas como testimonio de pertenecerle *el pozo* en litigio. Este pacto mutuo, en el que ambos *juraron*, tomando ocasión de un *beʾēr* = *pozo* en litigio y a la vista de *šebaʿ* = *siete* corderas escogidas, dio origen al nombre de Bersabee (v.28-32). Su doble elemento de *beʾēr* = *pozo* y de la raíz ambigua *šbʿ*, con la que acaso se juegue para dar entrada tanto a *nišbaʿ* = *juró* como a *šebaʿ* = *siete*, da como posible el significado «pozo del juramento» y «pozo de las siete» [5]. Habitación de Isaac (26,23-33; 28,10) y sitio de paso de Jacob (46,1-5), perteneció más tarde a las tribus de Judá y Simeón (Jos 15,28; 19,2); señaló el confín meridional de Palestina (Jue 20,1; 1 Sam 3,20; 1 Re 5,5...), y, ocupada de nuevo después del destierro (Neh 11,30), ha conservado su nombre hasta nuestros días.

*13 *gran*: PtSam G Peš Vg.
*14 *lo dio... despidió:* con G; TM oscuro.

4 F.-M. Abel, *Géographie...* II p.263; J. Perrot: *Syria* (1957) 1-38.

5 Zorell, p.818, ha resumido hablando de la raíz *šbʿ*: «A numerali *šebaʿ*-septem derivandam videtur, quasi Ni. significet 'se per septem res sacras obligavit': cf. Gén 21,28ss»; H. Haag, *Erwägungen über Beer-Seba*: SPag, p.335-345; A. Barrois: DBS I c.963-968; S. Yeivin, *Beersheba, City of the Patriarchs*: Zion (1953) p.117-127.

de Bersabee. 15 Cuando se acabó el agua del odre, ella arrojó el niño
debajo de uno de los arbustos 16 y se fue a sentar enfrente, lejos como
un tiro de arco, porque dijo: «No quiero ver muriendo al niño mien-
tras muere». Se sentó, pues, enfrente, y él alzó la voz y lloró. 17 Pero
oyó Dios la voz del muchacho y llamó el ángel de Dios a Hagar
desde el cielo y le dijo: «¿Qué tienes, Hagar? No temas, porque ha
oído Dios la voz del muchacho allí donde está. 18 Levántate, alza el
muchacho y tenle seguro de tu mano, porque he de hacer de él una
gran nación». 19 La abrió entonces Dios los ojos y vio ella un pozo de
agua. Ella fue, llenó el odre de agua y dio de beber al muchacho.
20 Estuvo, pues, Dios con el muchacho y creció, habitó en el desierto
y llegó a ser tirador de arco. 21 Habitó después en el desierto de Paran,
y le tomó su madre una mujer de la tierra de Egipto.
22 Sucedió en aquel tiempo que Abimelek, con Pikol, jefe de su

---

15-19 Hagar abandona a su hijo a la sombra de uno de los *šîḥim = arbustos de desierto* (véase 2,5), mientras queda a la mira por si en algo pudiese ayudarle. Así, frente al *joven hijo = hayyeled hannaʿar* (¿por qué ingeniosa y sistemáticamente hacerle aquí pequeño, en contradicción con el Ismael de quince o dieciséis años de 16,16 y 21,5?), Hagar *lloró* (TM y Vg) y *oyó llorar* (G y v.17) al niño. Es un llanto clamor que *ʾElōhîm = Dios* oye (doble *šāmaʿ = oír*, acaso como alusión a *Yišmāʿēʾl = Dios oye*: 16,11) y, desde lo alto del cielo, entabla diálogo con Hagar. Como en el diálogo de 16,7-13, así ahora desde el cielo *ʾElōhîm-malʾakʾElōhîm* apunta directamente y con mirada de providencia universalista a una promesa: Ismael tendrá una descendencia numerosa, pues Dios, fiel a su palabra (v.13), le constituirá en una «gran nación».

20-21 Esta providencial salvación de Ismael abre camino a a una protección divina de más aliento con el *Dios estuvo ʾet hannaʿar = con el muchacho*, fórmula fecunda de defensa y beneficios con que Dios tantas veces se hará presente en la historia al servicio de Israel y de sus escogidos (véase 15,1) [6]. A la sombra de esta proteccción divina crece Ismael, endurece su vida en el desierto de Paran (El-Paran: 14,6), al sur de Palestina, entre la Idumea y la frontera de Egipto (14,6; Núm 10,12; 12,16), y, preparándose a la vida nómada y de beduino guerrero (16,2), se hace un excelente tirador de arco. Llegado el momento, su madre, la egipcia (16,1), le escoge por esposa una egipcia, sellando así su separación de la descendencia prometida a Abraham.

22-26 Reaparece en escena Abimelek con el jefe de su ejército, Pikol [7]. *ʾElōhîm ʿimmekā = Dios está contigo*, protegiéndote y favoreciéndote en cuanto haces. De aquí su proposición, casi más que de igual a igual, de inferior a superior: pide a Abraham le *jure* allí mismo por su protector *ʾElōhîm* que no ha de engañarle. Primera

6 U. Holzmeister, *Dominus tecum*: VD (1928) 363-369; (1943) 232-237.257-262; F. Asensio, *Un aspecto de la asistencia divina en el AT*: SalT (1944) 689-697; (1945) 23-26; *In libros propheticos* (Roma 1956) p.181.

7 Sobre el posible sello hurrita de este nombre, cf. H. Cazelles, *Patriarches*... c.126.

ejército, habló a Abraham diciendo: «Dios está contigo en todo lo
que tú haces. [23] Ahora, pues, júrame aquí por Dios que no me enga-
ñarás, ni a mi prole, ni a mi posteridad: según la benevolencia que
yo he practicado contigo, harás tú conmigo y con la tierra en que
habitas como forastero. [24] Dijo Abraham: «Yo juro». [25] Pero Abraham
reprochó a Abimelek por causa del pozo de agua que por fuerza
habían tomado los siervos de Abimelek. [26] Abimelek dijo: «No sé
quién ha hecho tal cosa; ni tú lo has manifestado ni yo lo he oído
hasta hoy». [27] Tomó entonces Abraham ganado menor y ganado
mayor y lo entregó a Abimelek, y ambos concluyeron un pacto.
[28] Después Abraham colocó aparte siete corderas del rebaño. [29] Abi-
melek dijo a Abraham: «¿Qué son estas siete corderas que has colo-
cado aparte?» [30] El le dijo: «Pues que las siete corderas has de recibir
de mi mano, para que me sirvan de señal de que yo he excavado este
pozo». [31] Por esto se llamó a este lugar Bersabee, porque allí habían
jurado ambos. [32] Concluyeron, pues, un pacto en Bersabee; después
se levantó Abimelek con Pikol, jefe de su ejército, y retornaron a la
tierra de los filisteos. [33] Abraham* plantó entonces en Bersabee

---

fase de un juramento de fidelidad que, llegado el caso en que entre el rey del país y el *forastero* protegido de *ʾElōhîm* se cambien los papeles, ha de completar el patriarca con la segunda de *ḥesed* = *benevolencia y trato de favor* hacia la persona y el reino de quien así en su día se portó con él. Colocado en el ambiente de optimismo y aun de superioridad creado por el *ʾElōhîm ʿimm^{e}kā* de Abimelek, el patriarca jura, pero no sin puntualizar al mismo tiempo y con dureza de reproches (¿es necesario suponer *E* para el «juramento» y *J* para los «reproches»?) obligaciones anteriores no cumplidas por Abimelek a propósito de *un pozo* (o *varios:* G y 26,15-22).

27-29 La respuesta evasiva de Abimelek, no siendo una negación, abre lógicamente (sin necesidad de volver con *E* al v.24) el camino a un arreglo, y Abraham así lo entiende. Respondiendo a los deseos de Abimelek (v.23), Abraham, después de haber jurado (v.24) y propuesto eliminar todo roce (v.25-26), cambia, según costumbre (1 Re 15,19; Is 30,6), con el rey sus dones y ambos *contrajeron un pacto (kārat b^{e}rît:* véase 15,10.17-18). A un Abimelek todavía un poco evasivo en lo del pozo ofrece Abraham *siete* corderas de su rebaño que le sirvan de testimonio de que él ha excavado y a él le pertenece *el pozo.*

30-32 El pacto está asegurado y el hagiógrafo vuelve a repetir su *y contrajeron un pacto,* insistiendo de un modo especial en la determinación del lugar del pacto. Al *júrame aquí,* responde ahora con el *aquí juraron* como explicación del nombre de *B^{e}ʾēr šābaʿ* = *pozo del juramento,* acaso mejor que *pozo de las siete corderas* (véase v.14).

33-34 El relato se cierra con una doble noticia, de sabor teológico la primera e histórica la segunda, sobre Abraham. Solo ya, al retorno de Abimelek y Pikol a su tierra, se vuelve agradecido a

*33 *Abraham:* PtSam G Peš Vg.

un tamarisco e invocó allí el nombre del Señor, Dios eterno. 34 Y habitó Abraham muchos días como forastero en la tierra de los filisteos.

---

su Dios, al *'Elōhîm 'imm^e^kā* = *Dios contigo* de Abimelek; ardiente yahvista, planta *un tamarisco* = *'ēšel*, de carácter sagrado bíblico (1 Sam 22,6; 31,13) y extrabíblico [8], y en el nuevo Santuario (12,6-8; 13,18: encina y altar) *invoca el nombre de Yahvé* (4,26) bajo el título de *'El 'ôlām* = *Dios eterno* o *de la eternidad*. Aun supuesta como posible la existencia en la región de una divinidad con ese nombre o ese significado, que Abraham hubiese podido apropiarse, en todo caso el *'El 'ôlām* es para el patriarca atributo-título del único verdadero Dios, eterno en sí y en las manifestaciones de su poder en el mundo: así lo serán más tarde para los profetas el *'ĕlōhê 'ôlām* (Is 40,28) y el *melek 'ôlām* = *rey eterno* (Jer 10,10) y así lo fueron para el mismo Abraham el *'El 'elyôn* = *Dios Altísimo* (14,18-22) y el *'El šadday* = *Dios Omnipotente* (17,1-2) [9]. Bajo la protección de *Yahweh*, inmutable dominador del pasado y del futuro (Sal 102, 25.28), Abraham. aunque como *forastero*, vive seguro largos años en la tierra de los filisteos (véase 10,14; 26,1.14). Hablar, aunque sea sólo insinuándolo, del «Dios oculto», a base de un texto (Ez 26, 20) que no habla ni de «Dios» ni de «oculto», para acercarlo a una divinidad cananea que, desde el fondo del suelo, hace brotar los árboles, parece exagerado. Dios eterno y sin límites, del pasado y del futuro, no sólo «Dios de la antigüedad», de los primeros tiempos [10].

CAPITULO 22

Como base del relato, y a pesar de un doble *Yahweh* (v.11.14), suele colocarse *E* (v.1-14.19), completado más tarde, aunque sin lograr su plena adaptación, con una adición de *RE* híbrida y sin novedad (v.15-18) y últimamente con una nota genealógica antigua añadida al relato central por *RJ* (20-24). La concepción es ingeniosa, pero quizás resuelva un poco alegremente el problema del repetido *Yahweh* y *Mal'ak Yahweh* = *Angel de Yahvé* (v.11.14. 15.16), suponga exclusivos de *E* conceptos que acaso no lo son y ladee con demasiada facilidad la marcha progresiva de la promesa patriarcal con elementos nuevos (v.15-18) como «juramento», «en tu descendencia», *n^e'um Yahweh* = *palabra de Yahvé*. La presencia de la última parte (v.20-24) se explica por tratarse de una línea genealógica de la familia de Abraham que, por medio de una de sus ramas, entrará a formar parte de la descendencia patriarcal.

El relato actual del c.22, lograda plena o parcialmente por el redactor definitivo la pretendida unión de los diversos elementos, puede dividirse en dos partes generales:

Sacrificio de Isaac en sus diversas fases de misteriosa orden de

[8] CAZELLES, *Patriarches...* c.127 (Arabia, Egipto y Mesopotamia).
[9] O. PROCKSCH, *Theologie* p.50.445; E. JENNI, *Das Wort 'ôlām im AT* (Berlin Diss. Basel 1953) y ZAW (1952) 197-248; (1953) 1-35; TH. C. VRIEZEN, *Theologie* p.153.
[10] W. EICHRODT, *Gott der Vorzeit:* Historia mundi II p.379.

22 1 Después de estos acontecimientos sucedió que Dios tentó a
Abraham. Le dijo: «Abraham»; y dijo él: «Heme aquí». 2 Le dijo en-
tonces: «Toma a tu hijo, a tu único, al que amas, a Isaac; vete a la tierra
de Moriah y ofrécele allí en holocausto sobre uno de los montes que

---

Dios (1-2), de heroica fe-obediencia de Abraham (3-14) y de renovación jurada de la promesa divina al patriarca (15-19); genealogía de Najor, hermano de Abraham y abuelo de Rebeca (20-24).

1-2 *Dios nissā = tentó a Abraham*, como queriendo cerciorarse de una vez de la auténtica fe-confianza y amistad-obediencia, en último término del auténtico amor-religión, del patriarca. Estilo de Dios en las relaciones con su pueblo (Ex 15,25-26; 16,4; Dt 8,2-5. 16-18; Jdt 2,20-22; 3,1-5) y con sus íntimos (Job 1-2); en este caso, más que condenar el uso de sacrificios humanos en Canaán, intenta señalar directamente el momento-cumbre y de arranque definitivo en la vida del padre de las naciones por la fe-confianza y la obediencia (Jdt 8,23; Ecli 44,21; 1 Mac 2,52; Heb 11,17-19). El diálogo entre Dios y el patriarca, con que se desarrolla el divino *tentó*, es sobrio y de un sabor heroico a lo divino. Un *ʾAbrāhām* de llamada divina ya familiar al patriarca, y un *heme aquí* de respuesta y hombre habituado a la obediencia. *Qaḥ, toma* sin vacilaciones ni tardanzas *a tu hijo; a tu único*, el solo que, como hijo de la promesa, te ha quedado en casa como tu heredero, transmisor de tu nombre y arranque del pueblo escogido; *a quien amas*, por lo mismo, con amor superior al paterno que profesas a Ismael (16,15; 17,18,20; 21,10-13); es decir, *a Isaac*, el tan prometido, tan deseado y al fin milagrosamente conseguido como único continuador de tu descendencia.

Ofrécelo en holocausto, o total sacrificio por el fuego (8,20), haciendo subir (Hi. *ʿālā = subir)* la víctima al altar y el humo al cielo [1]. No es posible determinar la posición geográfica de esa *ʾereṣ hammōriyyā* que Josefo y San Jerónimo, siguiendo el único *môriyyā* de 2 Par 3,1, han identificado con el monte del templo de Jerusalén [2]. El argumento, ya en sí no decisivo (2 Sam 24,16-25 habla de la visión-sacrificio de David, no de Abraham, en el monte del templo), pierde aún fuerza ante la variedad de lectura en las Versiones, aun prescindiendo del no probable cambio de *Môriyyā* en *Môreh* (12,6) [3]: *Marʾeh = de la visión* (¿por la visión de los v.11-12. 15-18?) en Vg-Sím; τὴν... ὑψηλὴν = *elevada* (demasiado genérico) en G; *hāʾĕmōrî = de los amorreos* (10,16; 14,7.13) en Peš. Indeterminación geográfica en contraste con la determinación realista del sangriento *haʿălēhû leʿōlā = ofrécelo en holocausto*. Es caso único

[1] S. Kraus, *Moriah-Ariel*: PEQ (1947) 45-50; P. Termes, *El sacrificio de Isaac*: CultB (1955) 20-30.75-85; M. Schmidt, *Kleine Nachlese zu Isaaks Opferung*: ThZ (1952) 516-522; I. Maybaum, *Die Opferung Isaacs*: EvTh (1957) 249-264; J. L. McKenzie, *The Sacrifice of Isaac*: Scrip (1957) 79-84.

[2] Josefo, *Ant. Jud.* I XIII 1; JER: ML 23, 1019-20; L.-H. Vincent, *Abraham à Jérusalem*: RB (1951) 360-371, establece la ecuación *Môriyyā = monte de Sión*, teniendo presente el *Sālēm = Jerusalén* de 14,18.

[3] C. A. Simpson: IB I p.644.

te diré». 3 Se levantó, pues, Abraham muy de mañana y aparejó su
asno, tomó después a sus dos criados consigo y a Isaac, su hijo; partió
también los leños del holocausto, se levantó y se dirigió hacia el monte
que Dios le había dicho.
4 Al tercer día, alzando Abraham sus ojos, vio el lugar de lejos.
5 Dijo entonces Abraham a sus criados: «Quedad vosotros aquí con
el asno, que yo y el niño iremos hasta allí; haremos adoración y retor-
naremos a vosotros».
6 Tomó Abraham los leños del holocausto y los puso sobre Isaac,
su hijo; tomó después en su mano el fuego y el cuchillo; luego marcha-
ron los dos juntos. 7 Dijo entonces Isaac a Abraham, su padre: «Padre
mío»; y dijo él: «Heme aquí, hijo mío». Dijo: «He aquí el fuego y los
leños, pero ¿dónde está el cordero para el holocausto?» 8 Dijo Abra-
ham: «Dios se proveerá el cordero para el sacrificio, hijo mío». Y mar-
chaban los dos juntos.
9 Llegaron, pues, al lugar que Dios le había dicho, edificó allí Abra-
ham un altar y dispuso los leños. Ató después a Isaac, su hijo, y le puso
sobre el altar, encima de los leños. 10 Extendió entonces Abraham su
mano y tomó el cuchillo para degollar a su hijo. 11 Pero le llamó el
ángel del Señor desde el cielo y dijo: «Abraham, Abraham». Dijo él:

---

en la vida de quien, viviendo entre aquellos pueblos de Canaán, que practicaban tal sacrificio (Dt 12,31; 18,10), se mantenía ajeno a tal práctica: el respeto de Dios hacia la vida del hombre (9,6) hace para Abraham las veces de aquella prohibición positiva divina (Dt 12,31) que la impiedad de los reyes de Israel (2 Re 16,3; 17,17. 31; Jer 32,35) no tendrá en cuenta. A Abraham, por el contrario, es la piedad la que le empuja a un acto sorprendente y único en su vida de culto a Yahvé.

3-5 Inflexible en la dirección marcada con su generoso *heme aquí*, Abraham sacrifica su tierno amor de padre y sus esperanzas de patriarca en aras de un heroico sentido religioso (Sab 10,5), de una fe-obediencia heroica (Heb 11,17-19).

6-8 Isaac, cargado con la leña para el sacrificio, inicia el diálogo con un cariñoso *ʾābî* = *padre mío* y un admirado interrogante sobre *el cordero para el holocausto*, capaces por sí de hacer estallar incontenible el martirio de corazón de Abraham. Pero Abraham se domina y con su doble cariñoso *bᵉnî* = *hijo mío* y su resignado y genérico *Dios se proveerá el cordero para el holocausto* cierra un diálogo comprometido.

9-12 Abraham, como si se tratase de un sacrificio ordinario, *construye el altar* = *mizbēaḥ* apto para su hijo-víctima, *coloca en orden la leña, sujeta con cuerdas a Isaac, su hijo*, y, como a una víctima común, *le coloca* sobre el montón de leña. El padre alza en alto el cuchillo para *degollar* = *šāḥaṭ*. En el momento decisivo, el *ángel del Señor* = *Malʾak Yahweh*, un enviado de Yahvé o Yahvé mismo (véase 16,10), lanza su *Abraham, Abraham* como llamada de urgencia que el patriarca recoge (v.1). A Dios le basta lo hecho para que a sus ojos aparezca Abraham como quien *teme a Dios, ʾElōhîm*.

«Heme aquí». 12 Dijo, pues: «No extiendas tu mano hacia el niño ni le hagas nada, porque ahora sé que tú temes a Dios y no me has rehusado tu hijo, tu único». 13 Alzó entonces Abraham sus ojos y vio que había allí un carnero cogido en la maleza por los cuernos. Fue, pues, Abraham, cogió el carnero y lo ofreció en holocausto en vez de su hijo. 14 Llamó entonces Abraham a aquel lugar con el nombre «Yahweh yir'eh»; de modo que se dice hoy: En el monte del Señor será visto.

15 Llamó el Angel del Señor a Abraham por segunda vez desde el cielo, 16 y dijo: «Por mí juro, oráculo del Señor, que porque tú has hecho tal cosa y no me has rehusado a tu único, 17 yo te bendeciré de veras, multiplicaré copiosamente tu descendencia como las estrellas del cielo y como la arena que hay sobre la ribera del mar, ocupará tu descendencia la puerta de tus enemigos, 18 y serán benditas en tu descendencia todas las naciones de la tierra, porque has escuchado mi voz». 19 Retornó después Abraham a sus criados; ellos se levantaron y marcharon juntos a Bersabee. Abraham habitó en Bersabee.

Abraham *no ha rehusado su hijo unigénito* a aquel Dios «que no perdonó (φείδομαι, como G en nuestro texto) a su Hijo, sino que lo entregó por todos nosotros» (Rom 8,32), porque «así amó al mundo, que dio a su Hijo Unigénito» para ser levantado en la cruz (Jn 3 14-16).

13-14 La sencillez del relato no ofrece punto de apoyo a la supuesta presencia del carnero como reflejo del primitivo ambiente de Ur, donde además el mismo alcance religioso del carnero es mera hipótesis, en el relato bíblico. Holocausto del carnero en vez del hijo y reflexión teológico-conmemorativa de la intervención divina en el nombre que Abraham impone a aquel lugar: *Yahweh yir'eh* = *Yahvé ve* (constante providencia divina), o *Yahvé provee* (cumplimiento del *Dios yir'ehllô* = *se proveerá* del v.8). De este *Yahweh yir'eh* nació el proverbio «*en el monte Yahweh yērāeh* = *Yahvé será visto*» (revelación y bendición a los que se acercan a adorarle) o *(Qal* en vez de *Ni.) Yahvé verá* (atendiendo a los que se llegan a adorarle).

15-19 El *ángel de Yahvé* (Yahvé mismo) confirma la promesa-bendición. En torno a la fórmula clásica de la promesa-bendición surgen elementos nuevos que fijan definitivamente su indefectibilidad *(juro por mí:* Heb 6,13; *ne'um* = *oráculo del Señor)*, ponen más de relieve un aspecto bilateral en la promesa-pacto *(porque has hecho..., has escuchado mi voz)*, concretan victorias *(ocupará... la puerta...)* y, suponiendo pasado al Abraham privado, dan entrada directa a su descendencia *(en tu descendencia serán benditas...)* de dirección carnal-espiritual (12,1-3).

La tradición cristiana ha saltado del episodio del c.22, y a través del sacrificio de Isaac, al sacrificio de Cristo. Una serie de circunstancias comunes a ambos sacrificios parece preparar el camino, primero al un tanto indeterminado bíblico παραβολή = *tipo, sombra* (Heb 11,19 con 9,9), y después al concreto y variado testi-

[20] **Sucedió que después de estos acontecimientos se le dio a Abraham una noticia, diciendo: «He aquí que Milkah también ella ha dado a luz hijos a Najor, tu hermano: [21] a Us, su primogénito; a Buz, su hermano, y a Qemuel, padre de Aram, [22] a Kesed, a Jazo, a Pildas, a Yidlaf y a Betuel. [23] Por su parte, Betuel ha dado a luz a Rebeca: estos ocho ha dado a luz Milkah a Najor, hermano de Abraham. [24] Una concubina suya, por nombre Reumah, también ella dio a luz a Tebaj, a Gaham, a Tajas y a Maakah».**

---

monio de los Padres, las liturgias y el arte cristiano en sus diversas manifestaciones [4].

20-22 Sea cual fuere el origen de esta genealogía (¿documento antiguo insertado aquí por *RJ?)*, siempre es indudable su finalidad: introducir a la parienta Rebeca, la futura esposa con que Isaac ha de asegurarse la descendencia prometida. Entre los hijos de *Najor-Milka* es el primero *ʿUṣ* (patria de Job: Job 1,1), ciudad entre Idumea y Arabia (10,23); siguen *Bûz* (patria de Elihú: Job 32,2 y la desértica *Bâzu* del prisma de Ašaraddon), ciudad al noroeste de la Arabia y mencionada con Dedan y Thema; *Qᵉmûʾēl*, nombre de un príncipe de Efraím (Núm 34,24) y de un levita (1 Par 27,17), presentado aquí como *padre de Aram* (G y Vg: *Padre de los sirios)*, el descendiente de Sem instalado en diversas regiones de Siria (10,22) con la ciudad de *Jarran (Paddan Aram* de 25,20; 28,2-7; 31,18; 33,18...), la patria de Najor y punto de partida de Abraham hacia Canaán (11,27-29,31; 12,5) y de sus descendientes en busca de esposa (24,10; 27,43; 28,2-7...); *Keśed* (o *Kaśdîm:* 11,28); *ḥăzô (¿ḫazû* del prisma de *Ašaraddon?)*; *Pildāš* y *Yidlāp* (sin identificar); *Bᵉtûʾēl*, arameo y «padre de Rebeca» (24,15; 25,20). A estos ocho hijos se añaden otros cuatro de una *concubina* o *esposa de segundo orden* por nombre *Rᵉʾûmā: ṭebaḥ* y *taḥaš* (probablemente las ciudades *Tubiḫi* y *Takši* de las cartas de Tell el-Amarna); *Gaḥam* (sin identificar); *Maʿăkā*, población aramea al sur del Hermón (Dt 3,12-15; Jos 12,5; 2 Sam 10,6...).

CAPITULO 23

El episodio del c.23, atribuido comúnmente a *P* por la crítica literaria [1], parece indiferente y de poca importancia a primera vista, pero es en el fondo de un gran alcance teológico. Muere Sara, una vez que ha cumplido providencialmente como madre del hijo de la promesa (1-2), y su muerte da lugar a la adquisición en Canaán de una caverna para su tumba-enterramiento por medio de un con-

[4] F. Asensio, *Jesucristo: Profecía...* p.36-39; H. J. Schoeps, *The Sacrifice of Isaac in Paul's Theology:* JBLit (1946) 385-392; J. Daniélou, *La typologie d'Isaac dans le christianisme primitif:* B (1947) 363-393; Id., *Sacramentum futuri* (París 1950) p.97-111; Id., *Abraham dans la tradition chrétienne:* Cahiers Sioniens (1951) 160-179; S. M. George, *Le sacrifice d'Abraham:* Études de crit. et d'hist. relig. (Lyón 1948) p.99-110; D. Lerch, *Isaaks Opferung, christlich gedeutet* (Tubinga 1950); H. Gross, *Bedeutet die Opferung Isaaks das Ende der Menschenopfer?:* Katechet. Blätter (1957) 97-99; DAChL VII 2 1553-82.

[1] R. de Vaux, *Macpélah:* DBS V c.618-627, indica las dudas y divergencias entre los mismos críticos (c.620).

23 1 Fue la vida de Sara de 127 años.* 2 Murió Sara en Qiryat-
Arba, que es Hebrón, en la tierra de Canaán. Vino, pues, Abraham a
hacer duelo por Sara y a llorarla. 3 Después se levantó Abraham de
delante de su muerto, y habló a los hijos de Het diciendo: 4 «Forastero
y peregrino soy entre vosotros; dadme propiedad de un sepulcro
entre vosotros, para enterrar mi muerto lejos de mi vista». 5 Los hijos
de Het respondieron a Abraham, diciéndole: 6 «Oyenos, señor mío;
siendo tú un príncipe de Dios en medio de nosotros, en el que esco-

---

trato de compraventa entre Abraham y los hittitas (13-16). Es un episodio que señala, real y simbólicamente, el comienzo del cumplimiento de la promesa divina al patriarca sobre la posesión definitiva y total de la tierra por parte de su descendencia-pueblo (17-20). De este modo, sobre la *ʾereṣ m^{e}gûrîm = tierra de peregrinación* de los patriarcas (17,8; 28,4; 36,7; 37,1; 47,9) apuntan las primeras luces de la tierra prometida al pueblo *ʾăḥuzzat ʿôlām = en posesión eterna* (17,8) [2].

1-2 Cumplido su papel en la historia de la elección, suena para Sara el clásico e ineludible *wattāmot = y murió* (Gén 5). Muere Sara en *Qiryat ʾArbaʿ*, después Hebrón (Jos 14,15; 15,13; sobre Hebrón Gén 13,18), *ciudad de los cuatro* (¿barrios?, ¿patriarcas, incluido Adán, como quiere San Jerónimo?) o *ciudad de Arbaʿ*, el mayor gigante de los anaqim o anaquitas (Jos 29,21-22; 14,15; 15,13), *la ciudad de Arbok, metrópoli de los anaquitas*, o de los hijos de Anaq en G (v.2 con Jos 14,15; 15,13) y en las óstracas del año 2000 publicadas por Sethe [3].

3-6 Después de llorar a Sara y *hacer* con ella las *externas manifestaciones del duelo (sāpad)* entonces acostumbradas (2 Sam 1,12; Miq 1,8; Zac 12,11-12), entra en tratos con los *hijos de ḥēt* o hittitas (10,15). Provenientes del Asia Menor, habían extendido sus dominios sobre la Siria septentrional (antiguo imperio: 1600-1500; imperio nuevo: 1400-1200), penetrando también en Mesopotamia, infiltrándose en Palestina y librando finalmente la batalla decisiva con Egipto en Qadeš (Ramsés II: 1296). De este modo, se puede hablar de población o colonias de hittitas en Palestina en la época de Tell el-Amarna (s.XIV) y en la de Abraham [4]. En plan humilde y confesándose *forastero y peregrino* [5], sin el derecho de ciudadano a la propiedad estable de una parcela de terreno, pide el patriarca a los hittitas, dueños de la región, que condesciendan con él y le cedan *la propiedad de un sepulcro*. Con un gesto de cortesía, acaso de positiva generosidad y no de un mero estilo dilatorio, los hijos de *ḥēt* ofrecen a Abraham toda clase de facilidades para conseguir

*1 *127 años:* G Vg.

2 F. ASENSIO, *Yahveh y su pueblo...* p.172-182.

3 S. JER.: ML 23,906A; F.-M. ABEL, *Géographie...* II p.345-346.

4 WRIGHT-FILSON: WA 29-30; H. HAAG, *Bibel Lexicon...* col.705-708; L. DELAPORTE, *Hittites:* DBS IV col.32-110; A. MOORTGAT, *Geschichte Vorderasiens bis zum Hellenismus* (Munich 1950); O. R. GURNEY, *Gli Ittiti* (Florencia 1957).

5 F. ASENSIO, *Sugerencias del Salmista «peregrino»:* Greg (1953) 421-426.

**gieres de nuestros sepulcros entierra a tu muerto. Nadie de entre nos-
otros te rehusará su sepulcro para que tú entierres a tu muerto». [7] Se
levantó Abraham e hizo inclinación a la gente del país, a los hijos de
Het; [8] después habló con ellos diciendo: «Si está en vuestro ánimo que
entierre a mi muerto lejos de mi vista, oídme e insistid en mi favor
con Efrón, hijo de Sojar *, [9] para que él me dé la caverna de Makpela,
que es suya, que está en el límite de su campo; que me la dé en el pre-
cio cabal como propiedad de sepulcro en medio de vosotros». [10] Pero
Efrón estaba sentado en medio de los hijos de Het, y respondió Efrón
el hittita a Abraham en los oídos de los hijos de Het, a todos los que
venían a la puerta de su ciudad, diciendo: [11] «No, señor mío; óyeme:
el campo te lo doy, y la caverna que hay en él te la doy; a los ojos de
los hijos de mi pueblo te la doy; entierra a tu muerto». [12] Se inclinó
entonces Abraham ante la gente del país, [13] y habló a Efrón en los
oídos de la gente del país, diciendo: «Sólo si tú quisieres escucharme...
Yo doy el precio del campo, tómamelo para que yo pueda enterrar**

---

el sepulcro: para ellos no es un *forastero*, sino como un ciudadano *en medio de nosotros*; más todavía, como un *ʾădōnî* = *señor mío*, como un *nᵉśîʾ ʾĕlōhîm* = *príncipe de Dios*, por Dios favorecido y enviado como fuente de bendición para el país.

7-9 Abraham pide respetuoso que intercedan ante el hittita *ʿEprôn* (nombre de monte en Jos 15,9), *hijo de ṣōḥar* (nombre de un hijo de Simeón: Gén 46,10), para que quiera venderle *por un precio cabal* y de comercio. En concreto propone la compraventa de la caverna *Makpēlā* = *doble (kāpal* = *doblar;* cf. τὸ διπλοῦν = *duplicem* de G-Vg) o de *doble cavidad*, que Efrón poseía en el confín de su campo y se encontraba *en medio de vosotros*, en territorio hittita. Esta genérica determinación local viene concretada más tarde con las expresiones *el campo de Efrón, que se encuentra en Makpela, que está frente a Mamre...* (v.17; 25,9-10; 49,30; 50,13) y *la caverna del campo de Makpela, frente a Mamre, que es Hebrón, en la tierra de Canaán* (v.19). Siguiendo costumbres de entonces, Abraham quiere hacerse con una caverna-sepulcro de familia y escoge una en la tierra que Dios le ha prometido con insistencia (12,7; 13,15; 15,7; 17,8), muy cerca de Hebrón (13,8), sin duda donde se levanta el *ḥaram-el-ḫalîl* o santuario de Abraham [6]. Bajo un simple aparente contrato de compraventa, la promesa divina sobre la tierra prometida da un primer paso definitivo.

10-16 Se entabla entre Efrón y Abraham un diálogo. Se fijan las condiciones de la compraventa: presencia de testigos que garanticen solemnemente la compraventa de la caverna y el campo mediante el pago módico, y por documento sellado y notificado a las puertas de la ciudad, de 400 siclos, moneda *(šeqel;* acád. *šiqlu;* ugar. *ṯql*) ya desde tiempo antiquísimo corriente entre los comerciantes de los diversos pueblos semitas, no el «siclo» oficial (de la

*8 *Sojar:* PtSam, *el hittita.*

[6] R. de Vaux, *Macpélah y Mambré:* DBS V col.618-627.753-758; E. Mader, *Die Ergebnisse der Ausgrabungen im Heiligen Bezirk «Râmet el-Halîl» in Südpalästina* (Friburgo 1957).

mi muerto allí». 14 Pero Efrón respondió a Abraham, diciéndole:
15 «Escúchame, señor mío; una tierra de cuatrocientos siclos de plata,
¿qué es entre mí y ti? Entierra, pues, a tu muerto». 16 Abraham escu-
chó a Efrón y pesó Abraham a Efrón el dinero de que había hablado
en los oídos de los hijos de Het: cuatrocientos siclos de plata corriente
entre mercaderes. 17 Así el campo de Efrón, que se encuentra en
Makpela, que está frente a Mamre, el campo y la caverna que hay en
él y todos los árboles que hay en el campo, en toda su extensión a la
redonda, pasó 18 a posesión de Abraham a los ojos de los hijos de Het,
de todos los que venían a la puerta de su ciudad. 19 Después de esto,
enterró Abraham a Sara, su mujer, en la caverna del campo de Mak-
pela, frente a Mamre, que es Hebrón, en la tierra de Canaán. 20 Así,
por parte de los hijos de Het, pasó a posesión de Abraham en propie-
dad de sepulcro el campo y la caverna que hay en él.

24 1 Era Abraham viejo, entrado en días, y el Señor había bende-

---

corte o del templo: 2 Sam 14,26; Ex 30,13.24; 38,24-26...)[7]. Lo extrabíblico en este caso (historia, geografía y arqueología), a base de un contrato de compraventa muy probablemente de fondo concreto hittita o hurrita[8], siempre de fondo semita y oriental muy antiguo, ha venido a confirmar una vez más datos históricos bíblicos de la un tiempo tan discutida época patriarcal.

CAPITULO 24

Relato de una sencillez encantadora que la crítica inicialmente atribuyó en su totalidad a *J*, para más tarde, ante supuestos dobles y bloques de ideas encontradas, vacilar y aun inclinarse decididamente a un segundo documento *(J^2? E^2?)* unido a *J* por *RP*[1]. En todo caso, hay un fondo de profundo alcance teológico: la puesta en marcha de la descendencia patriarcal a través de la familia escogida por Dios y bajo el signo del monoteísmo-yahvismo más puro. En el cuadro general pueden distinguirse cuatro como escenas:

Juramento entre Abraham y el siervo más viejo de su casa (1-9); viaje del siervo y encuentro con Rebeca (10-27); el siervo en casa de Labán y arreglo del matrimonio Isaac-Rebeca (28-60); partida de Rebeca y encuentro-matrimonio con Isaac (61-67).

1-4 Anciano ya, de unos ciento treinta y siete años, Abraham quiere cooperar a la conservación de esa bendición material-espiritual. Llamando al siervo más anciano de su casa, Eliezer sin duda

7 J. Trinquet, *Métrologie biblique:* DBS V col.1212-1250 (col.1241).

8 R. de Vaux, *Les Patriarches...* (1948) 325-326; (1949) 24-25 (hurrita); M. R. Lehman, *Abraham's Purchase of Machpelah and hittite law:* BASOR 129 (1953) 15-18; E. Vogt, *Gen 23 lege hebraica illustratur:* B (1953) 558-559; C. Gordon, *Abraham and...* p.29-31; R.-J. Tournay, *Nouzi:* DBS VI col.646-674 (col.668-669: hurrita); Barrois, II p.208-9; E. Cassin, *Symboles de cession immobilière dans l'ancien droit mésopotamien:* L'année Social (1952) 151; E. A. Speiser, *«Coming» and «Going» at the City Gate:* BASOR 144 (1956) 20-23, da a la expresión un carácter militar; F. X. Curley, *Sara, Mother of all Believers:* AmEccRev (1956) 291-305.

1 G. von Rad, *Das erste...* p.217, más bien se muestra indiferente ante la multiplicación de documentos; mientras A. Clamer, *Génèse...* p.326, se muestra más condescendiente; C. A. Simpson: IB p.650-652 lo da por indiscutible.

cido a Abraham en todo. 2 Dijo entonces Abraham a su siervo, el an-
ciano de su casa, que había mandado en todo lo suyo: «Pon tu mano
debajo de mi muslo, 3 para que yo te haga jurar por el Señor Dios del
cielo y Dios de la tierra que no tomarás mujer para mi hijo de entre
las hijas de los cananeos, en medio de los cuales yo estoy habitando,
4 sino que irás a mi tierra y a mi parentela para tomar mujer para mi
hijo, para Isaac». 5 Le dijo el siervo: «Quizás la mujer no quiera se-
guirme a esta tierra. ¿Deberé yo hacer volver a tu hijo a la tierra de
donde saliste?» 6 Abraham le dijo: «Guárdate de hacer volver mi hijo
allá. 7 El Señor Dios del cielo*, que me tomó de la casa de mi padre
y de la tierra de mi parentela, que me ha hablado y me ha jurado di-
ciendo: A tu descendencia daré esta tierra, él enviará su ángel delante
de ti, para que tú tomes de allí mujer para mi hijo. 8 Pero si la mujer
no quisiere seguirte, quedas desligado de este mi juramento: solamen-
te que no hagas volver allá a mi hijo». 9 Puso, pues, el siervo su mano
debajo del muslo de Abraham, su señor, y le juró sobre este negocio.

(15,2), el siervo administrador de su casa y su legítimo heredero en caso de faltar el natural (15,2), le confía un papel decisivo para el futuro del hijo de la promesa. De aquí que, con el eufemismo expresivo *pon tu mano debajo de mi muslo*— partes sexuales como origen de la vida-beneficio divino (46,26; 47,29; Ex 1,5)—, *le haga jurar por Yahvé, Dios del cielo y de la tierra* y consiguientemente autor de la vida, haciéndole responsable, ante ese Dios, del matrimonio de Isaac y sus consecuencias. Aunque un tanto genéricamente en la forma, Abraham escoge y determina de hecho (véase la genealogía del v.15 y de 22,20-23) la esposa de su hijo [2]. Nada de casarle con una cananea, sino con una hija de sus parientes arameos (11,26.31-32; 12,1-4), y esto no por cuestión racial o de pureza de sangre, sino por motivos religiosos que la ley (Ex 34, 15-16; Dt 7,3) proclamará más tarde. Para salvar el monoteísmo-yahvismo había que evitar todo contacto familiar con los pueblos abiertamente politeístas, y Abraham reconocía en su familia, si acaso no un puro monoteísmo (31,19), al menos un ambiente religioso muy cercano a él (v.50-51).

5-9 Antes de ligarse con un juramento, y previendo el caso en que por una posible cercana muerte de Abraham él haya de decidir por sí mismo, quiere saber el siervo si, en el supuesto que la mujer no quiera seguirle a Canaán, él deberá llevar a Isaac al país de su padre. La reacción del patriarca, espontánea y tajante, sella una vez más aquel estilo de inquebrantable fe-confianza característico de la vida de Abraham. Está seguro que en modo alguno deberá el hijo salir de la tierra de la promesa: el que, omnipotente y benéfico Creador del cielo y de la tierra, ha hecho lo más a lo largo de su vida, hará el resto para mantener su promesa-juramento de *Canaán para su descendencia* y providencialmente, por medio su *mal'ak = legado, concederá al siervo un éxito total* en su empresa.

*7 *del cielo:* G añade *y Dios de la tierra.*

2 W. Kornfeld, *Mariage:* DBS V p.905-926; R. Pfeiffer-E. Speiser, *One hundred new selected Nuzi Text:* BASOR (1936) 38-39.105-106; R. de Vaux, *Les institutions de l'AT* I (París 1958) p.52-56.

10 Tomó después el siervo diez camellos de entre los camellos de
su señor y partió, teniendo además todo lo bueno de su señor en su
mano. Se levantó, pues, y partió hacia Aram Naharaim, hacia la ciudad
de Najor. 11 Hizo arrodillar los camellos fuera de la ciudad, junto a
un pozo de agua, hacia la tarde, al tiempo de salir las aguadoras, 12 y
dijo: «Señor, Dios de mi señor Abraham, proporcióname, te ruego,
un encuentro hoy y practica benevolencia con mi señor Abraham.
13 He aquí que yo estoy en pie junto a la fuente del agua, y las hijas
de las gentes de la ciudad están saliendo para sacar agua. 14 Suceda,
pues, que la joven a quien diré: Inclina tu cántaro para beber yo, y
que dirá: Bebe y también abrevaré tus camellos, que ésa sea la que
has destinado para tu siervo, para Isaac, y que por ello yo conozca
que has practicado benevolencia * con mi señor».
15 Y sucedió que, apenas él había acabado de hablar, he aquí que
salía Rebeca, la que había nacido a Betuel, hijo de Milkah, mujer de
Najor, hermano de Abraham; y llevaba su cántaro sobre su espalda.
16 Era la joven de muy buen aspecto, virgen y no la había conocido
hombre alguno. Bajó, pues, a la fuente, llenó su cántaro y subió. 17 Co-
rrió entonces el siervo a su encuentro y dijo: «Dame a sorber un poco
de agua de tu cántaro». 18 Dijo ella: «Bebe, señor mío»; se apresuró
a bajar su cántaro sobre su mano, y le dio de beber. 19 Cuando hubo
acabado de darle de beber, dijo: «También para tus camellos voy a

---

10-14 El siervo, *tomando diez de entre los camellos de su amo y toda clase de objetos preciosos* (precio para la esposa y regalo para los parientes: v.47.53; 34,12; Ex 22,16; 1 Sam 18,25), parte y llega felizmente *ʾel ʾAram Nahărayim* = *a la Siria de entre los dos ríos* (Tigris y Eufrates): es la Siria mesopotámica (*Naḫarima* en las cartas de Tell el-Amarna, y *Mesopotamia* en G y Vg) o región del alto Eufrates adonde debe dirigirse, y en concreto *ʾel ʿîr Nāḥôr* = *a la ciudad de Najor*, hermano de Abraham y nombre de una ciudad no lejos de Jarran (11,22-29.31; 12,5; 22,20-24). Delante de Najor presenta el hagiógrafo al siervo en reposo vespertino junto a un pozo, a la hora en que las mujeres de la ciudad solían salir en busca de agua (Ex 2,16; 1 Sam 9,11; Jn 4,7). Se aproxima el momento decisivo, y el piadoso siervo pide la intervención de *Yahvé, Dios de mi señor Abraham*, bajo la forma de *ḥesed* = *benevolencia* y favor para los planes de su amo. La señal pedida para conocer este *ḥesed* divino aparece obvia y fácil en su primera parte: el compasivo *bebe* en labios de una joven ante el *dame de beber* de un viejo caminante sediento; pero no lo es tanto en su segunda parte: el generoso *abrevaré también a tus camellos*, que supone más que un regular esfuerzo en una joven. El siervo confía a la Providencia divina su encuentro con una joven tan generosa y esforzada, a quien pueda, por ello, considerar como la que *tú has determinado* = *hōkaḥtā* para esposa de Isaac.

15-21 Puede decirse que en este soliloquio íntimo (*ʾel libbô* = ἐν τῇ διανοίᾳ [*en su mente*] de G) con el Dios de su señor, sorprende al fiel siervo la llegada de Rebeca. Reseñada brevemente su genealogía hasta hacerla entroncar con Abraham (22,20-23), el hagiógrafo la

*14 *benevolencia:* Peš añade *y fidelidad.*

sacar agua hasta que hayan acabado de beber». 20 Se apresuró, pues,
vació su cántaro en el abrevadero, corrió todavía hacia el pozo para
sacar agua y sacó agua para todos sus camellos. 21 El hombre la con-
templaba silencioso, para conocer si el Señor había concedido éxito
a su viaje o no.
22 Sucedió, pues, que, cuando los camellos acabaron de beber, to-
mó el hombre un anillo de oro del peso de un beqa y lo puso en su
nariz,* y dos brazaletes del peso de diez siclos de oro en sus muñecas.
23 Después le dijo: «¿De quién eres hija? Manifiéstamelo, por favor.
¿Hay en casa de tu padre un sitio para nosotros, para pasar la noche?»
24 Ella le dijo: «Hija soy de Betuel, hijo de Milkah, el que ella dio a
luz a Najor». 25 Después le dijo: «Paja también y forraje abundante
tenemos; también un sitio para pasar la noche». 26 Se arrodilló enton-
ces el hombre, se prosternó delante del Señor, 27 y dijo: «Bendito el
Señor, Dios de mi señor Abraham, que no ha retirado su bondad y su
fidelidad de mi señor; en cuanto a mí, me ha conducido el Señor por
el camino a la casa del hermano* de mi señor».
28 Corrió, pues, la joven y contó estas cosas a la casa de su madre.
29 Ahora bien, Rebeca tenía un hermano y era su nombre Labán.
Labán corrió hacia el hombre, afuera, hacia la fuente. 30 Habiendo,
pues, visto el anillo y los brazaletes en las muñecas de su hermana y
habiendo oído las palabras de Rebeca, su hermana, que decía: «Así
me ha hablado el hombre», vino hacia el hombre y he aquí que estaba

---

describe delicadamente con el cántaro a la espalda, *nāʿărā = joven de muy buen parecer*, *b*^{e}*tûlā = virgen* de hecho (Ex 22,15; Dt 22,14-21.23-28) y *a quien*, por lo tanto, *nadie había conocido = yādaʿ* (4,1.17.25...).

22-27 ¿Pertenece Rebeca a la familia de Abraham? El siervo, mientras le entrega agradecido y delicado un anillo de oro del peso de un *beqaʿ = fracción = medio siclo* (Ex 38,26) [3] y dos brazaletes de diez siclos, pregunta a la joven por el nombre de su padre y por la posibilidad de pasar la noche en su casa. Rebeca satisface a la doble pregunta, y el siervo, *inclinándose reverente ante Yahvé,* le bendice por haber mantenido, base inmutable de su promesa-pacto-juramento, *su benevolencia y su fidelidad* hacia Abraham, como el patriarca lo había previsto (v.7), como él lo había rogado (v.12-14) y presentido (v.21).

28-33 Corre entre tanto Rebeca a dar cuenta de todo lo sucedido a la casa de su madre (Peš la *ʾābîhā = de su padre)*, junto a la cual surge como figura de primer término en la solución del matrimonio de Rebeca su hermano Labán. Fuese que el padre había muerto o que, efecto del régimen de poligamia, viviese, ya mayor de edad, en la tienda separada de la madre (31,33-34), lo cierto es que Labán, el hermano, decide, sustituyendo al padre (34,5-31; Cód. Hammurabi § 166). La intervención de Labán se resiente de un cierto nerviosismo que acaso explique la anormalidad, aparente al menos, del

*22 *y lo puso en su nariz:* con PtSam (y v.47).
*27 *del hermano:* con Versiones; TM, *hermanos.*

3 J. Trinquet, *Métrologie...* col.1242.

de pie junto a los camellos, al lado de la fuente. 31 Le* dijo: «Ven, ben-
dito del Señor; ¿por qué estás de pie fuera?, que yo he preparado la
casa y sitio para los camellos». 32 Entró el hombre en la casa y des-
aparejó los camellos; dio después paja y forraje para los camellos y
agua para lavar sus pies y los pies de los hombres que con él estaban.
33 Después se le puso delante comida* para que comiese, pero él dijo:
«No comeré hasta que no haya hablado lo que debo hablar». Le dijo:
«Habla».
34 Dijo entonces: «Siervo soy de Abraham. 35 El Señor ha bende-
cido a mi señor y él se ha hecho rico, pues le ha dado ganado menor
y mayor, plata y oro, siervos y siervas, camellos y asnos; 36 Sara ha
dado a luz, después de ser vieja*, un hijo a mi señor, y él le ha dado
todo lo que tiene. 37 Ahora bien, mi señor me ha hecho jurar, dicien-
do: No tomarás mujer para mi hijo de entre las hijas de los cananeos,
en cuya tierra yo estoy habitando, 38 sino que irás a la casa de mi padre
y a mi familia, y tomarás mujer para mi hijo. 39 Dije entonces a mi
señor: Acaso no querrá seguirme la mujer. 40 Pero él me dijo: El Se-
ñor, delante del cual tú has caminado, enviará contigo su ángel y con-
cederá éxito a tu viaje, de modo que tomes para mi hijo una mujer
de mi familia y de la casa de mi padre. 41 Entonces quedarás libre de
mi maldición cuando llegues a mi familia; que si no te la concedieren,
quedarás también libre de mi maldición. 42 Llegué, pues, hoy a la
fuente y dije: Señor, Dios de mi señor Abraham, si quieres conceder
éxito a mi viaje en el que yo estoy embarcado, 43 he aquí que yo estoy
en pie junto a la fuente del agua; que la joven que salga a sacar agua
y a quien yo diga: Dame a beber un poco de agua de tu cántaro, 44 y
ella me dijere: Bebe tú y también sacaré agua para tus camellos, ésa
sea la mujer que el Señor ha destinado para el hijo de mi señor. 45 Ape-
nas yo había acabado de hablar en mi corazón, he aquí que Rebeca
salía con su cántaro sobre su espalda y bajaba a la fuente para sacar
agua. Le dije entonces: Dame de beber. 46 Ella se apresuró y bajó su
cántaro de encima de sí, y dijo: Bebe, y también voy a abrevar a tus

---

texto, sin el recurso necesario a dos recensiones o a una transposición (29b después de 30a). Nuevo en estos negocios, Labán sale y entra como automáticamente atraído por el siervo que está fuera y los regalos que le muestra su hermana. Más adelante, y maduro con los años, aparecerá en una nueva intervención, aún más decisiva que la presente para la historia de la descendencia patriarcal-pueblo escogido, moviéndose con serenidad y astucia frente al sobrino Jacob, su nuevo yerno (Gén 29-30). Ahora ofrece generoso hospedaje al siervo con un *bendito de Yahvé*, fórmula religiosa de estima y hospitalidad (26,29; véase 9,26 y 14,20), con que acaso Labán proclame también su yahvismo más o menos puro.

34-49 El siervo se presenta como enviado de Abraham, narra su encuentro con Rebeca *hāʿalmā = la joven*, que se supone virgen, en edad de matrimonio, y expresa su reconocimiento hacia *Yahvé, Dios de su señor Abraham, que me ha guiado por camino seguro* (o *en un modo fiel) para tomar la hija del hermano* (en sentido amplio) *de*

*31 *le:* con G Peš Vg.
*33 *comida, leḥem:* con G.
*36 *vieja:* con TM; PtSam G, *viejo.*

camellos; bebí, pues, y ella abrevó también a mis camellos. 47 Le pre-
gunté entonces y dije: ¿De quién eres hija? Dijo ella: Hija soy de Be-
tuel, hijo de Najor, el que le ha dado a luz Milkah. Puse entonces el
anillo en su nariz y los brazaletes en sus muñecas. 48 Después me arro-
dillé, me prosterné delante del Señor y bendije al Señor, Dios de mi
señor Abraham, que me había conducido por el recto camino para
tomar la hija del hermano de mi señor para su hijo. 49 Ahora, pues,
si queréis practicar benevolencia y fidelidad con mi señor, manifes-
tádmelo, y si no, manifestádmelo, para que yo me vuelva a la dere-
cha o la izquierda».
50 Respondió entonces Labán, y también Betuel*; dijeron: «Del
Señor ha salido este negocio; no podemos decirte ni mal ni bien. 51 He
aquí a Rebeca delante de ti; toma y vete, y que llegue a ser la esposa
de tu señor, según ha hablado el Señor». 52 Sucedió que, habiendo es-
cuchado el siervo de Abraham sus palabras, se prosternó por tierra
delante del Señor. 53 Sacó después el siervo los objetos de plata, los
objetos de oro y los vestidos, y los entregó a Rebeca; dio también ricos
presentes a su hermano* y a su madre. 54 Entonces comieron y bebie-
ron, él y los hombres que con él estaban; hicieron noche y se levanta-
ron de mañana. Dijo entonces: «Dejadme volver a mi señor». 55 Pero
su hermano y su madre le dijeron: «Quede con nosotros la joven unos

---

mi señor para su hijo. Yahvé había mantenido con Abraham su línea de *ḥesed we'ĕmet = benevolencia y fidelidad,* como el patriarca lo había previsto; ahora de ellos esperaba una respuesta en la que el *ḥesed we'ĕmet* humano completase libremente el *ḥesed we'ĕmet* divino [4].

50-53 Si de Yahvé, como podía comprobarse por todo su desarrollo, había partido este asunto, nada podían ellos decir *mal o bien,* nada de hecho en contra podían decidir en un asunto ya decidido por Yahvé. Cumplido su deber de religión con una nueva reverente acción de gracias a Yahvé, pasa el siervo a cumplir sus deberes sociales en el campo de las leyes sobre el noviazgo: *regalos = mattān (nātan = dar)* y vestidos a la novia, que algunos comparan con el babilónico *nudunnu = don* en mayor escala del marido a la esposa, y (faltando el padre) ricos *presentes = migdānōt* (raíz *tgd = noble)* a la madre y al hermano, al estilo del *biblu* asirio-babilónico [5]. Nada se dice en nuestro texto sobre el *mōhar = suma pagada en compensación* (no «precio de compra» como el acád. *maḫîru)* al suegro, equivalente al babilónico *tirḫatu,* ni de la dote de la novia (el *šeriqtu* babilónico); pero ha de suponerse este segundo, mientras el *mōhar* puede verse implícito en los valiosos dones con que Eliezer sale de casa de Abraham (v.10).

54-58 Se consulta a la joven sobre su actitud para una partida tan precipitada más bien que para su consentimiento al matrimonio,

*50 *Betuel:* algunos, *bêtô, su casa.*
*53 *su hermano:* G Peš Vg, *hermanos.*

[4] F. Asensio, *Misericordia et...* p.213-216.220-223.307-319; *El primer pecado...* p.163-164.
[5] G. R. Driver-J. C. Milles, *The Assyrian Laws* (Oxford 1953) p.126-275 y *The Babylonian Laws* III (Oxford 1952) p.245-324; W. Kornfeld, *Mariage...* c.906-908.913-914; R. de Vaux, *Les Institutions...* I p.48-52; V. Dellagiacoma, *Il matrimonio presso gli Ebrei:* RivB (1959) 230-241.

días, o diez; después partirá». 56 Pero él les dijo: «No me retardéis,
una vez que el Señor ha concedido éxito a mi viaje; dejadme partir
para ir a mi señor». 57 Dijeron ellos: «Llamemos a la joven y pregun-
témosle su parecer». 58 Llamaron a Rebeca y le dijeron: «¿Quieres ir
con este hombre?» Ella dijo: «Iré». 59 Dejaron, pues, partir a Rebeca,
su hermana; a su nodriza,* al siervo de Abraham y a sus hombres,
60 y, bendiciendo a Rebeca, le dijeron: «Hermana nuestra eres; te con-
viertas en millares de miríadas y ocupe tu descendencia la puerta de
quienes la odiaren».
61 Se levantaron Rebeca y sus muchachas, montaron sobre los ca-
mellos y siguieron al hombre. Tomó el siervo a Rebeca y partió.
62 En tanto, Isaac había venido del pozo* de Lajai-Ro'i, pues él
habitaba en la tierra de Sur. 63 Saliendo, pues, Isaac a meditar*
por el campo al caer de la tarde, alzó sus ojos y vio que venían unos
camellos. 64 También Rebeca alzó sus ojos y vio a Isaac; bajó entonces
del camello 65 y dijo al siervo: «¿Quién es este hombre que por el
campo viene a nuestro encuentro?» El siervo dijo: «Es mi señor».
Tomó entonces ella el velo y se cubrió. 66 El siervo contó a Isaac todas
las cosas que había hecho. 67 Entonces Isaac la introdujo en la tienda
de Sara, su madre; tomó a Rebeca, y ella fue su esposa. La amó, y
se consoló Isaac de la muerte de su madre.

---

aunque quizá, paralelamente a Nuzi y Asiria, la falta del padre pudiese constituir una excepción y la joven hubiese de corroborar con el suyo el consentimiento de su hermano [6].

59-61 Ante el tajante y decidido *quiero ir* de Rebeca, Labán, la madre y el resto de la familia reunida dejan partir *a su hermana* y *a su nodriza* Débora (35,8) con ella, bendiciéndola y augurándole una numerosísima y poderosa descendencia: es una fórmula de bendición-augurio que recuerda la bendición del ángel de Yahvé a Abraham (22,15-18) y en la que acaso pudiera haber un significativo juego de palabras entre *Ribqā* y *r^ebābā = decenas de millares*.

62-67 Abraham desaparece oficialmente para no volver a aparecer sino como de paso y en segundo plano, dejando definitivamente en primera línea a Isaac instalado en *Laḥay Rōʾî = al que vive que me ve*, entre Cades y Bered, en *Negeb = Sur* (16,13-14; 20,1). Mientras se acercan a Isaac *mi señor*, que ha sustituido al hasta ahora Abraham *mi señor*, Rebeca se cubre el rostro con un velo, que, según costumbre del Oriente antiguo (29,23-25) [7], no ha de quitarse hasta después del matrimonio. Por el relato detallado que le hace el siervo, se convence Isaac, como antes Labán y los suyos, de que *todo el negocio ha partido de Yahvé* y que él *no puede decir ni mal ni bien* (v.50), nada puede oponer a la decisión divina.

*59 *nodriza:* G, *sus bienes.*
*62 *del pozo:* Peš TargOnk; PtSam G, *por el desierto;* TM, *mibbôʾ Bᵉʾēr.*
*63 *meditar:* con G Vg; Peš, *a pasear;* TM, oscuro.

6 R. de Vaux, *Les patriarches...* (1949) p.29-30 y *Les Institutions...* I p.52-56; W. Kornfeld, *Mariage...* c.906-910.

7 Cruveilhier, *Le droit de la femme dans la Genèse et dans le lois assyriennes:* RB (1927) 371-373; R. de Vaux, *Les Institutions...* I p.58-60.

25 1 Aún tomó Abraham una mujer por nombre Qeturah, 2 la
cual le dio a luz a Zimran, a Yoqsan, a Medan, a Midyan, a Yisbaq
y a Suaj. 3 Yoqsan engendró a Seba y a Dedan; los hijos de Dedan

---

CAPITULO 25

En la forma actual del c.25 y a través del binomio *JP*, generalmente admitido y en ocasiones despiadadamente atomizado, pueden distinguirse las siguientes partes:

Ultimas noticias familiares sobre Abraham, su muerte y su entierro (1-11); descendencia de Ismael (12-18); concepción y nacimiento de Esaú y Jacob, hijos gemelos de Isaac y Rebeca (19-26); contrastes entre los dos hermanos y compraventa de la primogenitura de Esaú (27-34).

1-2 Con mirada retrospectiva de la historia, que al mismo tiempo completa y encuadra definitivamente la figura de Isaac [1] en el centro de la descendencia escogida, la sección 1-6 ofrece las últimas noticias de Abraham antes de su muerte. Además de Sara, esposa de derecho, tuvo el patriarca, por concesión de ésta y respondiendo al ambiente babilónico-asirio en su faceta más sana [2], una segunda esposa de ocasión en la esclava egipcia Hagar, y una tercera en la «concubina» (1 Par 1,32) *Q^{e}ṭûrā*. De ella tuvo *seis hijos*, que, por sus características más o menos árabes, parecen confirmar la relación de *Q^{e}ṭûrā* con *q^{e}ṭôra* = *incienso*, proveniente de Arabia. De los cuatro primeros, en los que suele reconocerse la terminación árabe «an», *Zimrān* y *M^{e}dān*, no han podido aún ser identificados con algún pueblo, tribu o individuo, mientras a *Yoqšān* (padre de *š^{e}bā'*: v.3) algunos lo identifican con *Yoqtān* (padre de *š^{e}bā'*: 10,25-28). En cuanto a *Midyān* (36,35; 37,28), es el *Madián*, padre de los madianitas, que en frecuente contacto con Moisés (Ex 2,15-22; 3,1; 18) y la historia de Israel (Núm 22,4.7; 25,6.14-18; 31,1-20; Jos 13,21; Jue 6-8), pasaron de las playas del golfo de Elán al Sinaí, Moab y Canaán [3]. De los otros dos hijos, *Yišbāq* han querido identificarle algunos con el asirio *Yasbuk* (región septentrional de Siria) y *šûaḥ*, nombre de la patria de Bildad (Job 2,11), con el asirio *Sûḫu* (junto al Eufrates); parece preferible suponer que se trata de regiones de la Arabia.

3-4 De entre estos seis hijos de Quetura, sólo se reseña la descendencia de *Yoqšān* y *Midyān*: del primero se hace descender a *š^{e}bā'* y *D^{e}dān* (en G se añade *Têmān*-Θαιμάν, patria de Elifaz: Job 2,11) al noroeste de Arabia (10,7), donde, sin duda, hay que colocar también los descendientes de *D^{e}dān*, los desconocidos *'Aššûrîm*

1 Cf. F. Vattioni, *Nuovi aspetti del problema dei patriarchi biblici*: August (1964) 331-57; R. de Vaux, *Les patriarches hébreux et l'histoire*: RB (1965) 5-28.
2 R. de Vaux, *Les Institutions*... I p.45-48; W. Kornfeld, *Mariage*... c.907-909.
3 F. M. Abel, *Géographie*... I p.285-287; Wright-Filson, *Wa* p.38.44-45; L. H. Grollenberg, *Bildatlas*... p.45-57.

fueron Assurim, Letusim y Leummim. 4 Los hijos de Midyan fueron
Efah, Efer, Henok, Abida y Eldaah: todos éstos, hijos de Qeturah.
5 Dio, pues, Abraham todo lo que tenía a Isaac, su hijo*, en tanto
que a los hijos de las concubinas que había tenido Abraham, dio
Abraham dones y, mientras aún vivía, los envió lejos de Isaac, su
hijo, hacia Oriente, a la tierra de Oriente.
7 Estos fueron los años de vida que vivió Abraham: ciento setenta
y cinco años. 8 Expiró, pues, Abraham y murió en buena vejez, viejo
y colmado de días,* y se fue a unir a su pueblo. 9 Le enterraron
Isaac e Ismael, sus hijos, en la caverna de Makpela, en el campo de
Efrón, hijo de Sojar, el hittita, que está de frente a Mamre, 10 el campo
que compró Abraham a los hijos de Het: allí fueron enterrados Abra-

---

(que nada tienen que ver con los asirios: véase v.18), *Leṭûšîm* y *Le'ummîm*; de *Midyān* se hace provenir a *ʿEpā*, *ʿEper*, *ḥănōk* (4,17-18; 5,18-24), *ʾAbîdāʿ* (los *Ibadidi* asir.) y *ʾEldāʿā*.

5-6 Seca nota genealógica que, como más tarde (v.12-18) la referente a Ismael, sirve exclusivamente de punto de arranque para una nueva y definitiva afirmación del complejo Abraham-Isaac como eje único de la historia de la salvación en la tierra de la promesa. En Palestina, y dueño absoluto de todos los bienes-posesiones de Abraham, queda sólo Isaac, el hijo carnal-espiritual de la promesa; para asegurar este estado de cosas fijado por Yahvé, el patriarca, antes de morir y dotándoles de *mattānōt* = *dones*, manda a los otros hijos, meramente carnales, lejos de Isaac, hacia la región de *Qedem* = *Oriente*, hacia el desierto siro-arábico.

7-11 La teoría de las fuentes, apoyada sobre todo en los datos cronológicos (v.7), abre con esta sección el documento *P* (v.7-10 u 11a; 12-19; 26b) del relato y, por el recuerdo sobre el campo de Makpela, la considera como continuación de 23,20 con la inserción de *J* en el v.11, o al menos en 11b *(Laḥay Rōʾî*, como en *J* de 16,14; 24,62). Aun a través de esta división, ciertamente ingeniosa en algunas de sus bases, se ve claro el único punto de mira del relato actual: Abraham muere, a la edad de ciento setenta y cinco años, de cara a Dios, que le ha bendecido con vida larga y rica, y, dejando en manos del hijo de la promesa el porvenir del pueblo elegido, cuya primera fase humano-divina él ha vivido de la mano de Yahvé y de la mano de Yahvé cierra ahora. Muerto Abraham, sus hijos *le sepultan* con Sara en Makpela, pero él *va a unirse a su pueblo*, a sus antepasados, en el seol. Son tres etapas esencialmente distintas (muerte, enterramiento del cuerpo en el sepulcro familiar, bajada del individuo al seol común a la gran familia humana), en un texto que ilumina el alcance de la promesa divina de un día (15,15) y de otros pasajes análogos [4]. Muerto el padre, la bendición divina pasa al hijo-here-

*5 *su hijo*: PtSam G Peš.
*8 *de días*: PtSam G Peš 6 mss TM.

4 B. Alfrink, *Šākab ʿim ʾabôtāw*: OTSt (1943) 106-118, y *Neʾesaf ʾel ʿammaw*: ib. (1948) 118ss; O. Schilling, *Der Jenseitsgedanke im AT* (Mainz 1951) p.11-14.

ham y Sara, su esposa. 11 Después de morir Abraham, bendijo Dios
a Isaac, su hijo; y habitó Isaac junto al pozo Lajai Roi.
12 Estas fueron las generaciones de Ismael, hijo de Abraham, que
Hagar, la egipcia, esclava de Sara, dio a luz a Abraham; 13 y éstos
los nombres de los hijos de Ismael, sus nombres según sus generacio-
nes: primogénito de Ismael, Nebayot; después Qedar, Adbeel, Mib-
sam, 14 Misma, Dumah, Mass, 15 Jadad, Tema, Yetur, Nafis y Qed-
mah. 16 Estos son los hijos de Ismael y estos sus nombres en sus pobla-
dos y en sus recintos: doce príncipes de sus tribus. 17 Y estos los años
de vida de Ismael: ciento treinta y siete años. Después expiró y murió,
y se fue a unir a su pueblo. 18 Habitó * de Javilah hasta Sur, que
está de frente a Egipto en dirección a Asur; se extendió de frente a
todos sus hermanos.

---

dero de las promesas en su morada de *Laḥay Rōʾî* (16,13-14; 24,62) separada (¿unir v.11 a v.6?) de sus medio hermanos, los «hijos de Oriente» (v.6; 29,1; Jue 6,3.33).

12-18 La promesa divina entra en una nueva fase a través de Isaac. Para dejarle libre el camino se reseña en pocas líneas, a partir del clásico *ʾēlleh tōlᵉdōt = ésta es la genealogía*, la descendencia de Ismael, el hijo de Abraham a quien Dios, ante la insistencia del patriarca, había prometido bendecir, convirtiéndole en padre de doce «príncipes» y de una gran nación (17,18-20). Doce hijos cuyos descendientes se asentarán en la región de *ḥăwîlā*, en Arabia (2,11; 10,29), para extenderse más tarde, con un estilo de vida más o menos nómada, hasta los confines de Egipto. Doce hijos, *nᵉśîʾim = príncipes-cabezas* de diversos ramos del árbol genealógico. De ellos el primogénito, *Nᵉbāyōt* (28,9; 36,3), y el segundo, *Qēdār*, aparecen juntos como nombre de región (Is 60,7) y son los ascendientes de los *nabataei* y sus vecinos los *cedrei* [5], en la Arabia noroccidental, con Petra como punto céntrico [6]. *ʾAdbᵉʾēl, Mibśam, Mišmāʿ* y *ḥădad* aún no han podido ser identificados; en cuanto a los restantes, *Dûmā* es el cuneif. *Adummat* y el actual *Dumat-el-Djendel*, en Arabia septentrional; *Maśśāʾ* parece ser el *Mešaʾ* de 10,30, que los textos asirios unen a *Têmāʾ* (Is 21,14; Jer 25,23), el actual oasis *Teima*, en Arabia noroccidental, según las inscripciones arameas y nabateas; *Yᵉṭûr*, la Iturea evangélica (Lc 3,1), y *Nāpîš* van unidas en una derrota por parte las tribus de Rubén y Gad (1 Par 5,19); sobre *Qēdᵉmā* véase v.6 y los *Qadmonî* de 15,19. Doce hijos que dan lugar a doce diversos *ʾummôt = grupos familiares de un origen común (ʾēm = madre* y *metrópoli)* de Ismael, y de vida en parte sedentaria, en parte nómada *(ḥāṣēr-ṭîrā = poblado-campamento:* el primero fijo, el segundo provisorio). Presentes como de paso sus hijos en la historia de la elección, Ismael *expira y muere y se va a unir a su pueblo*. Hijo de Abraham, con él baja al seol, como un día Isaac (35,28-29).

*18 *habitó:* G Vg; TM, *habitaron* (sus descendientes).

5 Cf. Plinio, *Hist. Nat.* V XI 65.

6 E. Dhorme, *Recueil...* p.271.

19 Esta es la historia de Isaac, hijo de Abraham: Abraham había
engendrado a Isaac, 20 e Isaac tenía cuarenta años cuando él se tomó
por esposa a Rebeca, hija de Betuel, el arameo de Paddan Aram,
hermana de Labán el arameo. 21 Ahora bien, pidió Isaac al Señor por
su esposa, porque era estéril, y le atendió el Señor: concibió, pues,
Rebeca, su esposa. 22 Pero como los hijos chocasen entre sí en su
interior, dijo ella: «Si así, ¿por qué vivir yo?»; y se fue a consultar al
Señor. 23 Y el Señor le dijo:

«Dos naciones hay en tu vientre
y dos pueblos partirán de tus entrañas;
un pueblo prevalecerá sobre el otro,
y el mayor servirá al menor».

24 Cuando se cumplieron los días para dar a luz, he aquí que había
mellizos en su vientre. 25 Salió el primero, rojo, todo él como un manto

---

19-23 Sólo en la historia de la elección, Isaac, si se prescinde de su papel de primera línea en la vida de su padre, pudiera aparecer en los capítulos siguientes como un personaje de segundo plano, una simple figura de enlace entre Abraham y Jacob. Insistiendo sobre el origen arameo (sobre *ʾArām* véase 10,22 y 22,21) de Rebeca y su familia, provenientes de *Paddan ʾArām = camino de Aram* (acád. *padânu = camino*) o *ḥārān = camino* (acád. *ḫaranu = camino)* en *ʾAram Nahărayim* (24,10), la supuesta fuente *P* cierra su relato con la insinuación de un resumen-alusión sobre el nacimiento (21,1-5) y matrimonio (24,10-67) de Isaac. Así *P*, dejando quizás una ligera huella en 26b, daría paso a la supuesta *J*, que en el v.21 inicia el relato de la maternidad de Rebeca. Veinte años (v.20 con 26: en el supuesto de años como los nuestros) de matrimonio sin hijos no dejaba de ser motivo de preocupación para Isaac: la esterilidad de Rebeca, como antes la de Sara (11,30; 15, 2-3; 16,1) y más tarde la de Raquel (29,31), cerraba el camino a su descendencia, y sólo una nueva intervención de Yahvé, urgida por el patriarca, pudo despejar el camino. Concibió Rebeca dos gemelos que, chocando entre sí en el seno de la madre, la hicieron prorrumpir en un *si es así, ¿por qué yo?*, con que, aun a través de su dureza y concisión (véase not. crít.), se revela la inquietante preocupación por un futuro de mal agüero. Pero a Yahvé debía el haber concebido y a Yahvé se dirige *para consultarle* con interés e insistencia, o en su intimidad o a través de un oráculo divino en algún santuario. La respuesta-oráculo divino habla, bajo la fórmula de paralelismo poético, de dos *gôyim = naciones* y de dos *leʾummîm = pueblos* que saldrán separados del vientre de Rebeca y de los cuales el «pueblo» menor, el religioso Israel, descendiente del hijo menor, dominará al «pueblo» mayor, al nómada y bárbaro Edom, descendiente del primogénito [7].

24-26 La respuesta, superando la costumbre de los primogénitos-herederos forzosos, se irá realizando por etapas: nacimiento de Jacob sujetando con la mano el talón de Esaú (v.26); compra-

7 V. Maag, *Jakob-Esau-Edom:* ThZ (1957) 418-429.

de piel: le llamaron Esaú. 26 Salió a continuación su hermano, y su
mano se agarraba al talón de Esaú: le llamaron Jacob. Tenía Isaac
sesenta años cuando ella les dio a luz.
27 Fueron creciendo los muchachos, y fue Esaú un hombre cono-
cedor de la caza, un hombre de campo; mientras fue Jacob un hom-
bre tranquilo, habitante de tiendas. 28 Isaac amaba a Esaú, porque la
caza era de su gusto; pero Rebeca amaba a Jacob. 29 Ahora bien,
guisaba Jacob un guiso y venía Esaú del campo, estando desfallecido.
30 Dijo, pues, Esaú a Jacob: «Déjame, por favor, engullir de lo rojo,*
de eso rojo,* porque estoy desfallecido». Por esto se le llamó Edom.

---

venta de la primogenitura de Esaú (v.29-34) y sustitución de Esaú por Jacob en la bendición paterna (Gén 27). Nace el primero *ʾadmônî = rojo (ʾādōm = rojo)*, cubierto todo él como con un *ʾaddéret śēʿār = manto velludo*. Alusión a un doble nombre del primogénito: por medio de *ʾadmônî* alude al secundario, *ʾEdôm* (v.30; 36,1.19), como padre de los edomitas o idumeos; por medio de *ʾadderet śēʿār* alude al principal, *ʿEśāw*, unido más tarde a *śēʿîr* (adjet. «velludo»), punto céntrico de la región edomita (14,6; 36,9) y por lo mismo identificado en parte con *ʾEdôm* (32,4; 36,8-19; Jue 5,4). El hermano pequeño nace agarrando con su mano el *talón = ʿăqēb* de Esaú. Realidad de un profundo simbolismo que le hace acreedor al nombre de *Yaʿăqōb = el que suplanta* física *(ʿăqēb)* y moralmente *(ʿāqab = suplantar engañando:* Jer 9,3; Os 12,4), como Esaú lo proclamará más tarde (27,36). Anterior a esta doble etimología popular, suele proponerse el alcance real de *Yaʿăqōb*, como forma abreviada del original nombre teóforo *Yaʿăqōb-ʾēl = Dios proteja*, partiendo del de la predilección bíblica por los nombres teóforos, del árabe antiguo *ʿāqab = proteger* y de nombres extrabíblicos como *Yaḫqub-el* entre los acád. (s.XVIII), hicsos (en escarabajos: Yʿqbʾl = nombre de persona), egipcios *(Yaʿqob-el* = lugar palestinense: s.XV) [8].

27-28 Como preparación a la segunda etapa del oráculo divino, el hagiógrafo presenta el carácter encontrado entre Esaú, cazador y de campo, y Jacob, *sencillo = tām* y casero. Cualidades naturales que revelan, o al menos anticipan, a través de una psicología diversa, un estilo de vida igualmente diverso en lo religioso-moral.

29-34 Campo de la elección, en que Dios se mueve a lo divino a través de elementos humanos: Jacob, casero, que guisa un guiso («de lentejas», v.34), y Esaú, bravío hombre de campo, que vuelve desfallecido. El diálogo es rápido y realista: ante el guiso de *color ʾādōm = rojo*, Esaú, que por ello recibirá el nombre de *ʾEdôm*, se juega, despreocupado y repentizador, el todo a una carta. Pide a su hermano le deje comer del guiso, y éste, ordenado y calculador, se lo ofrece a cambio de una venta *b^{e}kōrāt^{e}kā = de tu derecho de pri-*

*30 *de lo rojo, de eso rojo:* G; Vg, *de coctione hac rufa;* TM, *min hāʾādōm hāʾādōm.*

[8] I. Zolli, *Israele* (Udine 1936) p.63-67; R. de Vaux, *Les Patriarches...* (1946) p.323-324; Koehler-B. p.390-91; H. H. Rowley, *From Joseph to Joshua* (Londres 1950) p.36-38; N. Walker, *Israel:* VT (1954) 434; M. Noth, *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung* (1928); J. C. L. Gibson, *Observations on Some Important Ethnic Terms in the Pentateuch:* JNESt (1961) 217-238.

31 Pero Jacob dijo: «Véndeme ahora mismo tu primogenitura».
32 Esaú dijo entonces: «He aquí que yo voy a morir. ¿Para qué me
sirve la primogenitura?» 33 Jacob dijo: «Júramelo ahora mismo»;
y él se lo juró. Y vendió su primogenitura a Jacob. 34 Dio entonces
Jacob a Esaú pan y guiso de lentejas. Comió éste y bebió; después se
levantó y se fue. Así despreció Esaú su primogenitura.

26 1 Ahora bien, hubo un hambre en el país, además del hambre
primera que hubo en los días de Abraham; y se dirigió Isaac a Abime-

---

mogenitura. Cuando, exagerando sin duda su estado de desfallecimiento mortal, Esaú, inexplicablemente pronto y despectivo, se muestra dispuesto a la venta de un derecho que tantos privilegios económicos, religiosos y sociales encerraba para el primogénito (Dt 21,15-17), Jacob estrecha el cerco con su audaz y calculado *júramelo ahora mismo.* Esaú accede, y con su juramento legitima el contrato de compraventa. La reflexión final del hagiógrafo impresiona con la presencia sucesiva y descarnada de cuatro verbos, *y comió y bebió y se levantó y se fue,* como preparación al último *wayyibez = así despreció* Esaú su primogenitura. Sólo a la luz de la divina promesa-elección, inflexible en su realización a lo largo de la historia, puede explicarse un hecho que, de otro modo, queda sin explicación.

CAPITULO 26

Producto o no de minúsculas tradiciones parciales, el actual complejo literario del c.26 suele atribuirse a *J*, con excepción del doble matrimonio de Esaú (v.34-35), que se atribuye a *P*, y del ambiente de piedad legalista (v.3b-5), que se supone de una época tardía. El relato se desarrolla en torno a Isaac, y, más que describir al patriarca en un período de su vida más o menos nómada y como tipo de ese mismo género de vida, pretende sin duda presentar, dando un paso adelante, el doble aspecto de la promesa: posesión de Palestina y negación a la entrada de lo no arameo en la descendencia patriarcal [1]. En torno a este eje, Gén 26 ofrece la siguiente división:

Providencia divina sobre Isaac-Rebeca en Gerar, adonde llega el patriarca, confirmado por Yahvé en la promesa patriarcal (1-11); estancia agitada en Gerar por cuestión de los pozos (12-22); estancia feliz en Bersabee con una nueva promesa divina y un tratado de amistad con Abimelek (23-33); amargura de Isaac-Rebeca por el matrimonio mixto de Esaú (34-35).

1-6 En su movimiento migratorio Isaac llega a la Gerar de los Abimelek, pensando acaso, como otra vez su padre (12,10), seguir después hasta el Egipto de las grandes cosechas. De aquí (sin necesidad de recurrir a *E* para 2b, en supuesta contradicción con

1 G. VON RAD, *Das erste...* p.234-235.

lek, rey de los filisteos, hacia Gerar. 2 El Señor se le apareció entonces
y dijo: «No bajes a Egipto; habita en la tierra que yo te diré. 3 Perma-
nece como forastero en esta tierra; yo estaré contigo y te bendeciré;
porque a ti y a tu descendencia daré todas estas tierras y mantendré
el juramento que juré a Abraham, tu padre; 4 multiplicaré tu descen-
dencia como las estrellas del cielo y daré a tu descendencia todas estas
tierras; serán benditas en tu descendencia todas las naciones de la
tierra, 5 recompensa por haber escuchado Abraham mi voz y haber
guardado mi mandamiento, mis preceptos, mis estatutos y mis leyes».
6 Habitó, pues, Isaac en Gerar.
7 Como inquiriesen los hombres del lugar sobre su mujer, él dijo:
«Es mi hermana»; porque temía decir: «Es mi mujer», no sea (se
decía) que a causa de Rebeca, que es de buen parecer, me maten
los hombres del lugar». 8 Pero sucedió que, pasándosele allí largos
días, miró por la ventana Abimelek, rey de los filisteos, y vio que Isaac
estaba solazándose con Rebeca, su mujer. 9 Llamó entonces Abimelek
a Isaac y dijo: «Cierto, he aquí que ésta es tu mujer. ¿Por qué, pues,
has dicho: Es mi hermana?» Isaac le dijo: «Porque me dije: No sea
que vaya a morir por causa de ella». 10 Dijo Abimelek: «¿Qué es lo
que nos has hecho? Por poco se hubiese acostado uno del pueblo
con tu mujer y hubiese echado sobre nosotros una culpa». 11 Ordenó

1a y 3a) que Yahvé le manifieste su voluntad de que no baje a Egipto, sino que *habite* donde él le dirá. En concreto le ordena *instalarse*, pero *como extranjero* (*gûr*-παροίκει), y, aunque haya de prolongar su estancia, sin adquirir derecho de ciudadanía. Sucesor de Abraham como heredero de la promesa divina, Isaac, a través del divino y eficaz *estoy contigo y te bendeciré* (12,2; 15,1; 21,22), queda solemnemente constituido el depositario de la promesa-pacto-juramento de Dios a su padre. La fe-obediencia de Abraham (amplificada aquí con estilo deuteronómico: 6,2; 28,45; 30,10) ha merecido la ratificación de la promesa divina. El relato, eco de la tradición abrahamítica (12,1-3; 13,14-16; 15,5.7.18-20; 17,1-8; 22,15-18), la recoge en sus diversas facetas: entrega a Isaac y a su descendencia de toda la tierra de Canaán. Asegurado por la palabra de Yahvé, Isaac *se instala* = *yāšab*-κατῴκησεν, aunque siempre con el carácter de forastero (v.3), en Gerar.

7-11 Paralelo a 12,10-20 y 22,1-18, el relato de 26,1.7-11 pone en seguida en labios de Isaac, como respuesta a la curiosidad de la gente, el salvador y clásico (12,13; 20,2) *ʾăḥōtî hîʾ* = *es mi hermana*. Así siguieron las cosas hasta que, pasado un cierto período de tiempo, Abimelek *vio a Isaac dando a Rebeca aquellas pruebas externas de afecto propias de esposos* más que de hermanos. Abimelek exige a Isaac la explicación de su engañoso *es mi hermana*: diálogo rápido y paralelo en sus líneas generales a los diálogos Faraón-Abraham (12,18-19) y Abimelek-Abraham (20,9-13), con la preocupación de las partes por justificarse, cada una en su campo, de toda falta personal-colectiva y con el desenlace feliz, a pesar de las variantes, del delicado episodio. La amenaza de pena de muerte con que Abimelek garantiza toda clase de seguridades a Isaac y Rebeca

entonces Abimelek a todo el pueblo diciendo: «El que tocare a este
hombre y a su mujer, deberá morir».
12 Sembró luego Isaac en aquella tierra, y encontró aquel año
ciento por uno, porque el Señor le bendijo. 13 Se enriqueció así el
hombre, fue siempre creciendo y se enriqueció hasta llegar a ser rico
en extremo. 14 Tuvo un rebaño de ganado menor, un rebaño de
ganado mayor y mucha servidumbre, de modo que le envidiaron los
filisteos; 15 todos los pozos que habían excavado los siervos de su padre
en los días de Abraham, su padre, los cegaron los filisteos y los llenaron
de tierra. 16 Dijo entonces Abimelek a Isaac: «Vete de junto a nos-
otros, porque eres más poderoso que nosotros en gran manera».
17 Se marchó, pues, Isaac de allí, acampó en el torrente de Gerar
y allí habitó. 18 De nuevo Isaac excavó los pozos de agua que habían
excavado los siervos de* Abraham, su padre, y que habían cegado
los filisteos después de morir Abraham. Y los llamó con los mismos
nombres con que los había llamado su padre. 19 Excavaron después
los siervos de Isaac en el torrente, y encontraron allí un pozo de aguas
vivas. 20 Entonces entraron en disputas los pastores de Gerar con los
pastores de Isaac, diciendo: «El agua es nuestra». Llamó, pues, al
pozo con el nombre de Eseq, porque por él habían reñido. 21 Exca-

---

cierra el diálogo y deja suponer que aún no se había borrado en Gerar el recuerdo de un Abraham «con quien estaba Dios» (21,22).

12-22 En marcha la bendición divina, pronto inicia un nuevo avance: Yahvé bendice a Isaac, y su cosecha del año se centuplica como primer paso en un continuo *gādēl = crecer-enriquecerse*, hasta verse convertido en propietario de una gran fortuna en ganadería, campos y siervos. Lógica en los naturales del país («filisteos» por anticipación: 10,14; 21,32) la reacción de envidia y su consiguiente campaña de oposición. *Los pozos*, fuentes de riquezas en tierra de secano, Abraham los había abierto un día no sin dificultades (21, 22-32); cegados más tarde por los filisteos, Isaac los manda abrir de nuevo. La historia se repite, sin que esta repetición exija necesariamente glosas posteriores (v.15 y 18) que armonicen dos relatos, y Abimelek, por bien de paz y con una cierta preocupación ante la riqueza de Isaac, le ordena alejarse. Instalado *en el torrente-valle de Gerar*, probablemente el *wadi eš-šeria*, al sur de Gaza y no lejos de Gerar, Yahvé le sigue bendiciendo. Los siervos de Isaac dan con un pozo *de aguas vivas*. Será el pozo llamado de la *disputa* = *ʿēšeq*, como el que más lejos alumbren será el de la *contradicción* = *śiṭnā* (de *śāṭān = adversario)*, porque en ambos casos los pastores de Gerar reclaman su posesión. Para evitar estos choques, Isaac decide abandonar la región de Gerar y dirigirse hacia el sur: alumbramiento de un nuevo pozo que, al no ser objeto de reclamaciones, es bautizado con el nombre de *Reḥōbōt* (el posterior *Raḥeibeh*[2], unos 20 kilómetros al sur de Bersabee), nombre simbólico de la divina bendición, con que al fin *Yahvé nos ha ido dilatando* geográficamente, ampliando el territorio de nuestra propiedad (Ex 34,24;

*18 *los siervos de*: PtSam G Vg; TM, *bîmê, en los días*.

2 I. PRESS, *A Topographical historical Encyclopedia of Palestina* (Jerusalén 1955) IV p.760. 862.897.

varon entonces otro pozo, pero también por él entraron en disputas.
Le llamó con el nombre de Sitnah. 22 Partió de allí y excavó otro
pozo: no entraron en disputas por él. Le llamó con el nombre de
Rejobot, y dijo: «Que ahora el Señor nos ha ensanchado y prosperaremos en la tierra».
23 Subió de allí a Bersabee, 24 y se le apareció el Señor aquella noche
y dijo:

«Yo soy el Dios de Abraham, tu padre;
no temas, porque yo estoy contigo.
Te bendeciré y multiplicaré tu descendencia
por causa de Abraham, mi siervo».*

25 Edificó allí un altar e invocó el nombre del Señor, extendió allí
su tienda y allí los siervos de Isaac cavaron un pozo.
26 Vino hasta él Abimelek desde Gerar, y Ajuzzat, su amigo, y
Picol, jefe de su ejército. 27 Isaac les dijo: «¿Por qué habéis venido a
mí, siendo así que me odiáis y me habéis arrojado de junto a vosotros?» 28 Ellos le dijeron: «Hemos visto bien que el Señor está con-
tigo y hemos dicho: Que haya un juramento entre nosotros, entre
nosotros y entre ti; estableceremos un pacto contigo, 29 de modo que
tú no nos hagas mal, como nosotros no te hemos tocado y como no
te hemos hecho sino bien y enviado en paz; tú eres ahora bendito
del Señor». 30 Entonces les hizo un banquete, comieron y bebieron.
31 Se levantaron de mañana y se juraron uno al otro; después los des-
pidió Isaac, y ellos marcharon de junto a él en paz. 32 Sucedió que aquel
día vinieron los siervos de Isaac y le notificaron sobre el pozo que ha-

---

Dt 12,20; 19,8) y en la vida nos ha ido abriendo horizontes, librándonos de apreturas y peligros (Sal 4,2; 31,9; Prov 18,16): gracias a él, *prosperaremos* en esta tierra.

23-25 De *Reḥōbôt* se llega Isaac a Bersabee, en el límite de la tierra prometida y célebre ya histórica y religiosamente en la vida de Abraham (12,7; 13,4.18; 22,9). Allí Yahvé, como *Dios de Abraham, tu padre,* disipa primero con su clásico y omnipotente *ʾitteka ʾānōkî = yo estoy contigo* el indudable ambiente de temores en que Isaac se sentía envuelto y ratifica de nuevo su promesa de bendición y numerosa descendencia. Isaac, como un día su padre, *edifica un altar y,* pidiendo-agradeciendo, *invoca el nombre de Yahvé.*

27-33 Entrando inconscientemente en la dirección de esa línea divina de la promesa, Abimelek, en compañía de su amigo y consejero particular (1 Re 4,5; 1 Par 27,33) *ʾAḥuzzat* [3] y del jefe de su ejército *Pîkōl* (21,22.32), sorprende a Isaac en Bersabee. Abimelek propone a Isaac un mutuo *ʾālā = juramento con maldición* (24,41) para el que viole el *pacto* que quiere *estipular* con él (15,10.17-18). Isaac accede: un banquete amistoso prepara de noche el camino (31,53-54) al matinal *se juraron el uno al otro.* Apenas partidos *en paz* Abimelek y los suyos, los siervos de Isaac le comunican, con un esperanzador *hemos encontrado agua,* el éxito positivo en la excavación de un nuevo pozo. El trascendental «juramento» de la ma-

*24 *mi siervo:* G, *tu padre.*

3 M. Noth, *Israelitische...* p.38; A. Pohl: Or (1959) 213.

bían excavado, y le dijeron: «Hemos encontrado agua». 33 Le llamó
Sibeah *; por eso el nombre de la ciudad es Beer Seba hasta este día.
34 Era en tanto Esaú de edad de cuarenta años y tomó por esposa
a Jehudit, hija de Beeri, el hittita, y a Basemat, hija de Elon, el hit-
tita.* 35 Fueron ellas amargura de espíritu para Isaac y Rebeca.

27 **1 Sucedió después que Isaac se hizo viejo y sus ojos se debilita-**
ron hasta no llegar a ver. Clamó entonces a Esaú, su hijo mayor, y le

---

ñana se presta lógicamente a llamarle *šibʿā* = *juramento* o *siete* (21, 23.27-31), de donde el nombre del lugar: *Beʾēr šebaʿ* (21,31).

34-35 Breve nota sobre el matrimonio de Esaú con dos mujeres indígenas (ambas hittitas, o una jivea: véase *nota crítica*). Aun supuesto su origen de *P*, ha de leerse, como 24,1-9, a la luz esencialmente religiosa (no directamente racial) y de cara al cumplimiento del célebre oráculo divino (25,23), a cuya etapa definitiva sirve de entrada.

CAPITULO 27

El relato señala la última etapa en el oráculo de Yahvé a Rebeca: «El mayor servirá al menor» (25,23). En este recíproco dominio-servicio entran el Esaú-Edom y el Jacob-Israel con el alcance histórico colectivo del binomio israelitas-idumeos, pero a través del alcance no menos histórico personal del binomio Jacob-Esaú. Si en Gén 25 el doble binomio se iba alternando, aunque acaso con predominio del primero, en Gén 27 el punto central lo forma el segundo: encuentro definitivo Esaú-Jacob en el campo de la elección y la promesa. Episodio lleno de vida y de sentido teológico: exclusivo de *J* o, supuesta la existencia más o menos probable de dobles (p.ej., 18-23 y 24-25; 21-22 y 26-27; 33-34 y 35-38...), resultado de *J* y *E* [1] (con un final de *P*: v.46), ofrece en todo caso una innegable unidad de conjunto. Puede dividirse:

Esaú sale a cazar mandado por Isaac, viejo y ciego, que quiere bendecirle (1-4); enterada del propósito, Rebeca impone a Jacob el plan para suplantar a Esaú en la bendición paterna (5-17); Jacob logra al fin que su padre le bendiga (18-29); vano intento de Esaú para que se anule una bendición que, por el contrario, su padre ratifica (30-40); ante el odio y juramento de muerte de Esaú, Rebeca aconseja a Jacob la huida a casa de Labán (41-45); Rebeca justifica esta huida a los ojos de Isaac (46).

1-4 En marcha la descendencia de la promesa, la vida de Isaac se precipita, como falta de interés, en la narración bíblica. Su historia, en gran parte inédita, desemboca de repente en un Isaac *viejo*

*33 *Sibeah:* Tm, *siete (šibeʿāh)*; G, *juramento.*
*34 *hittita:* G Peš, *el jiveo.*

1 J. Skinner, *Genesis*... p.368-369; C. Simpson: IB p.678-680; O. Eissfeldt, *Einleitung*... p.224-226.237-239; C. Schedl, *Worte und Zahlen. Neuer Zugang zu den Genesisquellen:* ZAW 77 (1965) 259-67.

dijo: «Hijo mío». Le dijo él: «Heme aquí». 2 Dijo, pues: «He aquí
que me he hecho viejo, no sé el día de mi muerte. 3 Así que toma tus
armas, tu carcaj y tu arco, sal al campo y cázame una pieza; 4 hazme
después un plato como yo gusto y tráemelo para que yo lo coma, a
fin de que mi alma te bendiga antes de que yo muera».
5 Ahora bien, Rebeca estaba escuchando mientras Isaac hablaba
a Esaú, su hijo. Marchó, pues, Esaú hacia el campo para cazar una
pieza para su padre*. 6 Rebeca, entre tanto, habló a Jacob, su hijo,
diciendo: «He aquí que he oído a tu padre hablando a Esaú, tu her-
mano, diciendo: 7 Tráeme una pieza y hazme un plato para que lo
coma y te bendiga delante del Señor antes de mi muerte. 8 Ahora,
pues, hijo mío, escucha mi voz para lo que yo te ordeno. 9 Vete al
rebaño y tómame de allí dos buenos cabritos, para que yo haga con
ellos un plato para tu padre como gusta; 10 después tú lo llevarás a
tu padre para que coma, a fin de que te bendiga antes de que muera».
11 Pero Jacob dijo a Rebeca, su madre: «He aquí que Esaú, mi her-
mano, es un hombre velludo y yo un lampiño; 12 quizás me palpará
mi padre y seré a sus ojos como un burlón; entonces traeré sobre mí
una maldición y no una bendición. 13 Le dijo su madre: «Sea sobre
mí tu maldición, hijo mío; solamente escucha mi voz y vete, tóma-
melo».
14 Marchó, pues, él, lo tomó y trajo a su madre, e hizo su madre
un plato como gustaba su padre. 15 Tomó entonces Rebeca los ves-
tidos más preciosos de Esaú, su hijo mayor, que tenía consigo en casa,
y vistió a Jacob, su hijo menor. 16 Después, con las pieles de los cabri-
tos vistió sus manos y la parte lampiña de su cuello. 17 Puso a conti-
nuación en la mano de Jacob, su hijo, el plato y el pan que ella había
preparado.
18 Vino, pues, hacia su padre y dijo: «Padre mío». Dijo éste: «Heme
aquí. ¿Quién eres tú, hijo mío?» 19 Dijo Jacob a su padre: «Yo soy
Esaú, tu primogénito; he hecho según me dijste. Levántate, siéntate
y come de mi pieza, a fin de que me bendiga tu alma». 20 Pero dijo
Isaac a su hijo: «¿Cómo te has apresurado a encontrar, hijo mío?»
Dijo éste: «El Señor, tu Dios, me lo puso al alcance delante de mí».

---

y *casi ciego*, sólo preocupado con la bendición que antes de su muerte ha de transmitir a su descendencia a través del primogénito. Así se lo comunica a Esaú, *el cazador*, su predilecto (25,28), como primogénito, y por su estilo de *vida de campo*, más cercana a la suya que la de Jacob. En la bendición despedida-testamento [2] y profecía al mismo tiempo, el patriarca ha de volcar de *cara a Yahvé* (v.7) todos los íntimos sentimientos de su alma religiosa y conscientemente responsable de su posición clave en la historia de la elección (Gén 48-49; Dt 32-33; Jos 23; 2 Sam 23,1-7).

5-17 Oye Rebeca que el padre ha de bendecir a su hermano *delante de Yahvé*, con una bendición irrevocable que Yahvé hace suya [3], y comunica al hijo predilecto (25,28) un rápido plan: con *dos buenos cabritos* imitará un *plato de caza*. Jacob, *el imberbe*, en contraste con *el velludo* Esaú, teme ser reconocido por el padre

*5 *para su padre*: G; TM, *l^ehābî'*, *para traer*.

2 E. A. SPEISER, *I know not the day of my death*: JBLit (1955) 252-256.

3 F. ASENSIO, *Yahveh y su pueblo*... p.49-50.

21 Dijo entonces Isaac a Jacob: «Acércate, para que pueda palparte,
hijo mío, por si eres tú mi hijo Esaú o no». 22 Acercóse, pues, Jacob
hacia Isaac, su padre; éste le palpó y dijo: «La voz es la voz de Jacob,
pero las manos son las manos de Esaú». 23 Así que no le reconoció,
porque eran velludas sus manos como las manos de Esaú, su her-
mano, y le bendijo.
24 Le dijo después: «¿Eres tú mi hijo Esaú?» El dijo: «Soy». 25 En-
tonces dijo: «Tráemelo para que yo coma de la pieza de mi hijo,
a fin de que mi alma te bendiga». Se lo presentó y comió; le trajo
después vino y bebió. 26 Entonces le dijo Isaac, su padre: «Acércate
y bésame, hijo mío». 27 Se acercó y le besó. Aspiró Isaac el olor de
sus vestidos y le bendijo. Dijo:

«Mira, el olor de mi hijo
como el olor de un campo
que ha bendecido el Señor.
28 Que te dé, pues, Dios
del rocío de los cielos
y de las grosuras de la tierra,
y abundancia de trigo y de mosto.
29 Que te sirvan los pueblos
y se te prosternen las naciones.
Sé señor de tus hermanos
y se te prosternen los hijos de tu madre.
Maldito el que te maldiga
y bendito el que te bendiga».

---

y acarrearse no la bendición de Isaac, sino *su maldición*. El tajante *sea sobre mí tu maldición* sólo se explica si la tenacidad de su psicología de madre se conjuga con su absoluta certeza en la marcha incontenible de la historia de la elección, centrada por Yahvé en torno a Jacob [4].

27-29 El buen olor de los vestidos de Esaú le hace aspirar el intenso *perfume de un campo en vísperas de cosecha abundante gracias a la bendición de Yahvé*. Con su bendición augura Isaac a Jacob ese campo fértil, que no es sino la tierra de la promesa patriarcal (13,14-16; 15,18; 17,8): *que el Dios* que hace llover sobre el mundo (2,5; Job 38,26; Is 5,6; Am 4,7) *envíe* también *desde los cielos* el benéfico *rocío*, cuya abundante y periódica caída complete la obra de fertilidad iniciada por la lluvia (Dt 33,13.28; Os 14,6; Zac 8,12) en los campos de la tierra prometida. Prosperidad interna nacional simbolizada en los clásicamente básicos *grano y mosto* (Dt 7,13; 33,28; Sal 4,8), y prosperidad externa-internacional con el *servicio-respeto* por parte de los *pueblos-naciones*, con el señorío de Jacob sobre *tus hermanos*, los descendientes de Lot (ammonitas y moabitas) y *los hijos de tu madre*, los descendientes de Esaú (edomitas). Jacob, heredero de la promesa abrahamítica, inicia la atracción de *todas las naciones de la tierra* como centro de la mirada de aquellos pueblos orientales; *maldición para los que le maldigan y bendición para quienes le bendigan* (12,3), porque en él se continúa

[4] TEODORETO: MG 80,189.

30 Pero sucedió que, según había acabado Isaac de bendecir a Jacob
y apenas había salido Jacob de delante de Isaac, su padre, llegó Esaú,
su hermano, de su caza. 31 También él hizo un plato y lo llevó a su pa-
dre. Dijo a su padre: «Levántese mi padre y coma de la pieza de su
hijo, para que tu alma me bendiga». 32 Pero Isaac, su padre, le dijo:
«¿Quién eres tú?» Dijo él: «Soy tu hijo, tu primogénito, Esaú». 33 Se
estremeció Isaac con un estremecimiento grande hasta lo sumo y dijo:
«¿Quién es, pues, el que ha cazado una pieza y me la ha traído? Pues
yo he comido de todo antes que llegases y le he bendecido; así que ben-
dito será». 34 Cuando oyó Esaú las palabras de su padre, lanzó un gran
grito y amargo hasta lo sumo; después dijo a su padre: «Bendíceme
también a mí, padre mío». 35 Pero éste le dijo: «Ha venido tu hermano
con engaño y ha tomado tu bendición». 36 Dijo entonces: «Con razón
se le llamó con el nombre de Jacob, pues ya me ha suplantado dos
veces: tomó mi primogenitura y he aquí que ahora ha tomado mi ben-
dición. Después dijo: «¿Acaso no has reservado para] mí una bendi-

---

la línea de la descendencia elegida y *en ti y en tu descendencia serán benditas todas las familias de la tierra* (28,14).

30-40 La elección divina se asegura en la persona-descendencia de Jacob por la bendición irrevocable, apoyada en el repetido *en presencia de Yahvé*. La bendición de Isaac adquiere a sus ojos no una fuerza mágica, sino el sello-sanción[5], no obstante que la reconozca arrancada *con fraude* y Esaú una lo sucedido al para él funesto juego de palabras *Yaʿăqōb yaʿqᵉbēnî* = *Jacob me ha suplantado*. Esto no impide que bajo un incontrolable estado de agitación, Esaú, con lágrimas tardías, incapaces de subsanar la «ligereza-desprecio de la primogenitura» (Heb 12,16-17), insista en que su padre le bendiga a él también. Isaac accede, pero después de haber ratificado la bendición de Jacob en lo que tenía de internacional y externo-internacional, y con una fórmula que tiene más de maldición que de bendición: en tierra estéril y sin el providencial rocío del cielo, Esaú-Edom vivirá de la violencia y del pillaje, bajo el yugo de Jacob-Israel. Visión de oscuridad en la vida de Esaú y en la historia de Edom, sobre ella se proyecta un rayo de luz: un día Esaú-Edom romperá el yugo de la servidumbre de Jacob-Israel (2 Re 8,20), que de tanto tiempo (2 Sam 8,14) oprimía su cuello. El divino «el mayor servirá al menor» ha ido quemando etapas difíciles hasta alcanzar la meta por un camino ya muy discutido desde la época de los Padres. Frente a la posición antigua que, de cara a una intervención providencial del Dios de la promesa, se inclinaba a justificar la conducta de Jacob[6], la posición moderna tiende comúnmente, o al menos se resigna, a condenarla con más o menos acritud[7]. Si, considerada objetivamente y con enfoque exclusivamente humano, la justificación parece imposible, considerada en el complejo oráculo-conducta progresiva y matrimonios de Esaú, acaso no lo sea tanto. Insistir en el dolo-suplanta-

[5] H. Junker, *Genesis*... p.96.
[6] B. Perera, *In Genesim*... IV p.97-118.
[7] G. von Rad, *Das erste*... p.243-244.

ción?» 37 Isaac respondió y dijo a Esaú: «He aquí que yo te le he puesto
como señor, le he dado a todos sus hermanos por siervos y le he ase-
gurado grano y mosto; ¿qué te puedo, pues, hacer, hijo mío?» 38 Pero
Esaú dijo a su padre: «¿Acaso tienes una sola bendición, padre mío?
Bendíceme también a mí, padre mío». Y alzó Esaú su voz y rompió a
llorar. 39 Respondió Isaac, su padre, y le dijo:

«He aquí que lejos de las grosuras de la tierra
será tu morada
y del rocío de los cielos de lo alto;
40 gracias a tu espada vivirás
y a tu hermano servirás;
pero sucederá que, cuando lo intentares,
arrojarás su yugo de tu cuello».

41 Esaú odió a Jacob por la bendición con que le había bendecido
su padre. Dijo Esaú en su corazón: «Se acercan los días del duelo de
mi padre; entonces mataré a Jacob, mi hermano». 42 Pero le fueron
referidas a Rebeca las palabras de Esaú, su hijo mayor, y envió a
llamar a Jacob, su hijo menor. Le dijo: «He aquí que Esaú, tu her-
mano, piensa vengarse de ti matándote. 43 Ahora, pues, hijo mío,
escucha mi voz: levántate y huye a Labán, mi hermano, a Jaran,
44 y habitarás con él algunos días hasta que se aparte el furor de tu
hermano, 45 hasta que se calme la ira de tu hermano hacia ti y olvide
lo que le has hecho. Yo enviaré entonces y te tomaré de allí. ¿Por qué
habría de quedar privada de hijos, de vosotros dos en un solo día?»

---

ción de Jacob (v.12.35.36) o en su vida trabajosa de años, para arrancar del hagiógrafo una condenación de su conducta [8], quizás sea forzar demasiado los textos. Por otra parte, Jacob, el heredero de las bendiciones (Ecli 44,23), entra a formar, a los ojos complacidos de Yahvé, en aquel espléndido trinomio Abraham-Isaac-Jacob, que pasará por la historia de Israel y entrará en el N. T. como transmisor de la divina revelación y del nombre de Yahvé, «Dios de Abraham, Isaac y Jacob» [9]. Las páginas de la Biblia han desconocido (es arriesgado aducir textos como Is 43,27; Jer 9,3; Os 12,4) la mentira-pecado de Jacob en una conducta humanamente inexplicable, pero a través de la cual Dios seguía trazando la línea de la elección. El hagiógrafo la veía, Rebeca buscaba conscientemente su cumplimiento por medio del hijo «menor a quien servirá el mayor», y Jacob, más o menos consciente de lo que hacía, dejaba todo en manos de su madre, de cuya bondad no podía dudar.

41-45 Esaú, decidido a dar muerte a su hermano, sólo espera el día ya inminente del duelo-muerte = *ʾēbel* (50,10-11) de su padre, sin duda para no ser maldecido por él. De nuevo, con su firmeza y habilidad de siempre, interviene Rebeca, que, temerosa de perder de un golpe los dos hijos con un fratricidio y la consiguiente venganza de sangre (4,14-15.23; 9,5-6; 2 Sam 14,7), ordena a Jacob la huida a la casa de Labán en Jarán (11,31; 12,5) o Paddan-Aram (25,20; 28,2-7).

[8] A. Clamer, *Genèse*... p.361; H. Junker, *Genesis*... p.96-97.
[9] F. Asensio, *Yahveh y su pueblo*... p.47-64.77-87.

46 Dijo Rebeca a Isaac: «Estoy hastiada de mi vida por causa de las hijas de Het. Si Jacob tomase esposa de entre las hijas de Het, de entre las hijas de la tierra, ¿a qué la vida para mí?»

28 1 Llamó Isaac a Jacob y le bendijo; después le ordenó y le dijo:
«No tomarás mujer de entre las hijas de Canaán. 2 Levántate, ve a

---

46 Rebeca, hábil hasta en los últimos detalles, prepara la huida de Jacob. A Isaac, no menos que a ella, había disgustado el matrimonio de Esaú con mujeres hittitas, causa desde el principio de amarguras familiares (26,34-35): había que evitar que el caso se repitiese y, para ello, se imponía la marcha de Jacob a la tierra de origen de los patriarcas. Rebeca pone el plano inclinado para que Isaac dé a su hijo la orden de partir hacia Paddan-Aram. Así se da entrada al relato de Gén 28 con un verso que, acaso demasiado categóricamente, se separa radicalmente del resto del relato (1-45) para (como procedente de *P)* unirlo por una parte con el anterior 26,34-35 *(P)* y por otra con el inmediato siguiente 28,1-9 *(P)*. Quizás pueda dudarse de la necesidad de tanto desplazamiento.

CAPITULO 28

Con el viaje a la tierra de sus mayores (24,1-10) entra Jacob pública y oficialmente en la línea de la promesa alcanzada anteriormente con la bendición de su padre. Según la teoría de las fuentes, la primera sección del relato (1-9) pertenecería a *P*, y así continuaría a través de 27,46 la narración de 26,34-35; en cuanto al resto del capítulo (10-22), se trataría de un entrecruce, más o menos definible, entre *E* (10-12.17-18.20-22) y *J* (13-16.19) como continuación (retorna a Jarán en vez de Paddan-Aram) del relato interrumpido en 27,45. En todo caso, dentro de estos dos bloques generales se pueden distinguir los siguientes elementos:

Con la bendición del padre, Jacob parte en busca de esposa hacia Paddan-Aram (1-5); entretanto, Esaú, sabedor de la antipatía de su padre por las hijas de Canaán, toma por esposa una hija de Ismael (6-9); haciendo alto en su viaje a Jarán, Jacob en un sueño recibe por parte de Yahvé la ratificación de la promesa divina a Abraham e Isaac (10-15); agradecido y lleno de temor-reverencia, levanta una estela sagrada como monumento conmemorativo en aquel lugar, que llama Betel (16-19); al fin promete con voto levantar allí un santuario..., si Yahvé le protege y le hace volver en paz a la casa de su padre (20-22).

1-5 Llama Isaac a Jacob y, como a heredero de la promesa, le prohíbe toda clase de matrimonio con las *hijas de Canaán*. El hijo en persona, como un día Eliezer representando al padre, ha de partir para *Paddan-Aram* (25,20) o *Jarán* (v.10 y 27,43: véase 24,10) y dirigirse a casa del abuelo Betuel, para allí tomar por

Paddan Aram a casa de Betuel, padre de tu madre, y tómate de allí
una mujer de entre las hijas de Labán, hermano de tu madre. 3 Que
te bendiga El Saddai, que te haga fecundo y te multiplique, para que
te conviertas en una comunidad de pueblos; 4 y que te conceda la
bendición de Abraham a ti y a tu descendencia contigo, para que
poseas la tierra de tus peregrinaciones que Dios dio a Abraham».
5 Así envió Isaac a Jacob, y éste se fue a Paddan Aram, hacia Labán,
hijo de Betuel el arameo, hermano de Rebeca, madre de Jacob y
Esaú.

6 Vio Esaú que había bendecido Isaac a Jacob y le había enviado
a Paddan Aram para que se tomase de allí mujer; que al bendecirle
le había ordenado diciendo: «No tomes mujer de entre las hijas de
Canaán»; 7 y que Jacob había escuchado a su padre y a su madre
y había marchado hacia Paddan Aram. 8 Vio así Esaú que las hijas
de Canaán eran desagradables a los ojos de Isaac, su padre, 9 y marchó
Esaú hacia Ismael; y se tomó por mujer a Majalat, hija de Ismael,
hijo de Abraham, hermana de Nebayot.

10 Salió Jacob de Bersabee y se dirigió hacia Jaran. 11 Llegó a un
lugar y allí pasó la noche, porque el sol se había puesto. Tomó una de
las piedras del lugar, se la puso de cabecera y se acostó en aquel lugar.

---

esposa a alguna de las hijas de Labán, hermano de su madre (22, 22-23; 24). Constituido heredero de la promesa por la irrevocable bendición-testamento del padre (27,28-29), Jacob, antes de ponerse en viaje y como nuevo depositario en la cadena de los patriarcas, recibe de labios de Isaac la promesa divina que le introduce a él y a sus descendientes en la línea de la elección y del pacto con Yahvé. Una bendición, augurio-profecía, en nombre del Dios de los patriarcas, del *ʾEl Sadday = Dios Omnipotente* (17,1.8), sobre el trazado clásico de la bendición abrahamítica (12,2-3.7; 15,5.18; 17,2-8): con ella se concreta la promesa-pacto, con su doble aspecto de «numerosa descendencia-posesión de la tierra» de las bendiciones divinas de Adán a Noé (1,26-28; 9,1-7), en el nuevo complejo de «multitud de pueblos-posesión de la tierra prometida», que hasta ahora sólo ha sido para los patriarcas *tierra de tus peregrinaciones*, de tu vivir como forastero (17,8).

6-9 Esaú cae en la cuenta del disgusto con que Isaac veía su matrimonio con las hittitas, hijas de Canaán, y busca subsanar su error en lo posible: se dirige a los ismaelitas, descendientes de Abraham-Hagar (16,11-16), y toma por esposa una hija de Ismael por nombre, poco seguro, *Maḥălat (Bāśᵉmat* de la Peš, conforme a 36,3.4.10.13.17; donde, por el contrario, el PtSam lee *Maḥălat)*, hermana del primogénito y padre de los *nabateos = Nᵉbāyôt* (25,13).

10-15 Al fin, la noticia escueta de la salida de Jacob: con *Bersabee*, residencia del padre (26,23.33), como punto de partida, y *Jarán*, no *Paddan-Aram* (v.2), como meta del viaje, hace pensar en una primera unión (acaso urgida con poca atención a la psicología y al humanismo literario) de 10-20 con 27,45. Al final de la jornada, Jacob decide pasar la noche *en un lugar* que, sagrado algún tiempo por el altar edificado por Abraham (12,8), lo será definitivamente

12 Tuvo un sueño, y he aquí que una escala se apoyaba en la tierra
mientras su punta tocaba el cielo; y he aquí que los ángeles de Dios
subían y bajaban por ella. 13 Y he aquí que el Señor se estaba en pie
junto a ella y decía: «Yo soy el Señor, Dios de Abraham, tu padre,
y Dios de Isaac; la tierra sobre la cual tu estás acostado te la daré a
ti y a tu descendencia. 14 Será tu descendencia como el polvo de la
tierra, y tú te extenderás al occidente y al oriente, al norte y al sur;
en ti y en tu descendencia serán benditas todas las familias de la tierra.
15 Y he aquí que yo estoy contigo y te guardaré dondequiera tú anduvieres y te haré volver a esta tierra; pues no te abandonaré hasta que
haya realizado lo que te he dicho».
16 Se despertó Jacob de su sueño y dijo: «Cierto que el Señor está

---

a partir de la visión de esta noche (v.16-22; 35,6-15). Dormido con la cabeza sobre una *piedra por cabecera*, Jacob ve en sueños una *escala = sul-lām (hapax: ¿de sll-amontonar?)* que, apoyando su base en la tierra, llegaba, en sucesivas hileras ascendentes de piedra [1], a tocar el cielo con su parte superior. La escasez de elementos en el texto bíblico aconseja prudencia ante el hipotético contacto de este *hapax* bíblico con los *Ziggurats* o templos-torres (11,1-9): éstos, en Babilonia y en el Oriente antiguo en general, suponían en la parte superior una morada de los dioses, intermedia entre la del cielo y la de la tierra, a la que, como símbolo de unión entre la tierra y el cielo, conducía una larga rampa o escalera [2]. El contexto supone a Dios en su morada-trono del cielo rodeado de sus ángeles-mensajeros (1 Re 22,19; Job 1,6; Sal 29; 89,6-9), siempre dispuestos a bajar hasta los hombres como testigos-intermediarios de la providencia universal de Dios sobre el mundo [3]. De este modo, la *escala* de Jacob sirve de lazo de unión entre la tierra y el cielo: los ángeles-mensajeros divinos suben y bajan por ella, mientras *por encima de ella* Yahvé *aparece en pie* (suponer obligada, en contra de las Versiones y la posibilidad de la misma expresión hebrea, la traducción *estaba en pie junto a él* es facilitar demasiado la introducción de *J* como desconocedora de la escala y el sueño de *E)* y habla a Jacob. Intervención de Yahvé, el Dios de los patriarcas, que, ampliando su fórmula protectora de «Dios de Abraham» (24, 12.27.42.48; 26,23) en la de *Dios de Abraham y de Isaac*, salta de patriarca a patriarca con toda la eficacia del divino *ʾānōkî ʿimmāk= yo estoy contigo* (26,3) como garantía de su fidelidad a la promesa: descendencia innumerable como el polvo (13,16), posesión de toda la tierra prometida (13,14-17; 15,5-7; 18-20) y universalismo de la bendición (12,3; 18,18; 22,18; 26,4).

16-19 Despierta Jacob impresionado por la visión de Yahvé, cuya presencia siente, con todo el peso de su temor-reverencia («temió con gran temor», según la Peš). Esto le hace ver en aquel lugar consagrado por la aparición divina *un lugar terrible y que impone*

1 Cf. Koehler-B. p.659-660.
2 A. Parrot, *Ziggurats*... p.217; A. Erdmans, *La Religion des Egyptiens*... p.256.332; G. von Rad, *Das erste*... p.247-248; H. Junker, *Genesis*... p.98.
3 B. Perera, *In Genesim*... IV p.157-173.

en este lugar, y yo no lo sabía». 17 Temió entonces y dijo: «¡Qué te-
rrible es este lugar! No es otra cosa sino la casa de Dios y la puerta
del cielo». 18 Se levantó, pues, Jacob de mañana, tomó la piedra que
se había puesto de cabecera, la puso como estela y derramó aceite
sobre su punta. 19 Llamó entonces el nombre de aquel lugar Betel,
pero al principio el nombre de la ciudad era Luz.
20 Hizo después Jacob un voto, diciendo: «Si estuviere Dios con-
migo y me guardare en este viaje que yo estoy para hacer, si me
diere pan para comer y vestido para vestir, 21 si yo retornare en paz
a casa de mi padre, de modo que el Señor sea mi Dios, 22 esta piedra

---

respeto (la Peš añade el significativo *hayyôm* = *hoy*) : es la *Casa de Dios* = *bêt ʾElōhîm*, a través de la especialísima actuación de la providencia del Dios que habita en el cielo, y la *Puerta del cielo* = *šaʿar haššāmāyim*, a través de la escala que allí ha unido el cielo con la tierra. Interpretando su sueño-visión a la luz de este enfoque providencial, acercamiento entre Dios y los hombres, Jacob toma por la mañana su piedra-cabecera, la clava en el suelo y erige con ella una *estela* = *maṣṣēbā*. Monumento conmemorativo (31,45; Jos 4,4-24; 24,26-27) y testimonio de la santidad de aquel lugar, Jacob unge y consagra la estela derramando aceite (31,13; 35,14) sobre su extremo superior: por su parte ha contribuido a que aquel lugar (antes *Lûz*) pueda seguirse llamando desde entonces *Bêt'ēl* = *Casa de Dios* (véase 12,8). Símbolo de la presencia divina en un momento decisivo, la *estela*, consagrada a Yahvé por la libación (no sacrificio) de aceite, recuerda y perpetúa aquel hecho pasado: nada de simbolismo e imagen de la divinidad misma, como, muchas veces bajo la forma de falo, se desarrolló en el culto pagano y se insinuó en ocasiones en el culto falseado de Israel (Os 3,4; 10,1; Miq 5,12) [4].

20-22 Sintiéndose cerca de un Dios que le ha confortado con su *yo estoy contigo* y cuya presencia simbólica él ha querido perpetuar por medio de la estela, Jacob *hace un voto*. Sólo una condición: que Yahvé cumpla la promesa (v.15) de asistencia total en este viaje de ida y vuelta y lo corone con el espléndido y definitivo *que Yahvé sea mi Dios*, el Dios del alentador y eficaz «yo estoy contigo». En este caso, la estela que, símbolo de la presencia divina, acaba de erigir en privado y como de paso, *será Casa de Dios* = *Bêt ʾElōhîm* y a Dios ofrecerá los diezmos de cuanto posea (14,20). Voto de convertir la actual *maṣṣēbā* en *Bêt ʾElōhîm Casa de Dios*, en un *Bêtʾēl* = *santuario* más público y como de asiento. Así lo hará Jacob a su regreso feliz a la *tierra de su padre* (35,1-7) [5]. Un santuario-altar sin templo, pero cuyo recuerdo aprovechará Jeroboam I en sentido político para instalar en *Bêtʾēl*, y en oposición al templo de Jerusalén, un centro religioso (1 Re 12,26-29), causa de un profundo cisma religioso a lo largo de siglos (2 Re 17,28; 23,15). De este

[4] S. CAVALETTI, *Il sogno profetico di Giaccobe e i nomi divini:* Ant (1958) 443-447; J. DELORME, *A propos du songe de Jacob:* MémAG p.47-54.

[5] H. DONNER, *Zu Gen 28,22:* ZAW (1962) 68-70; F. M. CROSS, *Yahweh and the God of the Patriarchs:* HTR (1962) 225-260; K. T. ANDERSON, *Der Gott meines Vaters:* StTh (1963) 170-188; O. EISSFELDT, *Jahwe, der Gott der Väter:* ThLitZ (1963) 481-490.

que he puesto como estela será casa de Dios; y de todo lo que me concedieres te ofreceré gustoso el diezmo».

29 [1] Jacob se puso en camino y marchó hacia la tierra de los hijos de
Oriente. [2] Vio que había un pozo en el campo y tres rebaños de ganado menor acurrucados junto a él, porque de este pozo se abrevaban los
rebaños; pero había una gran piedra* sobre la boca del pozo. [3] Allí
se reunían todos los pastores*, rodaban la piedra de encima de la boca del pozo y abrevaban el ganado menor; después reponían la piedra en su sitio sobre la boca del pozo. [4] Les dijo Jacob: «Hermanos
míos, ¿de dónde sois?» Ellos dijeron: «De Jaran somos». [5] Entonces
les dijo: «¿Conocéis acaso a Labán, hijo de Najor?» Le dijeron: «Le
conocemos». [6] Les dijo: «¿Está bien?» Dijeron: «Está bien; y he aquí
Raquel, su hija, que viene con el ganado menor». [7] Les dijo: «He
aquí que aún queda mucho día; no es hora de reunirse el ganado.

---

modo, el antiguo y sencillo *Bêt'ēl* de Jacob, de alcance plenamente ortodoxo, se convertirá más tarde en el *Bêt'ēl* heterodoxo del reino del norte con sus diversas instalaciones de auténtico templo.

CAPITULO 29

Hay en el relato tres bloques generales: el viaje de Jacob (1-14), su doble matrimonio (15-30) y el nacimiento de cuatro hijos de Lía (31-36). A través de ellos se revela puesto en marcha el comienzo de una de las facetas de la promesa divina en Betel (28,14). La división mecánica de algunos [1] según la teoría de las fuentes (2-14 *J*; 1.15-23.25-28.30 *E*; 24.29 *P*; 31-36 *E*) resulta, sin duda, demasiado rígida, y prefieren hablar otros [2] de un relato esencialmente tomado de *J* con algunos elementos de otras tradiciones. Aun en el primer caso, el compilador *JE* habría dado unidad a los bloques distintos:

Encuentro de Jacob con Raquel y Labán (1-14); contrato de trabajo entre Labán y Jacob (15-20); matrimonio sucesivo de Jacob con Lía y Raquel (21-30); fecundidad de Lía frente a Raquel estéril (31-36).

1-8 Con la expresión gráfica y hápax *alzó sus pies* = se puso en camino, el hagiógrafo señala la salida de Jacob hacia la tierra *de los hijos de Oriente*. Expresión genérica que, si puede abarcar según el contexto de cada caso (Jue 6,3.33; Is 11,14; Jer 49,28) a los árabes del sur o a los arameos del norte, equivale en el nuestro al concreto Jarán o Paddan-Aram de otras ocasiones (24; 28). En ella, quizás señalando el contraste entre la descendencia patriarcal y los otros pueblos (25,6), se resumen etapas de todo el viaje de Jacob. Junto a un pozo-abrevadero común de los rebaños de la comarca, distinto

*2 *una gran piedra:* con PtSam Aq; TM, *y la piedra.*
*3 *los pastores:* PtSam Peš (G v.8); TM, *los rebaños.*

1 C. A. Simpson: IB p.696-702; A. Clamer, *Genèse*... p.368-373.
2 G. von Rad, *Das erste*... p.250-255; Dhorme, p.92.

Abrevad el ganado menor y marchad a apacentar». 8 Ellos dijeron:
«No podemos hasta que se hayan reunido todos los pastores y hayan
rodado la piedra de encima de la boca del pozo, para que abrevemos
el ganado menor».
9 Aún estaba él hablando con ellos, cuando llegó Raquel con el
ganado menor que tenía su padre, porque ella pastoreaba. 10 Una
vez que vio Jacob a Raquel, hija de Labán, hermano de su madre,
y el ganado menor de Labán, hermano de su madre, se acercó Jacob,
volvió la piedra de encima de la boca del pozo y abrevó el ganado
menor de Labán, hermano de su madre. 11 Después besó Jacob a
Raquel, levantó su voz y lloró. 12 Anunció Jacob a Raquel que él
era hermano de su padre y que era hijo de Rebeca. Ella corrió y
dio la noticia a su padre. 13 En cuanto oyó Labán la nueva de Jacob,
hijo de su hermana, corrió a su encuentro, le abrazó, le besó y le
llevó a su casa. El le contó todas estas cosas. 14 Y Labán le dijo: «Cierto,
eres hueso mío y carne mía». Jacob habitó con él un mes, día tras día.
15 Dijo Labán a Jacob: «¿Acaso porque eres mi hermano me vas
a servir de balde? Indícame cuál ha de ser tu salario». 16 Ahora bien,
tenía Labán dos hijas: el nombre de la mayor, Lía, y el nombre de
la menor, Raquel. 17 Y los ojos de Lía eran tiernos, mientras Raquel

---

del pozo donde junto a la ciudad encontró Eliezer a Rebeca (24, 11-21), encuentra Jacob unos pastores y se informa sobre Labán, el hijo-nieto de Najor (22,20-23; 24,15), y sobre su hija Raquel, que llega en aquel momento con el rebaño de su padre.

9-14 Jacob rueda solo la piedra que cubre la abertura del pozo y abreva el rebaño de Labán, *hermano de su madre.* Raquel es su prima y la abraza emocionado: seguro de la buena acogida, se presenta a ella como *hermano-sobrino de Labán* e hijo de Rebeca. No se engaña Jacob: Labán sale corriendo a su encuentro y con las muestras de cariño que se merece quien es *mis huesos y mi carne,* pariente cercano (2,23), le recibe en su casa como huésped de familia [3].

15-20 Tras un mes de convidado de familia, durante el cual Jacob ayudaba como *un hermano-miembro* más de la casa, sin contrato ni paga, Labán le llama y le propone un ajuste de trabajo. El panorama de las relaciones externas cambia. Sin embargo, no hay que exagerar el contraste: el panorama de fondo familiar sigue siendo el mismo, y, aun contando con los roces y dificultades familiares que a lo largo de un mes de vida común han hecho surgir junto al Labán tío el Labán amo, es exagerado hablar de una actual expulsión de la familia (v.15) frente a la anterior admisión en ella (v.14). Podría decirse, por el contrario, que se pretende preparar la admisión definitiva y más íntima de Jacob por medio del matrimonio con las hijas: *Lēʾā* = *Lía* (acád. *littu* = *vaca* y árab. *laʾat* = *antílope)* la mayor, de ojos *rakkôt* = *débiles* (G ἀσθενεῖς: dura, pero expresivamente, San Jerónimo *legañosos*), o, con matiz más suave, *dulces-tiernos-apagados* (Aq y Sím ἁπαλοί = *delicados)*, y *Rāḥēl* = *Ra-*

[3] D. Daube y R. Yaron, *Jacob's Reception by Laban:* JSemSt (1956) 60-62.

era de bella estampa y de bella vista. 18 Ahora bien, amaba Jacob a
Raquel, y dijo: «Te serviré siete años por Raquel, tu hija menor».
19 Dijo Labán: «Mejor dártela a ti que dársela a otro hombre: queda
conmigo». 20 Sirvió, pues, Jacob por Raquel siete años, pero fueron
a sus ojos como unos días por lo que él la amaba.
21 Dijo entonces Jacob a Labán: «Dame mi mujer, porque se han
cumplido mis días, de modo que pueda llegarme a ella». 22 Labán,
pues, reunió todas las personas del lugar e hizo un banquete. 23 Lle-
gada la tarde, tomó a Lía, su hija, y la trajo a Jacob, que se llegó a
ella. 24 Labán dio también a Lía, su hija, por esclava su propia esclava
Zilpah. 25 Pero a la mañana, he aquí que ella era Lía; y Jacob*
dijo a Labán: «¿Qué es lo que me has hecho? ¿Acaso no he estado
de servicio a tu lado por Raquel? ¿Por qué, pues, me has engañado?»
26 Labán dijo: «No se hace así en nuestros lugares: dar la pequeña
antes de la primogénita. 27 Acaba, pues, la semana de ésta, y te dare-
mos también aquélla por el servicio que aún harás a mi lado durante
otros siete años».
28 Jacob hizo así y acabó la semana de ésta; entonces Labán le
dio a Raquel, su hija, por mujer. 29 Le dio también Labán* a Ra-

---

quel (heb. *rāḥēl* = *oveja madre:* 31,38; véase también árab. *raḥil)* [4] la pequeña, *de talle airoso y bellas facciones.* Era natural que Jacob, sintiendo manifiesta simpatía por la segunda, la propusiese como salario de su servicio-trabajo durante siete años: esto equivaldría al *precio* = *mōhar* (34,12; Ex 22,15) ofrecido al padre para obtener la hija.

21-30 Atento al cumplimiento providencialista de la línea de la promesa divina, el hagiógrafo da por pasados los siete años de *servicio* = *mōhar* y entra sin rodeos en el asunto del matrimonio de Jacob. Labán, disimulando planes, parece acceder a las justas exigencias de quien, cumplidas las condiciones, pide *mi mujer,* para poder *entrar hasta ella* con todos los derechos del esposo sobre la esposa (6,4; 16,2). Labán accede a todo y organiza el banquete de bodas. Llegada la noche, cambia a Raquel por Lía y la introduce, sin duda velado el rostro de la hija (24,65). Consumado el engaño, a través del cual la Providencia divina obra en favor de la prometida descendencia patriarcal (v.31-35), y, sin que aparezca indicio de un supuesto castigo divino (así 42,21-22) por el engaño de Rebeca-Jacob, la víctima se da cuenta a la mañana, ya al margen de las alegrías del banquete, y reacciona. Labán apela a la costumbre de no dar en matrimonio la hija menor antes que la mayor y aconseja al yerno rematar alegremente la semana de festejos (Jue 14,12; Tob 14,21): entonces le entregará también a Raquel, pero a condición de otros siete años de servicio. Accede Jacob. Las dos hermanas-esposas (tales matrimonios por cuestiones de celosa rivalidad serán prohibidos más tarde: Lev 18,18) preferirán un día seguir al esposo y ambas abandonarán al padre. Con ellas, símbolos para muchos Pa-

*25 *y Jacob:* se añade con G.
*29 *Labán:* se añade con G.

[4] Koehler-B., p.885.

quel, su hija, por esclava su propia esclava Bilhah. 30 El entonces se
llegó también a Raquel y amó asimismo a Raquel más que a Lía;
aún estuvo en servicio a su lado otros siete años.
31 Vio el Señor que Lía era tenida en menos y abrió su seno, mien-
tras Raquel permanecía estéril. 32 Así concibió Lía y dio a luz un hijo.
Le llamó con el nombre de Rubén, pues dijo: «Porque el Señor ha
visto mi aflicción, cierto que ahora me amará mi marido». 33 Concibió
de nuevo y dio a luz un hijo, y dijo: «Cierto que el Señor ha oído que
yo era tenida en menos, y me ha dado también éste». Así le llamó
con el nombre de Simeón. 34 Concibió de nuevo y dio a luz un hijo,
y dijo: «Ahora esta vez se adherirá a mí mi marido, pues le he dado
a luz tres hijos». Por esto se le llamó con el nombre de Leví. 35 Conci-
bió de nuevo y dio a luz un hijo, y dijo: «Esta vez alabaré al Señor».
Por esto le llamó con el nombre de Judá. Entonces cesó de dar a luz.

---

dres de la sinagoga (Lía) y de la Iglesia (Raquel)[5], irán también sus dos esclavas, *Zilpā* y *Bilhā*, entregadas por Labán a Lía y Raquel, respectivamente, el día de la boda (v.24 y 29: *P?)*.

31-36 Una vez más árbitro decisivo de la historia, Dios interviene en favor de Lía, cambiando de este modo el punto de mira de Jacob. Menos amada que Raquel (v.30), o, con el término técnico de estos casos (Dt 21,15-17), *śᵉnû'ā = tenida en menos hasta resultar odiosa*, Lía atrae sobre sí las miradas de Yahvé, que abre su seno materno, como más tarde abrirá el de Raquel (30,22), y *Lía da a luz su primer hijo*, a quien llama *Rᵉ'ûbēn = mirad un hijo*. Al sentido de admiración-alegría de esta etimología, aunque popular, más obvia, el hagiógrafo ha preferido la interpretación asonántica del nombre, en consonancia con el significativo *'āhab-śānē'* (amó-odió), que domina toda la sección: *Rᵉ'ûbēn, porque Yahvé rā'ā bᵉ'onyî = ha visto mi aflicción* al sentirme menos amada y tenida en menos que Raquel; ahora, en cambio, gracias a la bondad de Yahvé, *mi marido yeʼĕhābanî = me amará*. Segundo hijo, ante el cual descubre la generosidad de Yahvé: él se lo ha dado, *porque šāma' kî śᵉnû'ā 'ānōkî = oyó que yo era tenida en menos*, y, como testimonio de este divino *šāma' Yahweh = oyó Yahvé* pone al hijo el nombre *šim'ôn = Dios ha oído*. Al tercer hijo pone por nombre *Lēwî*, pensando siempre en el cambio de dirección del trascendente *'āhab = śānē'*: en adelante no sólo la amará su marido, sino que *yil-lāweh 'ēlay = se adherirá a mí* (Nif. *lwh)* inseparablemente. Por fin un cuarto hijo, que la hace desahogar su corazón agradecido a Yahvé: *ahora, más que nunca, 'ôdeh 'et Yahweh = alabaré a Yahvé*, personalmente y en mi hijo, a quien por eso llama *Yᵉhûdā*. Abierto el camino a la prometida descendencia patriarcal, Lía, la «tenida en menos» antes de la intervención de Yahvé, lo abre con su cuarto hijo a la rama davídica[6].

[5] R. DE VAUX, *Genèse*... p.135; B. PERERA, *In Genesim*... p.212-213.
[6] Siguiendo su enfoque antihistórico, iniciado con Abraham, S. MOWINCKEL, *Rahelstämme*... p.129-150, considera a los doce hijos de Jacob como héroes epónimos fingidos y no como auténticos individuos históricos. Ya se vio antes que es un enfoque científicamente demasiado crudo y hoy superado; S. LEHMING, *Zur Erzählung von der Geburt der Jacobsöhne* (nueva explicación del origen de los relatos de Gén 29,31-30,24): VT (1963) 74-81.

30 1 Vio Raquel que ella no había dado hijos a Jacob y se sintió Raquel
celosa de su hermana. Dijo, pues, a Jacob: «Dame hijos, porque si no,
yo muero». 2 Se encendió la cólera de Jacob contra Raquel y dijo:
«¿Estoy yo en lugar de Dios, que te ha negado el fruto del vientre?»
3 Ella dijo: «He aquí mi sierva Bilhah; llégate a ella para que dé a
luz sobre mis rodillas, y yo también tenga hijos por medio de ella».
4 Le dio, pues, a Bilhah, su sierva, por mujer, y Jacob se llegó a ella.
5 Concibió Bilhah y dio a luz a Jacob un hijo. 6 Raquel dijo: «Dios
me ha hecho justicia; ha escuchado también mi voz y me ha dado
un hijo». Por eso le llamó con el nombre de Dan. 7 Concibió de nuevo
y dio a luz Bilhah, la sierva de Raquel, un segundo hijo a Jacob. 8 Dijo

---

CAPITULO 30

El relato suele ser igualmente considerado como una fusión de elementos, más o menos discernibles, de *E* y *J* con alguna inclusión accidental de *P*. Supuesto el entrecruce de *E* y *J*, resulta imposible fijar los límites precisos de cada uno de los dos documentos [1], y cuanto se haga en este sentido sólo puede considerarse como una tentativa más o menos aceptable [2]. Dentro de la unidad que el relato ofrece en su forma definitiva, pueden distinguirse las siguientes partes:

Nacimiento de los dos hijos de Jacob-Bilha, adoptados por Raquel (1-8); nacimiento de los dos hijos de Jacob-Zilpa, adoptados por Lía (9-13); nacimiento de otros dos hijos de Lía (14-21); nacimiento de un hijo de Raquel (22-24); con un nuevo contrato de trabajo entre Labán y Jacob, asienta éste la economía de su casa y prepara su independencia (25-43).

1-8 Ante la fecundidad de Lía y su propia infecundidad, siente Raquel envidia. Como si tal estado de cosas dependiese radicalmente de Jacob, para quien sin duda el primitivo *ʾāhab-śānēʾ* = *amó-odió* había ido cambiando de signo, Raquel le pide hijos. Estalla violenta, *yiḥar ʾap* = *se le inflama la nariz* (39,19; 44,18), la cólera de Jacob y recuerda que *no está él en lugar de Dios* omnipotente (50,19) y que es Dios, como dueño de la vida, quien ha abierto el *seno materno* = *reḥem* de su hermana (29,31) y ha cerrado el suyo (22,17), *negándote el fruto del vientre*. Raquel, como un día Sara (16,2-3), le ofrece su esclava *Bilhā* como mujer de paso: así *tendrá hijos*, porque reconocerá como propios, *recibiéndolos al nacer en sus rodillas* (48,12; 50,23), *los que dé a luz su esclava*. Siguiendo el delicado y simbólico estilo en la imposición de los nombres adoptado por Lía, Raquel impone al primer hijo de *Jacob-Bilha* el nombre de *Dān*: Dios no la ha abandonado, sino que *dānannî* = *me ha hecho justicia, dándome un hijo*. Agradecimiento para con Dios, pero al mismo tiempo grito de triunfo frente a su hermana, que, con su fecundidad, había cambiado el signo del *ʾāhab-śānēʾ*. Raquel lo sub-

1 Dhorme, p.96; G. von Rad, *Das erste*... p.255-256.260-261.
2 C. Simpson: IB p.701-702.709; A. Clamer, *Genèse*... p.373-378.

**Raquel: «Luchas de Dios he luchado con mi hermana y he vencido».
Le llamó con el nombre de Neftalí.
9 Vio Lía que había cesado de dar a luz; tomó a Zilpah, su sierva,
y la dio a Jacob por mujer. 10 Dio a luz Zilpah, la esclava de Lía, a
Jacob un hijo. 11 Dijo Lía: Por fortuna*; y le llamó con el nombre
de Gad. 12 Dio a luz todavía Zilpah, la esclava de Lía, un segundo hijo
a Jacob. 13 Dijo Lía: «Por dicha mía, pues me proclamarán dichosa
las hijas»; y le llamó con el nombre de Aser.
14 Salió Rubén en los días de la siega de los trigos y encontró man-
drágoras en el campo. Se las llevó a Lía, su madre, y Raquel dijo a
Lía: «Dame las mandrágoras de tu hijo». 15 Ella le dijo: «¿Es acaso
poco el que me quitaste mi marido para que me quites también las man-
drágoras de mi hijo?» Dijo entonces Raquel: «Pues bien: que se acues-
te contigo esta noche a cambio de las mandrágoras de tu hijo». 16 Vino
Jacob del campo por la tarde y salió Lía a su encuentro. Le dijo:
«Te llegarás a mí, porque de veras te he tomado a sueldo por las man-**

---

rayará con más fuerza al imponer el nombre de *Naptālî* = *mi lucha* al segundo hijo de *Jacob-Bilha*: *yākōltî* = *he prevalecido* sobre mi hermana después que *con ella naptûlê ʾElōhîm niptaltî* = *luchas de Dios he luchado.*

9-13 Responde Lía entregando a Jacob, como mujer de paso, su sierva *Zilpā.* Le nacen así dos hijos adoptivos, a los que, considerándoles como símbolos de felicidad, llama *Gād* (nombre de dios sirio: Is 65,11) y *ʾAšēr* (*¿esposo de ʾAšērā?*): *por fortuna* y en buena hora ha llegado el primero; para colmo de *mi felicidad b^{e}ʾošrî* ha nacido el segundo, pues por él las mujeres *me proclamarán feliz* = *ʾiššᵉrûnî.*

14-24 El episodio de las *mandrágoras* = *dûdā'îm* (Cant 7,14, de la raíz *dwd*, de la que provienen igualmente *dôd-amado* y *dôdîm-amor, caricias*), que el niño Rubén encuentra en el campo y ofrece a su madre, exaspera en las dos hermanas el problema planteado en torno al complejo *predilección-menos estima* del marido a causa de los hijos. Consideradas como afrodisíacas y prolíficas, las mandrágoras (*Mandragora officinalis:* planta solanácea de flores-campanillas malolientes y de fruto-baya ovoide) de Rubén provocan entre Lía y Raquel un diálogo apasionado e interesante por sus consecuencias. En posición de privilegio, Lía puede responder al un tanto atrevido, pero explicable, *dame las mandrágoras de tu hijo* de Raquel con el recuerdo seco y vengativo de su antigua posición de *śᵉnûʾā* = *odiada* ante el marido por causa de su hermana y arrancar de la descorazonada infecunda Raquel el eventual cambio de las mandrágoras por la unión conyugal con el marido. Urgiendo esta nueva faceta en sus derechos de esposa, presiona Lía a Jacob con su expresivo *de veras te he tomado a sueldo por las mandrágoras de mi hijo,* y de su unión conyugal tiene los hijos quinto y sexto y una hija. De cara a la intervención benéfica de Dios, llama al quinto *Yiśśākār* = *ʾîš śākār* = *hombre del salario* o *yeš śākār* = *hay un sa-*

*11 *por fortuna: bāgād;* Q Peš Targ, *vino la fortuna.*

drágoras de mi hijo». Se acostó, pues, Jacob con ella aquella noche.
17 Oyó Dios a Lía, y ella concibió y dio a luz a Jacob un quinto hijo.
18 Dijo Lía: «Me ha dado Dios mi recompensa, porque yo entregué
mi sierva a mi marido». Le llamó con el nombre de Issakar. 19 Con-
cibió de nuevo Lía y dio a luz un sexto hijo a Jacob. 20 Dijo Lía: «Me
ha regalado Dios un buen regalo; esta vez habitará conmigo mi ma-
rido, porque le he dado a luz seis hijos». Le llamó con el nombre de
Zabulón. 21 Después dio a luz una hija y la llamó con el nombre de
Dinah.
22 Se acordó entonces Dios de Raquel; la escuchó Dios y abrió su
seno. 23 Concibió, pues, y dio a luz un hijo. Dijo ella: «Ha quitado
Dios mi oprobio». 24 Le llamó con el nombre de José, diciendo: «Que
me añada el Señor otro hijo».
25 Sucedió que, cuando Raquel hubo dado a luz a José, dijo Jacob
a Labán: «Despídeme para que pueda ir a mi lugar y a mi tierra.
26 Dame mis mujeres y mis hijos, por las que yo te he servido, para
que pueda irme; porque tú sabes el servicio que te he prestado».
27 Labán le dijo: «Si he encontrado gracia a tus ojos... Me he dado
cuenta que el Señor me ha bendecido por tu causa». 28 Después

---

lario, porque *ʾśᵉkārî* = *mi salario Dios me lo ha dado por la sierva que yo dí* a Jacob; mientras, de cara al mismo tiempo a Dios y a su marido, y jugando con las raíces *zbd* = *regalar* y *zbl* = *retener, tolerar*, de sonido casi idéntico, llama al sexto *Zᵉbulûn, porque Dios me ha regalado un regalo* = *zᵉbādanî zēbed*, y es presagio del futuro amor del marido: ahora sí que éste, y *definitivamente, yizbᵉlēnî* = *me retendrá* gracias a estos seis hijos (29-34). A la hija (sobre la cual Gén 34) la llamó *Dînā* (de *dîn* = *juicio)*: es la única hija mencionada de Jacob, aunque más tarde se deja suponer tuvo otras (37,35; 46,7.15). Es el momento de la intervención divina en favor de Raquel, que, a pesar de las mandrágoras, sigue oprimida bajo el peso de la esterilidad. Dios, al fin, se acuerda de quien tanto se lo ha pedido, y Raquel, agradecida por el hijo-fruto de este recuerdo divino y con la esperanza de otros, le llama *Yôsēp*: de su doble explicación (paralela a la de otros nombres), *ʾāsap* = *quitar* (con *ʾElōhîm)* y *yāsap* = *añadir* (con *Yahweh)*, se suele deducir *E* para 23b y *J* para 24b; pero téngase presente el doble *ʾElōhîm* de G y Peš.

25-36 Sus esposas le han asegurado la descendencia, y Jacob comienza a pensar en su patria. Hijos-personas e individuos que no porque hayan de ser padres-cabezas de tribus que un día lleven sus nombres han de ser considerados ellos mismos como hijos-tribus y colectividades [3], en ellos han visto sus madres la mano de Dios y en ellos ve su padre el cumplimiento de la promesa divina. Fiel a esta línea religiosa, disimulada ahora, pero que en su día aparecerá en primer término (31,3.13), Jacob declara con insistencia (¿luego v.25 a *J* y 26 a *E?)* su decisión a Labán: le ha servido por catorce años y quiere volverse a su tierra con el salario de su servicio, mujeres e hijos. Es fácil que se trate de un previo golpe

[3] R. DE VAUX, *Les Patriarches...*: RB (1946) 326; G. VON RAD, *Das erste...* p.258-259

añadió: «Fíjame tu salario y te lo daré».
29 Dijo Jacob: «Tú sabes lo que te he servido y lo que conmigo ha llegado a ser tu ganado;
30 porque poco era lo que tenías antes de mí, mas ha crecido en gran manera y a mi paso el Señor te ha bendecido. Pero ahora, ¿cuándo voy yo a hacer también por mi casa?»
31 Labán dijo: «¿Qué te daré?» Dijo Jacob: «No me darás nada; si me hicieres lo que te voy a decir, de nuevo pastorearé, guardaré tu ganado menor.
32 Pasaré hoy por todo el ganado menor, apartando de allí toda res moteada y manchada, toda res* negra entre los corderos, toda manchada y moteada entre las cabras: esto será mi salario.
33 Mi rectitud responderá por mí el día de mañana, cuando vendrás para dar razón de mi salario en tu presencia: todo lo que no sea moteado o manchado entre las cabras, negro entre los corderos, será un robo de parte mía».
34 Dijo Labán: «Conforme; que sea según tu palabra».
35 Separó, pues, aquel día los machos cabríos listados y manchados, todas las cabras moteadas y manchadas, todo lo que tenía blanco y todo lo que tenía negro entre los corderos; y lo entregó en mano de sus hijos.
36 Puso después una distancia de tres días entre él y Jacob; mientras, Jacob pastoreaba el resto del rebaño de Labán.

37 Se tomó, pues, Jacob unas varas verdes de estoraque, de almendro y de plátano; y descortezó en ellas unas rayas blancas, dejando al descubierto lo blanco de las varas.
38 Colocó después las varas que había descortezado en los pilones, en los abrevaderos de agua donde venía a beber el ganado menor, delante del ganado menor, y éste se apareaba cuando venía a beber.
39 Apareándose, pues, el ganado de-

---

de escena con que Jacob quiera llegar a una independencia económico-social frente a su suegro y preparar de este modo su marcha a Canaán en buenas condiciones económicas. Juego de arte y astucia que al fin da el triunfo a Jacob. Condescendiente y adulador, Labán pide a Jacob, en quien confiesa *haber adivinado (niḥēš* en el sentido lato de *darse cuenta)* la causa de las divinas bendiciones, que por favor quiera quedarse a base del salario que él mismo quiera fijar.

Ante la insistencia de Labán (¿luego v.28 a *E* y 31 a *J*?), Jacob propone como su salario las *crías negras* o *pintas, corderos y cabritos del rebaño, de ovejas y de cabras* que él mismo había de pastorear. Labán, juzgando de antemano ganada la partida ante la *ṣᵉdāqā* = *honradez* de Jacob, acepta y divide su rebaño en dos: entregando a sus hijos lo negro y pinto y a Jacob sólo lo blanco, sin posibilidad de que se mezclen entre sí, no cree que las ganancias del yerno puedan ser de importancia.

37-43 Jacob recurre a un procedimiento a primera vista extraño e injusto. El hagiógrafo, que le ha dado un cierto tono de ironía con el juego de palabras entre *libneh* = *estoraque, lābān* = *blanco* y *Lābān* = *Labán*, recoge, sin condenarlo, su eficacia. Con él trastorna Jacob los planes de Labán: después de peladas a base de una serie de anillos alternos, coloca en los abrevaderos unas varas verdes de estoraque, almendro y plátano, esperando que a su vista de blanco-oscuro alterno se habrían de impresionar ovejas

*32 *moteada... res:* Vg, *pasa por... y separa;* G omite *moteada y manchada y toda res...*

lante de las varas, paría el ganado crías listadas, moteadas y mancha-
das. 40 Separaba entonces Jacob los corderos; volvía las caras del
ganado hacia lo listado y hacia todo lo negro en el rebaño de Labán. *
Así se formaba rebaños para sí solo y no los añadía al ganado menor
de Labán. 41 Ahora bien, sucedía que siempre que se apareaban los
animales más robustos, ponía Jacob las varas ante los ojos de los ani-
males en los pilones, para que se apareasen ante las varas. 42 Pero
cuando el ganado era débil, no las ponía, y así sucedía que los débiles
eran para Labán y los robustos para Jacob. 43 Se enriqueció, pues,
así el hombre en grandísima manera; tuvo mucho ganado menor,
siervas y siervos, camellos y asnos.

---

y cabras en el momento de la fecundación y encelamiento, hasta concebir de este modo crías *negras, pintas* o *listadas.* Procedimiento en sí injusto contra los derechos naturales de Labán, pero que, considerado como respuesta a las repetidas injusticias del suegro (cambio de Raquel por Lía, negación de dote a las hijas, cambio arbitrario del contrato de trabajo con el yerno: 31,7.14), aparece como una justa compensación[4]. Dios aprueba el procedimiento y coopera providencialmente a la eficacia (31,8-13) de un fenómeno por otra parte natural[5]. Jacob se sirve de él, siguiendo sin duda un método conocido entonces: sobre su uso en épocas posteriores y su eficacia fisiológica, basada en el complejo físico-psíquico de la madre gestante o físico-imaginativo del animal, han escrito favorablemente autores antiguos, cristianos y no cristianos; entre los modernos se recoge también el fenómeno y se le da paso[6]. A la astucia de Labán respondía Jacob con astucia calculada. Dios cumplía con creces la condición, puesta por Jacob en Betel, de «darme pan para comer y vestido para vestirme».

CAPITULO 31

La partida de Jacob con su familia hacia Canaán no es un hecho inconexo con la historia patriarcal: de Canaán, la tierra de la promesa divina, no permitió Abraham que saliese Isaac ni aun en busca de esposa entre los suyos (24,5-8); Isaac se lo ha permitido a Jacob, pero con la idea de verle tornar a la «tierra de tus peregrinaciones». Camino de Jarán, Dios le confirma en esta idea y Jacob le pide por su parte la feliz realización (28,4.15.21). El relato reseña la primera etapa de este retorno, providencialista aunque con elementos humanos: la base, según la teoría de las fuentes, sería *E* (*ʾElōhîm;* «revelación por sueños»...: v.2.4-18a.19-24.26. 28-45.50.53-54) completado o mezclado con *J* («dobles»: v.1.3.46.

*40 *volvía... Labán:* podría ser glosa.

[4] B. PERERA, *In Genesim...* IV p.235-237.

[5] Sobrenatural lo juzgaban S. J. CRISÓSTOMO: MG 53,496 y TEODORETO: MG 80,197, mientras S. JERÓNIMO: ML 23,1035, S. AGUSTÍN: ML 34,572 y S. ISIDORO: ML 82,433 lo juzgaban natural.

[6] B. PERERA, *In Genesim...* IV p.244-247; S. R. DRIVER, *The Book of Genesis* (Londres 1948[15]) p.279; A. CLAMER, *Genèse...* p.380; C. SIMPSON: IB p.709-10.

31 1 Oyó Jacob las palabras de los hijos de Labán, que decían:
«Ha cogido Jacob todo lo que era de nuestro padre, y a base de cuanto
era de nuestro padre ha hecho toda esta fortuna». 2 Vio Jacob por el
rostro de Labán que no estaba con él como antes. 3 Dijo entonces el
Señor a Jacob: «Vuelve a la tierra de tus padres y a tu lugar de origen,
que yo estaré contigo». 4 Y Jacob envió a llamar a Raquel y a Lía
al campo, junto a su ganado menor. 5 Les dijo: «Estoy yo viendo el
rostro de vuestro padre, que no es para conmigo como antes; pero el
Dios de mi padre está conmigo. 6 En cuanto a vosotras, sabéis que
con toda mi fuerza he servido a vuestro padre. 7 Vuestro padre, en
cambio, me engañó y cambió mi salario diez veces; pero no le con-
cedió Dios que me hiciese mal. 8 Si él decía así: «Los moteados serán
tu salario», todo el ganado paría moteados. Si decía así: «Los listados
serán tu salario», todo el ganado paría listados. 9 Así Dios ha quitado
el ganado a vuestro padre y me lo ha dado a mí. 10 Porque sucedió
que, al tiempo que se apareaba el ganado, yo alcé los ojos y vi en sueño:
y he aquí que los carneros que cubrían las ovejas eran listados, motea-
dos y manchados. 11 Díjome, pues, el ángel de Dios en sueño: «Ja-
cob», y yo dije: «Heme aquí». 12 Dijo: «Alza tus ojos y ve todos los
carneros que cubren las ovejas: son listados, moteados y manchados;
porque he visto todo lo que Labán te ha hecho. 13 Yo soy el Dios de

---

49.51-52) y con algún otro elemento «adicional» o de *P* (v.18b). En él pueden distinguirse las siguientes partes:

Jacob, decidido a volver a Canaán, se siente apoyado por sus esposas (1-16); preparativos para la huida y llegada a la montaña de Galaad (17-21); alcanzado por Labán, se da entre los dos un duro diálogo de ataque-defensa (22-42); pacto y reconciliación definitiva (43-54).

1-13 Jacob notó la reacción-desconfianza de Labán y de ella tomó ocasión para apresurar la vuelta *a la tierra de tus padres:* cumplía así la voluntad de Rebeca e Isaac (27,45; 28,4), los designios de Yahvé (28,15) y sus propios deseos (28,21). Causas naturales que hacen sonar la hora divina; lo humano al servicio de lo divino, que de nuevo se proyecta sobre el futuro con el conocido y alentador *ʾehyeh ʿimmāk* = *estaré contigo,* como continuación del *Dios de mi padre ha estado conmigo.* Jacob pretende cerciorarse previamente de la reacción de Lía y Raquel y prepararlas a una decisión favorable: les presenta ese doble elemento, humano y divino, para él insoslayable. Labán no veía, por encima de todo el juego de astucias mutuas, la mano de *Dios* = *ʾElōhîm* (PtSam *Yahweh).* Es la faceta providencialista que, a tono con el complejo de la vida de Jacob, completa el cuadro, rellenando el vacío dejado por la faceta más humana de Gén 30,32-43. Jacob se la da a conocer a sus esposas. En apoyo de sus varas claro-oscuras en la época del apareamiento acude en sueños *malʾak ʾElōhîm* = *el ángel de Dios* (*ʾElōhîm* = Dios del v.9): complejo humano-divino que, con un medio fisiológicamente eficaz (según queda explicado), suple el ganado claro-oscuro mandado retirar injustamente (30,35) y triunfa definitivamente de los planes astutos de Labán. Dios, fiel a sus

Betel, donde ungiste una estela y donde me hiciste un voto; ahora levántate, sal de esta tierra y vuelve a la tierra de tu parentela».

14 Respondieron Raquel y Lía, y le dijeron: «¿Acaso hay aún para nosotras parte y herencia en casa de nuestro padre? 15 ¿Acaso no fuimos para él reputadas extranjeras, pues que nos vendió, y encima se ha comido bien nuestro dinero? 16 Cierto, toda la riqueza que Dios ha quitado a nuestro padre nuestra es y de nuestros hijos: haz, pues, ahora todo lo que te ha dicho Dios».

17 Se levantó, pues, Jacob e hizo subir a sus hijos y a sus mujeres
sobre los camellos. 18 Llevó también todo su ganado y todos sus bienes
que había adquirido, el ganado de su propiedad que había adquirido
en Paddan Aram, para ir hacia Isaac, su padre, a la tierra de Canaán.
19 Mientras, como Labán había ido a esquilar su ganado menor,
Raquel robó los terafim que tenía su padre. 20 Por su parte, robó
Jacob el corazón de Labán, el arameo, al no anunciarle que estaba
para huir. 21 Huyó, pues, él con todo lo que tenía; se levantó y atravesó
el río; después se dirigió a la montaña de Galaad.

---

promesas de Betel y a la piedad de Jacob (28,12.17-18), ordena al nuevo patriarca, como un día a Abraham, partir hacia la tierra prometida.

14-24 Raquel y Lía aprueban la decisión de Jacob y el doble motivo, humano y divino, en que la apoya. Obre Jacob según las órdenes divinas; porque si su padre no las ha tratado como a hijas, negándoles la dote matrimonial, sino como a *extranjeras*, vendiéndolas por el servicio-salario de Jacob durante catorce años (29,15-29), Dios, por su parte, valiéndose de la habilidad del marido, ha hecho suya y de sus hijos la riqueza de la casa paterna. Rápidamente y sin que, separados por un camino de tres días (30,36), se enteren en casa de Labán, parte Jacob con todo lo suyo hacia Canaán. La ocasión era propicia: el esquileo de sus rebaños había alejado de casa a Labán y los suyos (1 Sam 25,1-11; 2 Sam 13,23-27), y Raquel pudo llevarse impunemente *hattᵉrāpîm* = *los ídolos familiares* (etimología incierta) de su padre. Se trata de los ídolos familiares o dioses penates (v.30), de tamaño pequeño (v.34-35) en este caso (mayores: 1 Sam 19,13.16): unidos al *ʾepōd* = *manto* (litúrgico) divinatorio (Jue 17,5; 18,14-20), se usan en ese sentido (Ez 21,26; Zac 10,2), como tales vienen condenados (1 Sam 15,23) y suprimidos (2 Re 23,24), hasta desaparecer por completo en el destierro (Os 3,4). No es fácil determinar el motivo que pudo incitar a Raquel al robo de los *terafim* domésticos. Se ha hablado de «busca de protección», de «espíritu antiidolátrico» (purificar la casa paterna), de «miedo a la delación o al castigo» (si se los dejaba en casa), de «derecho hereditario» (por parte de Jacob), de «simple costumbre de la época». Todos son motivos posibles, aunque quizás los más probables sean los dos últimos [1]. Si en la huida Raquel *roba los terafim de*

[1] M. Greenberg, *Another Look at Rachel's Theft of the Teraphim:* JBLit (1962) 239-248, propone los diversos motivos, subraya el «hereditario», seguido por muchos a base del documento Gadd 51 de las tablillas de Nuzi (ANET, p.219-20), pero prefiere el de la «costumbre mesopotámica», afirmada por Josefo, *Ant.* 18,9,5; C. J. Labuschagne, *Teraphim. A new Proposal for its Etymology:* VT 16 (1966) 115-17.

22 Al tercer día, le fue anunciado a Labán que Jacob había huido.
23 Tomó sus hermanos consigo y le persiguió por espacio de siete días;
le alcanzó al fin en la montaña de Galaad. 24 Pero Dios se llegó a
Labán, el arameo, en un sueño durante la noche, y le dijo: «Guárdate
de hablar con Jacob en bien o en mal». 25 Alcanzó Labán a Jacob;
Jacob, por su parte, había plantado la tienda en una montaña, mientras Labán la plantaba con sus hermanos en la montaña de Galaad.
26 Dijo Labán a Jacob: «¿Qué has hecho, que has robado mi corazón y has conducido mis hijas como prisioneras de guerra? 27 ¿Por
qué te ocultaste para huir y me robaste, no me avisaste para haberte
despedido con alegría y con cánticos, con adufe y arpa? 28 Ni me
dejaste besar a mis hijos y a mis hijas: has, por lo tanto, obrado neciamente. 29 Hay poder en mi mano para haceros mal; pero el Dios de
tu padre* me habló esta noche, diciendo: Guárdate de hablar con
Jacob en bien o en mal. 30 Pero si estabas decidido a partir porque
hondamente anhelabas por la casa de tu padre, ¿por qué robaste mis
dioses?» 31 Respondió Jacob y dijo a Labán: «Es que temí, porque
me dije que querrías arrebatarme tus hijas. 32 Aquel en cuyo poder
encontrares tus dioses, ése no vivirá. Delante de nuestros hermanos
mira bien lo tuyo que hay conmigo y tómatelo». Pues no sabía Jacob
que Raquel los había robado.
33 Entró, pues, Labán en la tienda de Jacob, en la tienda de Lía
y en la tienda de las dos siervas, y nada encontró. Salió entonces de la
tienda de Lía y entró en la tienda de Raquel. 34 Raquel había cogido
los terafim, los había puesto en la enjalma del camello y se había
sentado sobre ellos. Labán registró toda la tienda y nada encontró.

---

su padre, Jacob *roba el corazón,* como sede del conocimiento, *de su suegro,* no teniéndole al tanto de sus planes. Se apresura a pasar *el Río,* el Eufrates (2,14; 15,18), para ponerse a salvo en la región montañosa de Galaad, en la Transjordania, célebre por sus pastos. Todo inútil: avisado Labán al tercer día (30,36), toma consigo *a sus hermanos,* es decir, sus parientes u hombres de la tribu (v.32. 37.46.54), y sigue a Jacob hasta alcanzarle *en la región montañosa de Galaad.* El encuentro se anunciaba tormentoso y poco favorable al patriarca; pero la intervención divina con su categórico *guárdate de hablar a Jacob en bien o en mal,* es decir, con intención de causarle daño (véase G), obligándole a desistir de su marcha a Canaán, conjura la tormenta.

25-30 Acampados frente a frente en la región montañosa de Galaad, Labán inicia el diálogo. Sólo advierte al yerno una cosa: tu amor sentimental e irresistible *a la casa de tu padre* no justifica el robo de *mis dioses* = *ʾĕlōhāy.*

31-35 En su respuesta Jacob excusa primero su huida clandestina con una alusión velada al proceder poco de fiar del suegro (29,22-27), y, desconocedor del gesto de Raquel, rechaza la acusación sobre el robo de los *terafim* (*ʾElōhîm* en v.30): para él esto merecería la muerte, porque supondría una violación sacrílega del derecho familiar y religioso, aun tratándose de falsas divinidades. Jacob ordena un registro general. Labán lo realiza. Alegando el

*29 *tu padre:* con PtSam G; TM, *vuestro padre;* G Vg omiten *en bien o en...*

35 Mientras, ella decía a su padre: «No haya enfado en los ojos de mi
señor si no puedo levantarme en tu presencia, porque tengo lo propio
de mujeres». Escudriñó, pues, y no halló los terafim.
36 Entonces se encolerizó Jacob y recriminó a Labán. Respondió,
pues, Jacob y dijo a Labán: «¿Cuál ha sido mi transgresión y cuál mi
pecado para que te hayas encarnizado en mi persecución? 37 Cuando
has registrado todos mis objetos, ¿qué has encontrado de todos los
objetos de tu casa? Ponlo así delante de mis hermanos y de tus herma-
nos, y que ellos decidan entre nosotros dos. 38 Son veinte años que
estoy contigo: tus ovejas y tus cabras no han estado sin crías, y los
carneros de tu rebaño no los he comido. 39 Res despedazada no te
traje; yo mismo la remudaba; de mi mano tú lo exigías, se me robase
de día o se me robase de noche. 40 Yo fui durante el día a quien devoró
el calor, y el frío por la noche: el sueño huía de mis ojos. 41 Son veinte
años los que yo he estado en tu casa; te he servido catorce años por
tus dos hijas y seis años por tu ganado menor, y tú has cambiado diez
veces mi salario. 42 Si el Dios de mi padre, Dios de Abraham y Terror
de Isaac, no hubiese estado a mi favor, cierto que ahora me habrías
enviado de vacío. Dios ha visto mi miseria y la fatiga de mis manos;
él ha decidido la noche pasada».
43 Respondió Labán y dijo a Jacob: «Las hijas, mis hijas son, y los
hijos, son mis hijos; el ganado menor es mi ganado menor y todo lo

---

flujo menstruo (18,11), Raquel se excusa delicada y cortésmente ante su padre de no haberse alzado en su presencia: mientras Labán registra minuciosamente la tienda, su hija sigue *recostada sobre la silla del camello*, en cuya concavidad había escondido los *terafim*[2].

36-42 De nuevo la faceta humana, dominada siempre por la faceta divina: primero, a lo largo de veinte años, el Dios de la promesa *estuvo a mi favor, vio mi aflicción y la fatiga de mis manos*, frustrada por tantas tergiversaciones de Labán, e impidió que *al fin me despidieses con las manos vacías;* hoy, definitivamente, porque con su categórico *guárdate...* ha decidido a mi favor la noche pasada. En estos momentos decisivos el pensamiento de Jacob se centra en aquel Dios de la promesa, *el Dios de mi padre, el Dios de Abraham*, que un día en la visión de Betel le llenó de temor-reverencia (28,17) y que hoy interviene como *Paḥad Yiṣḥāq* = *Terror de Isaac* (¿reminiscencia de su sacrificio?), como Dios a quien Isaac teme-reverencia; ante quien, como protector de Isaac y los suyos, Labán, atemorizado, se pliega a las exigencias de Jacob (v.24.53). Es el mismo *ʾEl ʿôlām* = *Dios eterno* de Abraham[3], pero con el matiz nuevo de temor por las intervenciones de su poder. No basta el recurso al árab. y palmir., para sustituir el tradicional *Paḥad* = *Terror* por *Paḥad* = *Pariente*[4].

43-54 Con esta sección final, que, a través de una serie de supuestos dobles (dos monumentos: 45 y 46; dos banquetes para

[2] A. Vincent: RevScR (1950) 347.
[3] A. Alt, *Der Gott der Väter:* Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel (Munich 1953) p.24-29; N. Krieger, *Der Schrecker Isaaks:* Jud (1961) 193-195.
[4] W. F. Albright, *From the Stone...* p.188-189; R. de Vaux: BJ p.39.

que tú estás viendo es mío. Pero a mis hijas, ¿qué les voy a hacer yo,
o a mis hijos que ellas dieron a luz? 44 Ahora, pues, ven, estrechemos
un pacto yo y tú, y que sirva de testimonio entre mí y ti». 45 Tomó,
pues, Jacob una piedra y la erigió como estela.
46 Dijo después Jacob a sus hermanos: «Recoged piedras». Ellos
cogieron piedras e hicieron un montón. Comieron allí sobre el mon-
tón. 47 Labán lo llamó Yegar Sahaduta; Jacob lo llamó Galeed. 48 Dijo
Labán: «Este montón es hoy testimonio entre mí y ti». Por esto se le
llamó con el nombre de Galeed; 49 y también Mispah, porque había
dicho: «Vele el Señor entre mí y ti cuando nos hayamos perdido de
vista el uno del otro. 50 Si maltratares a mis hijas y si tomares mujeres
además de mis hijas, no es un hombre como nosotros, sino, mira,
que es Dios testigo entre mí y ti».
51 Dijo después Labán a Jacob: «He aquí este montón y he aquí
la estela que he levantado entre mí y ti. 52 Testigo este montón y
testigo esta estela que yo no pasaré hacia ti más allá de este montón
y que tú no pasarás hacia mí más acá de este montón y de esta estela
para hacerme mal. 53 Que el Dios de Abraham y el Dios de Najor
juzgue entre nosotros, el Dios de nuestros padres». Juró entonces

---

el pacto: 46 y 54...)[5], suele señalarse como un perfectamente logrado entrecruce de *J (Galʿed)* y *E (Miṣpā)*, se remata el triunfo definitivo del binomio Dios-Jacob sobre Labán. Impotente ante el *Paḥad Yiṣḥāq = Terror de Isaac*, nada podrá hacer el suegro por lo que Jacob se lleva y éste reconoce por suyo con una insistente y como voluptuosa repetición del posesivo «mío»; de aquí su propuesta de un pacto mutuo como de igual a igual. Sin tardanza, *Jacob (Labán*, según muchos con VL y el contexto) *erige una estela = maṣṣēbā, hacen todos un gāl = montón de piedras* (¿complemento de la estela?, ¿nuevo monumento y, por lo tanto, un supuesto documento nuevo?) y sobre él celebran la comida sagrada con que quieren sellar el pacto. *Testimonio = ʿēd* de un pacto mutuo, el *gāl = montón* de piedra recibe del arameo Labán el nombre arameo *Yᵉgar śahădûtāʾ = montón del testimonio*, equivalente al *Galʿēd = montón del testimonio* con que lo llama el hebreo Jacob y que da origen a la etimología popular de *Galaad* (v.21.23.25). A *Galʿēd* se añade (*¿paso de E a J?)* el nombre de *Miṣpā*[6], con él unido en la historia (Jue 10,17; 11,11.29.34): su significado, *lugar de acecho*, por asonancia con *ṣāpā = velar*, queda explicado con el *que Yahvé yiṣep = vele entre mí y ti...* de ahora en adelante, vengando posibles transgresiones. La faceta divina llena finalmente todo el cuadro: incapaz de por sí para imponer a Jacob su voluntad, Labán pone en las manos de Dios la suerte de sus hijas, desamparadas en adelante de sus parientes, e insiste sobre el carácter sagrado e inviolable del binomio *maṣṣēbā-gāl = estela-montón* como testimonio de respeto y fidelidad alzado en la frontera de dos pueblos y de cuyo cumplimiento han de juzgar *el Dios de Abraham y el Dios de Najor*. Jacob accede, y, cancelando (como en G, donde con su κρίνει =

[5] G. von Rad, *Das erste...* p.272; J. Skinner, C. Simpson...; A. Clamer, *Genèse...* p.388; Dhorme, p.106.
[6] F. M. Abel, *Géographie...* II p.390.

Jacob por el Terror de su padre, Isaac. 54 Sacrificó después Jacob
un sacrificio en el monte e invitó a sus hermanos a comer pan. Co-
mieron, pues, el pan y pasaron la noche en el monte.

32 1 Se levantó Labán muy de mañana, besó a sus hijos y a sus
hijas y los bendijo. Después partió y retornó Labán a su localidad.
2 También Jacob marchó por su camino y se encontraron con él

---

juzgue se identifica el *Dios de Abraham* con el *Dios de Najor)* la impresión politeísta (Jos 24,2) de las últimas palabras de Labán, jura por el Dios verdadero bajo el título de *Paḥad Yiṣḥāq* y sella definitivamente el pacto con un sacrificio y un banquete de sacrificio [7].

CAPITULO 32

Superado, gracias al divino *guárdate...*, el obstáculo «Labán», surge en el viaje de Jacob el obstáculo «Esaú». Jacob se dispone a superarlo, apoyando definitivamente sus cálculos humanos en la intervención del Dios de la promesa. A través de esta doble faceta humano-divina puede seguirse el hilo de un relato donde por sistema suele señalarse la presencia del clásico *J-E*, parte alternándose (*E*: 2-3.14b-22; *J*: 4-14a), parte entrecruzándose (1.23-33):

Parte Labán y parte Jacob, quien desde el misterioso campo de Majanayim envía sus mensajeros a Esaú (1-6); a la vuelta de éstos, Jacob decide a grandes líneas su plan para el encuentro y encomienda su éxito al Dios de la promesa (7-13); pasada la noche, manda por delante una expedición escalonada, a la que da órdenes concretas para aplacar a Esaú con un espléndido presente y salvar así lo salvable (14-22); con sus mujeres, sus dos esclavas, sus once hijos y el resto de la hacienda pasa el torrente Yaboq, y sostiene en Peniel una dura y victoriosa lucha con el «hombre» misterioso (23-33).

1-3 *Malʾăkê ʾElōhîm* = *ángeles de Dios*, al igual que en Betel (28,12) y, como entonces (28,15), presagio de la protección divina. Así lo entiende Jacob cuando, al ver en aquellos *ángeles de Dios* como los representantes de los ejércitos celestes en favor de los justos (Jos 5,14; 2 Re 6,16-17), habla de aquel lugar como de *maḥănēh ʾElōhîm* = *campamento de Dios* y le llama con el nombre de *Maḥănāyim*. Idéntica a la actual *ḫirbet Maḥneh* o a *Tell ḥeğğağ* [1], *Majanayim* pasa a la historia como una ciudad fronteriza entre Gad y Manasés (Jos 13,26.30; 21,38), residencia-capital de Isboset,

[7] F. F. Charles, *Malediction and Benediction in Ancient Near Eastern Vassal-Treaties and the Old Testament*: ZAW (1962) 1-9; F. C. Fensham, *Clauses of protection in Hittite vassal-treaties and the Old Testament*: VT (1963) 133-143; D. J. McCarthy, *Three Covenants in Genesis* (21,22-24; 26,26-33; 31,49-54): CBQ (1964) 179-189; N. H. Snaith, *Gen 31, 50*: VT (1964) 373; F. Noetscher, *Bundesformular und «Amtsschimmel»*: BZ (1965) 181-214; G. M. Tacker, *Covenant forms and contract forms*: VT (1965) 487-503.

[1] F.-M. Abel, *Géographie...* II p.373-374; M. Noth: ZDPV (1959) 43 n.65.

unos ángeles de Dios. 3 Dijo Jacob al verlos: «Campamento de Dios
es éste». Así que llamó a este lugar con el nombre de Majanaim.
4 Envió después Jacob mensajeros delante de sí a Esaú, su her-
mano, a la tierra de Seir, campo de Edom. 5 Les dio órdenes, diciendo:
«Así hablaréis a mi señor, a Esaú: Así ha dicho tu siervo Jacob: Con
Labán he vivido como forastero y me he detenido hasta ahora. 6 Tengo
bueyes y asnos, ganado menor, siervos y siervas; y he querido enviar
a anunciarlo a mi señor, para encontrar gracia en tus ojos». 7 Ahora
bien, volvieron los mensajeros a Jacob, diciendo: «Hemos llegado a
tu hermano, a Esaú, pero él está viniendo a tu encuentro y hay cua-
trocientos hombres con él». 8 Temió en gran manera y se angustió.
Dividió, pues, en dos campamentos la gente que había con él, el gana-
do menor y el ganado mayor, lo mismo que los camellos. 9 Porque
dijo: «Si Esaú viniere contra un campamento y lo destruyere, podrá
el campamento restante quedar a salvo».
10 Dijo entonces Jacob: «Dios de mi padre Abraham y Dios de
mi padre Isaac, ¡oh Señor!, que me dijiste: Vuelve a tu tierra y a tu
parentela, que yo te haré el bien. 11 Soy muy pequeño para todos los
favores y para toda la fidelidad que has llevado a cabo con tu siervo;
porque con mi vara atravesé el Jordán y ahora he llegado a ser dos
campamentos. 12 Líbrame, pues, de la mano de mi hermano, de la
mano de Esaú, porque yo le temo; no sea que venga y me destruya
la madre junto con los hijos. 13 Pero tú dijiste: Cierto que te haré el
bien y pondré tu descendencia como la arena del mar, que no puede
contarse por lo abundante».

---

hijo de Saúl, durante su especie de reinado de dos años (2 Sam 2, 8-29), lugar-refugio de David durante la revuelta de Absalón (2 Sam 17,24-27) y cabeza de distrito en tiempo de Salomón (1 Re 4,14)[2].

4-9 El primer movimiento de prudencia, para ver si en veinte años se han calmado los antiguos planes de venganza y muerte (27,41), lo inicia Jacob con el envío de unos mensajeros a *Seir* (14,6), en la *campiña de Edom* (36,9-30), portadores de un saludo de respeto *(ʾădōnî = señor mío; ʿabd^{e}kā = tu siervo; limṣō ḥēn b^{eʿ}ênêkā = para hallar gracia en tus ojos)* y desinteresado *(tengo bueyes...)* que haga olvidar a Esaú rivalidades por la primogenitura y la herencia. La primera reacción de Esaú, que vivía de su espada (27,40), fue avanzar hacia su hermano con cuatrocientos hombres.

10-13 Jacob prepara el camino a la intervención divina. Es una oración en la que, con un sentido *Dios de mi padre Abraham..., Isaac*, suscita Jacob el recuerdo del Dios fiel a la promesa hecha a *mis padres* y prepara el camino a la fidelidad divina en el caso propio: es el mismo Dios que, primero en Betel (28,15) y después en Jarán (31,3), le ha mandado volver a *su tierra* con un confortante y tranquilizador *estaré contigo*, equivalente al actual *yo te prestaré favor*. Bueno y fiel en el pasado, a base de una cadena inmerecida de *ḥăsādîm w^{eʾ}ĕmet = bondades y fidelidad* durante los veinte años de Jarán, Jacob le pide mantenga esa línea de bondad-fidelidad

2 B. Mazar, *The campaign of Pharaoh Shishak to Palestine*: VTS (1957) 60.

14 Pernoctó allí aquella noche; después tomó de lo que había lle-
gado a poseer un presente para Esaú, su hermano: 15 doscientas ca-
bras y veinte machos cabríos, doscientas ovejas y veinte carneros,
16 treinta camellas criando y sus crías, cuarenta vacas y diez toros,
veinte asnos y diez asnas. 17 Puso en mano de sus siervos cada hato
aparte, y dijo a sus siervos: «Pasad delante de mí y dejad un espacio
entre hato y hato». 18 Dio después órdenes al primero, diciendo:
«Cuando te encontrare Esaú, mi hermano, y te preguntare, diciendo:
«¿De quién eres tú y adónde vas y de quién es esto que va delante
de ti?, 19 dirás: De tu siervo Jacob; es un presente que envía a mi
señor, a Esaú; y he aquí que también él está detrás de nosotros».
20 Y dio también órdenes al segundo, también al tercero; igualmente
a todos los que venían detrás de los hatos, diciendo: «En estos términos
hablaréis a Esaú cuando le encontrareis. 21 Diréis, pues, igualmente:
He aquí que tu siervo Jacob está detrás de nosotros». Porque decía:
«Aplacaré su rostro con el presente que va delante de mí y después
de esto veré su rostro; acaso él me acogerá afable». 22 Partió, pues, el
presente delante de él, y él pernoctó aquella noche en el campo.
23 Se levantó aquella noche y tomó a sus dos mujeres y a sus dos
siervas con sus once hijos, y atravesó el paso de Yabboq. 24 Los tomó
y los hizo pasar el torrente; hizo también pasar todo lo que tenía

---

frente a un Esaú dispuesto, al parecer, a aniquilar bárbaramente a toda la familia, a destruir *ʾēm ʿal bānîm = la madre sobre los hijos,* cuyos cuerpos inútilmente intentaría cubrir la madre con el suyo,

14-22 Puesto su porvenir inmediato en manos del Dios bueno-fiel de la promesa, Jacob no descuida la propia cooperación: prepara para su hermano una *minḥā laʾdōnî ʿabdᵉkā = presente a mi señor de parte de tu siervo,* con el anuncio repetido de que *él también viene detrás de nosotros.* De este modo esperaba Jacob, primero, *kipper pānāw = aplacar su rostro;* después, *rāʾā pānāw = poder mirar su rostro* sin señales de ira, y finalmente, sentir que él, aplacado, *nāśāʾ pānāy = realza mi rostro,* dándome confianza [3].

23-33 *Yabbōq* (hoy *Nahr-ez-Zerqa),* afluente del Jordán. Es la hora del plan divino, que definitivamente anula los planes humanos (Sab 10,12). Dados los elementos misteriosos, algunos un tanto extraños, que juegan en el episodio, resulta imposible determinar el género literario (uno o, más bien, mixto) del relato. Pero, histórico, etiológico o, más bien, de carácter mixto, original o calcado sobre una historia antigua a base de un tema popular y en su origen con más o menos elementos legendarios [4], el episodio de la lucha nocturna de Jacob con *un hombre-ʾîš* (v.29 *ʾElōhîm;* Os 12,4-5 *ʾElōhîm-Malʾāk)* marca un avance decisivo en la línea de la promesa divina como eje de la historia del patriarca-persona y de su futura

3 H. Donner, *Zu Gen 32,22 (sobre bêt 'ĕlōhîm)*: ZAW (1962) 68-70.

4 O. Eissfeldt, *Non dimittam te nisi benedixeris mihi*: MélBR p.77-81 y L. Sabourin, *La lutte de Jacob avec Elohim (Gen 32,23-33)*: ScEccl (1958) 76-79; A. Clamer, *Genèse*... p.396-397; K. Elliger, *Der Jacobskampf am Jabboq. Gen 32-33ss als hermeneutische Problem*: ZThKirch (1951) 1-31; J. Schildenberger, *Jacobs nächtliche Kampf mit dem Elohim am Jabboq*: MisBU p.69-96; F. von Tright, *La signification de la lutte de Jacob près du Jabboq*: OTSt (1958); H. J. Stoebe, *Der heilsgeschichtliche Bezug der Jabboq-Pericope*: EvTh (1954) 466-477; J. L. McKenzie, *Jacob at Penuel: Gen 32,24-32;*: CBQ (1963) 71-76.

consigo. 25 Quedó entonces Jacob solo. Después un hombre estuvo
luchando con él hasta el apuntar de la aurora. 26 Como viese que no
podía con él, tocó la articulación del muslo y se dislocó la articula-
ción del muslo de Jacob mientras estaba luchando con él. 27 Le dijo
entonces (el hombre): «Déjame partir, porque ha apuntado la aurora»;
pero él dijo: «No te dejaré partir si no me bendijeres». 28 Le dijo:
«¿Cuál es tu nombre?» Y dijo: «Jacob». 29 Le dijo: «No se te llamará
más por el nombre de Jacob, sino de Israel, porque has combatido con
Dios como con hombres y has prevalecido». * 30 Le preguntó Jacob
y dijo: «Manifiéstame tu nombre». El dijo: «¿Por qué preguntas por
mi nombre?» Y allí le bendijo. 31 Jacob llamó entonces aquel lu-
gar con el nombre de Penuel; «porque he visto a Dios cara a cara
y mi vida ha quedado a salvo». 32 El sol le alumbraba cuando atrave-
só Penuel, y él cojeaba del muslo. 33 Por esto no comen los hijos de
Israel, hasta el día de hoy, el nervio ciático que hay sobre la articulación
del muslo, porque había tocado la articulación del muslo de Jacob
en el nervio ciático.

---

descendencia. Lucha durísima y prolongada con *un hombre* misterioso, *ángel* en forma de hombre que representaba a *Dios='Elōhîm* (v.29; Os 12,4-5): Jacob resistió horas y horas, y sólo una presa definitiva, con que el *'îš-'Elōhîm = hombre-Dios* le dislocó el muslo, logró plegarle. Apuntaba la aurora y el divino *'îš* aparece como vencido a través de su suplicante *déjame partir*, mientras Jacob, con su decidido *no te dejaré partir*, aparece como vencedor. Ha descubierto en el *hombre* misterioso, su duro adversario durante la noche, al Dios omnipotente de la bendición de sus padres y de la promesa de Betel (28,14-15), y con él está dispuesto a batirse hasta que *bēraktānî = me bendigas*. Y como presagio cierto de victorias futuras, cae sobre él una implícita bendición de *'Elōhîm* con el cambio de *Ya'ăqōb* (25,26; 27,36) en *Yiśrā'ēl, porque śārîtā = has luchado con Dios como con los hombres y has prevalecido*. Jacob triunfa moralmente: como eco definitivo del *no podía* (el hombre) *con él*, suena al fin el divino *y has prevalecido*, y entra en la historia el Jacob-Israel, el «Dios es fuerte». Así lo explican el v.29 y Os 12,4-5 a base de la raíz *śrh = luchar*, preferible a otras hipótesis como el recurso a *śrr = brillar* (según el árabe) o a un supuesto *yśr = curar*, paralelo al árab. y etióp. [5] Triunfo de Jacob en su lucha con *'Elōhîm* como símbolo de futuras victorias a la sombra de quien *allí le bendijo* sin querer revelar su nombre. Jacob, sin embargo, sabe encontrarse en la presencia de Dios, como un día en Betel, y como entonces la perpetúa con un nombre simbólico, *Penî'ēl* o *Penû'ēl = rostro de Dios*, hoy acaso *Tulûl ad-dahab*. Su nombre aparecerá más tarde en la historia de Israel (Jue 8,8-9; 1 Re 12,25) y Jacob explica ahora su alcance con el *porque he visto a Dios pānîm 'el-pānîm = cara a cara*, sin que, contrariamente a lo que podía esperarse (Ex 33,20; Jue 6,22; 13,22), tal visión me haya causado la muerte.

*29 G Vg, *porque has prevalecido con Dios, podrás también con los hombres.*

5 Cf. F. Asensio, *Yahveh y su pueblo...* p.54-5 nt.122; H. Cazelles, *Patriarches...* col.132.

33 [1] Alzó Jacob sus ojos y vio que venía Esaú, y con el cuatrocientos
hombres. Repartió entonces los hijos entre Lía, entre Raquel y entre
las dos esclavas. [2] Puso después en cabeza las esclavas y sus hijos, y
a Lía y sus hijos detrás de ellos; a Raquel y José los últimos. [3] El, por
su parte, pasó delante de ellos y se postró por tierra siete veces hasta
que se hubo acercado a su hermano. [4] Corrió Esaú a su encuentro
y le abrazó, se arrojó a su cuello y le besó; y ambos* lloraron. [5] Alzó
sus ojos, vio a las mujeres y a los hijos, y dijo: «¿Quiénes son éstos que
tienes contigo?» El dijo: «Los hijos que ha dado Dios a tu siervo».
[6] Se acercaron entonces las esclavas, ellas y sus hijos, y se postraron.
[7] Después se acercó también Lía con sus hijos, y se postraron. Por
fin Raquel con José, y se postraron. [8] Dijo entonces: «¿Qué tiene que
ver contigo todo este ejército que he encontrado?» El dijo: «Para
encontrar gracia en los ojos de mi señor». [9] Esaú dijo: «Tengo yo
mucho, hermano mío; sea tuyo lo que es tuyo». [10] Pero Jacob dijo:
«En modo alguno. Si he encontrado gracia en tus ojos, tomarás mi
presente de mi mano; que por eso he visto tu rostro como se ve el

---

CAPITULO 33

El encuentro entre Esaú y su hermano representa el desenlace lógico de la trama tejida previamente en torno a Jacob con el entrecruce de elementos humanos y divinos: prudencia calculadora de Jacob, que prepara el camino y bendición divina, con el cambio de «Jacob» en «Israel» como punto de partida para el primer triunfo del patriarca ante los hombres. Por eso, al encuentro afortunado con Esaú no se le puede considerar como separado del elemento divino y en concreto del encuentro de Jacob con *ʾElōhîm* (32,2-3.10-13.23-33), para conectarlo directamente con el elemento humano (32,4-9.14-22) y hacerlo depender exclusivamente de él. Aun admitiendo un supuesto retoque de *E* (v.5.10.11) y alguna inserción de *P* (18b: *Paddan-Aram)*, el relato actual, atribuido a *J*, se presenta como un solo bloque en el que pueden distinguirse tres partes:

Encuentro entre Jacob y Esaú (1-11); mutuo acuerdo para proseguir la marcha (12-15); Esaú vuelve a Seir y Jacob llega a Canaán (16-20).

1-11 Jacob, con repetidas *(siete)* inclinaciones profundas (18,2; 19,1), saluda respetuoso y manifiesta su sumisión al tantas veces proclamado *ʾădōnî = señor mío*. La reacción de Esaú revela el primer triunfo del *Yiśrāʾēl* vencedor de *ʾElōhîm* y por él bendecido. Saludo y desahogo de un hermano de reacciones violentas, que pasa del odio y planes fratricidas (27,41) a las más cariñosas manifestaciones. En una delicada escena presenta primero Jacob a Esaú la numerosa familia *que Dios ha dado a tu siervo;* renueva después el ofrecimiento del regalo con que esperaba *encontrar gracia a los ojos de mi señor*, y que Esaú califica de *maḥăneh = campamento* o *ejército*, y, ante el gesto caballeresco de Esaú con su *hermano mío, lo*

*4 *ambos:* se añade con G.

rostro de Dios, y tú me has acogido con benevolencia. 11 Toma, pues,
mi regalo que te ha sido presentado, porque Dios me ha favorecido
y yo tengo de todo». Insistió con él y él lo tomó.
12 Dijo (Esaú): «Partamos, marchemos; que yo iré delante de ti».
13 El le dijo: «Sabe mi señor que los hijos son delicados y que traigo
conmigo las ovejas y las vacas que están criando; si* les doy prisa un
solo día, morirá todo el ganado menor. 14 Pase, pues, mi señor delante
de su siervo, que yo caminaré a mi comodidad, al paso del ganado
que va delante de mí y al paso de los hijos, hasta que llegue a mi señor,
a Seir». 15 Dijo Esaú: «Dejaré contigo algunos de la gente que está
conmigo». Replicó: «¿A qué esto? Encuentre yo gracia en los ojos
de mi señor».
16 Volvió, pues, Esaú aquel día por su camino a Seir. 17 Mientras,
Jacob partió para Sukkot y se edificó una casa. También para su ga-
nado hizo cabañas; por eso llamó el lugar con el nombre de Sukkot.
18 Llegó al fin Jacob a Salem,* ciudad de Sikem que está en la
tierra de Canaán, a su vuelta de Paddan Aram, y acampó delante

---

tuyo, tuyo, Jacob ve en su *ḥēn* = *benévola acogida* (43,3.5; 2 Sam 14, 24.28) como un reflejo de la bondad de *ʾElōhîm (he visto tu rostro como se ve el rostro de ʾElōhîm), que* tanto y tan delicadamente *ḥannanî* = *me ha favorecido.*

12-17 Jacob rechaza el ofrecimiento con su estudiado y habitual estilo de respeto y sumisión: por cuatro veces repite su *ʾădōnî*= *señor mío,* a quien como tal habla *ʿabdô* = *su siervo* en busca sólo de *hallar gracia en los ojos de mi señor.* Esaú accede y se encamina a Seir, ciudad edomita (32,4), con la esperanza de encontrarse allí de nuevo [1]. No nos consta si esto llegó a realizarse, pues Jacob se dirigió a *Sukkōt* (Jos 13,27; Jue 8,3-5; Sal 60,8; 108,8), para unos *Deir ʿAlla* (corriente abajo del Yabboq, a unos siete km. de Penuel) y para otros *Tell Aḥṣāṣ* = *tell de las cabañas,* a unos dos km. al N. del Yabboq (32,23), así llamada por las *sukkōt* = *cabañas* allí levantadas por Jacob [2].

18-20 *Jacob pasa el Jordán y llega a Salem,* en la llanura de Sikem (12,6). Con intención de establecerse allí definitivamente, compra por 100 *qᵉśîṭā* = *pesos de oro* o *plata* (¿precio de un *qᵉśîṭā-cordero?* Job 42,11) una parcela de campo a los hijos de *ḥămôr,* padre de Sikem, que da el nombre a la ciudad y a la tribu. Contrato de compraventa que algunos, partiendo de la ecuación de Mari «concluir una alianza = matar el asno» y de «*Baʿal bᵉrît* = Baal de la alianza» como dios de los sikemitas (Jue 9,4), han intentado ver en la misma expresión «*Bᵉnê ḥămôr* = *hijos del asno*-hijos de la alianza-confederados» [3]. Aun prescindiendo de esta hipótesis, Jacob

*13 *si...:* con PtSam Versiones; TM, *si les dan prisa.*
*18 *a Salem:* con G Peš Vg; TM, *šālēm* = *salvo, felizmente.*

1 W. Vischer, *La réconciliation de Jacob et d'Esaü:* Verbum Caro (1957) 41-51.
2 F. M. Abel, *Géographie...* II p.470; H. H. Franken, *The Excavations at Deir ʿAlla in Jordan:* VT (1960) 386-393; 14 (1964) 417-22.
3 R. de Vaux, *Les Patriarches...:* RB (1949) 24; M. Noth, *Das alttest. Bundschliessen im Lichte eines Mari-Textes:* Gesammelte Studien zum AT (Munich 1957) p.142-154; H. Cazelles, *Patriarches...* c.145-146; E. Jacob, *Ras Shamra...* p.87-109 (Bibliografía).

de la ciudad. [19] Compró una parte del campo, donde había fijado su
tienda, de la mano de los hijos de Jamor, padre de Sikem, por cien
'qesitah'. [20] Erigió allí un altar y le llamó «El-Dios de Israel».

34 [1] Dinah, hija de Lía, la que ésta había dado a luz a Jacob, salió
a ver las muchachas de la tierra. [2] La vio Sikem, hijo de Jamor, el
jiveo, príncipe de la tierra, y la tomó, se acostó con ella y la violó.
[3] Quedó, pues, aficionada su alma a Dinah, hija de Jacob, amó a la

---

inicia con *ḥămôr* y sus hijos, por medio de la compraventa, un contacto-pacto cuyas trágicas consecuencias se harán sentir muy pronto (34,2-26). Bajo el signo de lo divino, Jacob ha realizado sus anhelos de patria: agradecido, levanta junto a Sikem *un altar* = *mizbēaḥ* (nota crítica) y le llama *ʾElʾElōhê Yiśrāʾēl* = *Dios* (o «un poderoso»: véase Vg y Ex 17,15) *es el Dios de Israel*. Al pisar de nuevo la tierra del monoteísmo, Jacob-Israel, padre del Israel futuro, reivindica para el Dios de la promesa el título *ʾēl* = *dios*, común a los semitas.

CAPITULO 34

A través de una serie de detalles, donde para una misma acción parece introducirse cambio de actores (p.ej., v.4.6.8-10 con 11-12. 19; 19 con 24; 25b-26 con 27-29), suele llegarse en líneas generales o a una doble tradición *(J:* 2b-3.5.7.11-12.14.19.25b-26.29b-30, y *E* retocada por *P:* 1-2a.4.6.8-10.13.15-18.20-25a.27-29a), o a una tradición original con posteriores correcciones y añadiduras [1]. Acaso ante la presencia de esos elementos antiunitarios pudiera pensarse también en un relato incompleto, en el cual el paso de un actor a otro podría parecer sin soldadura por falta de anillos en la cadena. El relato actual, con Dina como protagonista, ofrece los siguientes pasos:

Sikem viola a Dina (1-4); propuesta de Jamor-Sikem a Jacob-hijos para remediar el mal paso y llegar a una unión pacífica de ambas familias-tribus (5-12); exigencia de los hijos de Jacob (circuncisión), a la que acceden Jamor y Sikem (13-19); circuncisión de la tribu de Jamor (20-24); venganza sangrienta de Simeón y Leví (25-26) y consiguiente saqueo por parte de sus hermanos (27-29); queja de Jacob y respuesta de sus hijos (30-31).

1-4 Los hijos de Jacob, niños algunos de ellos a su llegada a Canaán, habían ido creciendo durante su prolongada estancia en Sukkot y Sikem. *Dînā, la hija de Jacob-Lía* (30,21; 46,15), *salió* un día *a conocer a las jóvenes cananeas.* La encontró *Sikem, hijo de Jamor el jiveo* (G «Jorita»: de ambos pueblos primitivos 10,17), *y la oprimió.* Degradación moral y social (Dt 21,14; 22,24; Jue 19,24) que Sikem trata de remediar dándole pruebas insistentes de querer tomarla por esposa: *se aficionó-adhirió a ella (dābaq* 2,24), *la amó*

[1] G. von Rad, *Das erste...* p.288-289; A. Clamer, *Genèse...* p.401.

joven y habló al corazón de la joven. 4 Habló entonces Sikem a Jamor,
su padre, diciendo: «Tómame esta joven para mujer».
5 Oyó en tanto Jacob que había deshonrado a Dinah, su hija;
sus hijos estaban con el ganado en el campo, y calló Jacob hasta que
ellos volviesen. 6 Salió Jamor, padre de Sikem, para hablar con él.
7 Mientras, los hijos de Jacob, habiéndolo oído, vinieron del campo y
se contristaron los hombres y les sobrevino una gran cólera, porque
había él cometido una infamia en Israel acostándose con la hija de
Jacob; así no se debía haber procedido. 8 Pero Jamor habló con ellos,
diciendo: «Sikem, mi hijo, tiene prendada su alma de vuestra hija;
dádsela, por favor, para esposa. 9 Emparentaos con nosotros; dadnos
vuestras hijas y tomaos las nuestras. 10 Habitaréis así con nosotros y la
tierra estará a vuestra disposición; fijad vuestra morada, recorredla y
tomad posesión de ella». 11 Sikem, por su parte, dijo al padre y a los
hermanos de ella: «Que encuentre yo gracia en vuestros ojos, y daré

---

de veras *('āhab)* y le ratificó su amor con palabras = *le habló sobre el corazón* para consolarla por lo pasado y asegurarla de la sinceridad de sus propósitos (50,21; Rut 2,13; Os 2,16).

5-12 Tras un paréntesis-reflexión sobre Jacob, como en un compás de espera ante la actitud que con sus hijos y hermanos de Dina (24,50.55.59) ha de tomar en defensa de la hija deshonrada-convertida en impura *(ṭimmē᾽: v.13.17)*, viene descrita la rápida intervención de Jamor para el matrimonio Sikem-Dina. Se dirige al padre, pero son los hermanos, a su vuelta del campo, quienes toman por su cuenta el asunto. Jamor lo deduce de su actitud airada y de disgusto por la acción *insensata* e *infamante* = *n^{e}bālā* (Dt 22,21; Jos 7,5; Jue 20,6.10; 2 Sam 13,12; Jer 29,23) [2] cometida contra la familia de *Israel* en la persona de Dina, y a ellos, sin excluir al padre (habla de *vuestra hija* y no de *vuestra hermana)*, se dirige. Los hermanos han hablado de *n^{e}bālā* = *infamia* moral de la hermana, pero él, con un hábil diversivo, habla del amor de su hijo, *cuya alma ḥāš^{e}qā = ha quedado apasionadamente prendada de vuestra hermana,* de donde su natural conclusión: *dádsela por esposa.* Sería el primer matrimonio entre ambas familias: Jamor, con un nuevo diversivo, abre generosamente el camino a futuros normales matrimonios entre ambas tribus. Brindaba con igualdad de derechos civiles a una familia nueva relativamente en una región donde se había instalado como extranjera y peregrina; habitación estable en una tierra que libremente podrían *recorrer en plan comercial (sāḥar)*, y de la que, sin contratos de compraventa y como con derecho propio, podrían *tomar posesión (᾽āḥaz)*. La intervención inmediata de Sikem, preocupado por la solución de su caso, es obvia y tiende a concretar, como complemento, y no necesariamente como testimonio de una tradición diversa, las concesiones más amplias del padre. Dispuesto a pagar, por muy crecidos que Jacob y sus hijos quieran fijarlos, tanto el precio de la *dote* = *mōhar* como otros *regalos* = *mattān* (falta en G) a la familia de la novia, con ello acaso reconoce con

2 Sobre la raíz hebrea *nbl* y sus derivados, frente al acád. *nabālu=separar de*, cf. W. M. W. Roth, *Nbl:* VT (1960) 394-409.

lo que me digáis. 12 Cargad bien sobre mí precio y regalo de bodas,
que yo daré según me dijereis; pero dadme la joven para esposa».
13 Respondieron los hijos de Jacob a Sikem y a Jamor, su padre;
hablaron con engaño, porque había deshonrado a Dinah, su her-
mana. 14 Les dijeron: «No podemos hacer tal cosa, dar nuestra her-
mana a un hombre que no está circuncidado, porque sería para nos-
otros un oprobio. 15 Sólo con esta condición os complaceremos: si
llegáis a ser como nosotros, circuncidando entre vosotros todo varón.
16 Entonces os daremos nuestras hijas y tomaremos para nosotros
vuestras hijas, habitaremos con vosotros y llegaremos a ser un solo
pueblo. 17 Pero si no nos escucháis circuncidándoos, tomaremos nues-
tra hija y nos iremos». 18 Parecieron bien sus palabras en los ojos de
Jamor y en los ojos de Sikem, hijo de Jamor. 19 No tardó el joven en
hacer lo dicho, porque amaba íntimamente a la hija de Jacob y era
él el más respetado de toda la casa de su padre.
20 Vinieron Jamor y Sikem, su hijo, a la puerta de su ciudad y ha-
blaron a los hombres de su ciudad, diciendo: 21 «Estos hombres son
pacíficos con nosotros; habiten, pues, en la tierra y la recorran. He
aquí que la tierra es bien espaciosa delante de ellos. Sus hijas nos
tomaremos para mujeres y les daremos nuestras hijas. 22 Sólo con esta
condición nos complacerán, habitando con nosotros para llegar a ser
un solo pueblo: si entre nosotros se circuncida todo varón, como ellos
están circuncidados. 23 Sus ganados, su hacienda y todas sus bestias,
¿no serán para nosotros? Sólo complazcámosles y que habiten con
nosotros». 24 Oyeron a Jamor y a Sikem, su hijo, todos los que salían
por la puerta de su ciudad. Y fue circuncidado todo varón, todos los
que salían por la puerta de su ciudad.

---

delicadeza su propia culpa y la consiguiente obligación de desposar a Dina (Ex 22,16-16; Ley Asiria § 54); ciertamente confirma el enamoramiento gráficamente expresado por el hagiógrafo (v.3) y por su propio padre (v.8). Pasará por todo con tal que, *encontrando gracia en sus ojos*, le entreguen la joven en matrimonio.

13-19 A los hijos de Jacob les sigue trabajando la idea fija del *ṭimmēʾ* = *ha deshonrado a nuestra hermana*. Disimulando planes de venganza, aceptan la propuesta de Jamor y Sikem, pero exigen como condición necesaria la circuncisión (17,10-14.24-25) de todos los varones de su clan: ellos no pueden admitir unión de familia-pueblo con los incircuncisos. Sikem el primero, *enamorado* de Dina, se circuncida.

20-24 Jamor y Sikem se preparan a persuadir a todo el clan. En la *puerta de la ciudad*, centro de la vida ciudadana y social (23, 10.18; Job 5,4; 29,7; 31,21), exponen el caso. Es cierto que ellos conceden a la familia de Jacob plenos derechos de ciudadanía a cambio de la propia circuncisión, pero ningún mal se les puede seguir de esto, ya que se trata de *hombres pacíficos*, y el país, *extenso de los dos lados*, es decir, a lo largo y a lo ancho, da para todos; por otra parte, son ricos y sus bienes serán nuestros en último término. Los sikemitas se dejaron circuncidar.

25 Sucedió al tercer día, cuando ellos estaban aquejados de dolores,
que dos de los hijos de Jacob, Simeón y Leví, hermanos de Dinah,
tomaron cada uno su espada, entraron con seguridad en la ciudad y
mataron a todo varón. 26 También a Jamor y a Sikem, su hijo, mataron
a filo de espada; después tomaron a Dinah de casa de Sikem y salieron.
27 Entonces* los hijos de Jacob vinieron sobre las víctimas y saquearon la ciudad, porque habían deshonrado a su hermana. 28 Tomaron su ganado menor, su ganado mayor y sus asnos; lo que había
en la ciudad y lo que había en el campo. 29 Todas sus riquezas, todos
sus niños y sus mujeres tomaron como botín y saquearon todo*
cuanto había en las casas.
30 Dijo Jacob a Simeón y a Leví: «Me habéis precipitado en una
desgracia, haciéndome odioso al habitante de la tierra, al cananeo y
al perezeo. Porque en cuanto a mí, con pocos hombres cuento, y se
reunirán contra mí, me atacarán, y yo seré destruido con mi casa».
31 Pero ellos dijeron: «¿Había él de tratar a nuestra hermana como
a una prostituta?»

25-31 Simeón y Leví, hermanos de Dina por parte de padre y madre (29,33-34; 30,21), *entran con toda seguridad en la ciudad,* espada en mano; matan a todos los hombres, entre ellos a Jamor y Sikem, y libran a la hermana, que, conforme a lo estipulado, vivía como esposa en la casa de Sikem. Jacob, que hasta el fin de su vida recordará con horror el sangriento episodio (49,5-7), siente sobre sí todo el peso de la responsabilidad. Consciente del peligro de exterminio que para él y los suyos, *hombres de número* (pocos, que se pueden contar), puede provenir de los habitantes de la región, cananeos y perezeos (13,7) en particular, culpa de ello a sus dos hijos y les echa en cara el que *me hayáis hecho desgraciado* y expuesto a una gran desgracia, *haciéndome odioso* y *malvado* a los ojos de estas gentes. La respuesta de Simeón y Leví es seca e inflexible: *¿había él de tratar a nuestra hermana como a una prostituta?*

CAPITULO 35

Intimamente unido a Gén 34, el c.35 señala, con la llegada de Jacob y los suyos a Hebrón, el término de una etapa providencial en la promesa divina a los patriarcas. Mira providencialista que, unificando una serie de episodios, atribuidos con más o menos acierto a diversos documentos *(E:* 1-5.7-8.14; *J:* 21-22a; *E* y *J:* 16-20; *P:* 6.9-13.15.22b-29), la contextura definitiva del relato pone una vez más en relieve.

Por mandato divino y bajo la divina protección, Jacob llega a Luz-Betel, donde muere Débora (1-8); visión divina en Betel y renovación de la divina promesa (9-15); camino de Efrata-Belén nace Benjamín y muere Raquel (16-20); incesto de Rubén y lista de los hijos de Jacob (21-26); llegada a Quiryat Arba = Hebrón y muerte de Isaac (27-29).

*27 *entonces:* con 1 ms PtSam G Peš; falta en TM.
*29 PtSam Peš; TM, *tomaron como botín y saquearon; y todo.*

35 1 Dijo Dios a Jacob: «Levántate, sube a Betel y habita allí;
haz allí un altar al Dios que se te apareció cuando huías de la presen-
cia de Esaú, tu hermano». 2 Dijo Jacob a su casa y a todos los que esta-
ban con él: «Apartad los dioses extranjeros que hay en medio de vos-
otros, purificaos y cambiad vuestros vestidos. 3 Después nos levanta-
remos y subiremos a Betel; allí haré yo un altar al Dios que me res-
pondió en el día de mi angustia y que estuvo conmigo en el camino
que anduve». 4 Entregaron, pues, a Jacob todos los dioses extranjeros
que tenían en sus manos, así como los anillos que tenían en sus orejas,
y los enterró Jacob bajo el terebinto que hay junto a Sikem. 5 Después
partieron, y un terror divino llegó sobre las ciudades que había en
sus alrededores, de modo que no persiguieron a los hijos de Jacob.
6 Llegó así Jacob a Luz, que está en la tierra de Canaán, que es Betel,
él y todo el pueblo que había con él. 7 Edificó allí un altar y llamó
el lugar «Dios de Betel», porque allí se le había revelado Dios cuando
él huía de la presencia de su hermano. 8 Murió entonces Deborah,
la nodriza de Rebeca, y fue sepultada por bajo de Betel, al pie de la
encina que él llamó con el nombre de «Encina del llanto».

1-5 Puro monoteísta y pensando en *Bêt ʾEl = casa de Dios*, Jacob obedece al categórico *sube a Betel*, con el estilo religioso de quien va a adorar a un Dios que exige pureza y no admite junto a sí dioses extraños [1]. Jacob, al comunicar su decisión a la familia, exige la entrega de *los dioses extranjeros* (¿entre ellos los *terafim* de 31,19?) con sus imágenes y sus símbolos o amuletos, la purificación-santificación y cambio de vestidos como símbolo de la entrega de toda su familia al Dios protector de Betel (Ex 19,10; Jos 7,13; 1 Sam 16,5). Enterrado todo, imágenes y símbolos, *bajo el terebinto* (¿de *Moreh?*: 12,6) *junto a Sikem* [2], emprenden la marcha bajo la protección divina; *ḥittat ʾElōhîm = un terror de Dios*, terror misterioso-sobrenatural, interviene omnipotente en favor de los suyos (Ex 23,27; Jos 10,10; Jue 4,15; 7,22; 1 Sam 14,15.20), impidiendo a las tribus vecinas organizar con éxito la persecución de los fugitivos, responsables de las matanzas de Sikem.

6-8 A su llegada a Luz, después Betel (28,19), Jacob, monoteísta agradecido, *edifica mizbēaḥ = un altar* allí mismo donde, huyendo de Esaú, *había* un día *erigido maṣṣēbā = una estela* (28, 17-18.22), y cambia el nombre de *Lûz* en *ʾEl Bêt ʾEl = Dios de Betel*, o simplemente (nota crítica) en *Bêt ʾEl = casa de Dios* (28,19). Evocación de tiempos pasados, cuando *se le reveló Dios, haʾĕlōhîm*, en una visión simultánea de *Dios* y los *ángeles = ʾĕlōhîm* (28,12-17). Sobre este cuadro de luz, la pincelada oscura de la muerte de *Débora*, la nodriza de Rebeca (24,59), cuya presencia en estos momentos no tiene fácil explicación: *la encina de Betel*, junto a la cual es sepultada, transmitirá estas horas de tristeza con el simbólico nombre de *ʾallôn bākût = terebinto del llanto.*

1 A. Alt, *Die Wallfahrt von Sichem nach Bethel:* Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel I (Munich 1953) p.79-88.

2 E. Nielsen, *The Burial of Foreign Gods:* StTh (1955) 103-122; A. Soggin, *Zwei umstrittene Stellen aus dem Überlieferungskreis um Schechem* (Gén 35,5 como final de Gén 35,1-4 y relativo a la época actual del arca): ZAW (1961) 78-87.

9 Se le apareció de nuevo Dios a Jacob a su regreso de Paddan
Aram y le bendijo. 10 Le dijo Dios: «Tu nombre es Jacob; no se lla-
mará más tu nombre Jacob, sino que Israel será tu nombre». Y le
llamó con el nombre de Israel. 11 Le dijo después Dios: «Yo soy
El-Saddai: sé prolífico y multiplícate; una nación y una comunidad
de naciones provendrán de ti, reyes saldrán de tus lomos. 12 La tierra
que he dado a Abraham y a Isaac te la daré a ti; y a tu descendencia
después de ti daré la tierra». 13 Y se alejó Dios de él en el lugar donde
había hablado con él, 14 Jacob erigió una estela en el lugar donde
había hablado con él, una estela de piedra. Vertió sobre ella una liba-
ción y derramó sobre ella aceite. 15 Y llamó Jacob con el nombre de
Betel el lugar donde Dios había hablado con él.
16 Partieron de Betel; faltaba todavía una parte de camino para lle-
gar a Efrata, cuando Raquel dio a luz y tuvo un parto laborioso.
17 Sucedió, pues, que mientras laboriosamente daba a luz, le dijo la
partera: «No temas, porque también esta vez tienes un hijo». 18 Ahora
bien, sucedió que mientras salía su alma, porque ella se moría, le llamó
con el nombre de Ben-oni, pero su padre le llamó Benjamín. 19 Murió,

---

9-15 Nueva (*ʿôd:* ¿glosa del redactor?) visión divina a la vuelta de Paddan-Aram, que, a base de una repetición de elementos ya conocidos, hace pensar en una tradición diversa. Partiendo del clásico *wayᵉbārēk ʾōtô* = *y le bendijo* (32,27.30), Dios, en este caso sin alusión al *śarîtā ʿim ʾElōhîm* = *has luchado con Dios* (32,29), cambia el nombre de *Jacob* en *Israel* (32,29-29). Como a nuevo patriarca, heredero de Abraham e Isaac, Dios se presenta a Jacob como *ʾEl šaddāy* = *Dios Omnipotente* (17,1; 28,3) y le promete una descendencia sin número y la posesión de la tierra prometida a los anteriores patriarcas (17,4-6; 28,3-4.13-15). De nuevo Jacob *erige una estela* (28,18.22) en el lugar mismo donde Dios le ha hablado (no—así se lograría la unión inmediata del v.14 con el v.8—sobre la tumba de Débora) y la consagra con aceite (28,18) y con una libación-sacrificio (Núm 28,1-8): acto religioso-sacrifical hacia el Dios de la visión-promesa en el ya consagrado Betel (v.7; 28,19) y no rito funerario sobre el sepulcro de Débora.

16-20 Antes de llegar a Efrata, Raquel da a luz un nuevo hijo. Ardientemente deseado (30,24), llega tras un parto difícil, y la madre, sintiéndose morir, le llama simbólicamente *Ben ʾônî* = *hijo de mi dolor*. Muere Raquel, y Jacob, cambiado en seguida el *Ben 'ônî* de mal augurio en el de *Binyāmîn* = *hijo de la diestra* [3], nombre-símbolo de honor y afecto, la sepulta en el camino de Efrata y erige sobre su tumba *maṣṣēbā* = *una estela* o *monumento fúnebre*, cuyo recuerdo pasó de generación a generación. La identificación de *'Eprātā* con *Bêt lāḥem* = *Belén*, que en el v.19 suele considerarse como una glosa posterior, acaso encuentre apoyo en otros textos (48,7; Rut 4,11; Miq 5,1), dando así origen a la tradición judía sobre el sepulcro de Raquel junto a Belén. Sin embargo, fuera de que el contexto más bien parece suponer que

3 J. Muilenburg, *The Birth of Benjamin:* JBLit (1956) 194-201; J. A. Soggin, *Die Geburt Benjamins. Gen 35,16-20:* VT (1961) 432-440.

pues, Raquel y fue sepultada en el camino de Efrata, que es Belén.
20 Y erigió Jacob una estela sobre su sepulcro: es la estela del sepulcro
de Raquel hasta hoy.
21 Partió Israel y extendió su tienda más allá de Migdal-Eder.
22 Sucedió que, mientras Israel habitaba en esta tierra, se fue Rubén
a acostarse con Bilhah, concubina de su padre, y lo oyó Israel.
Fueron doce los hijos de Israel. 23 Hijos de Lía: el primogénito
de Jacob, Rubén; Simeón, Leví, Judá, Isacar y Zabulón. 24 Hijos de
Raquel: José y Benjamín. 25 Hijos de Bilhah, sierva de Raquel: Dan
y Neftalí. 26 Hijos de Zilpah, sierva de Lía: Gad y Aser. Estos son los
hijos de Jacob que le nacieron en Paddan Aram.
27 Llegó por fin Jacob junto a Isaac, su padre, a Mamre, a Qiryat-
Arba, que es Hebrón, donde habían habitado como forasteros Abra-
ham e Isaac. 28 Fueron los días de Isaac ciento ochenta años. 29 Expiró
después Isaac, murió y fue a reunirse a su pueblo: era anciano y harto
de días. Le sepultaron Esaú y Jacob, sus hijos.

36 1 Estas son las generaciones de Esaú, que es Edom. 2 Esaú tomó

---

entre Efrata y Betel la distancia es corta; hay textos claros (1 Sam 10,2; Jer 31,15) que colocan el sepulcro de Raquel al norte de Jerusalén, en la tribu de Benjamín y no lejos de *Rāmā*, hoy *er-Rām* [4].

21-29 Siempre en dirección sur, Jacob acampa pasado *Migdal ʿEder = torre del rebaño*, un edificio de piedra para los pastores que nada tiene que ver con el simbólico *Migdal ʿEder = colina de Ofel* o *montaña de Sión* (Miq 4,8). Aquí el incesto del primogénito, Rubén, del que Jacob *se enteró* con tristeza y que un día, *pareciéndole mal* desde ahora (G), tendrá en cuenta al bendecir-profetizar sobre el hijo (49,4). La promesa divina va a entrar en una nueva fase a partir de Jacob y de sus doce hijos, cuya lista se da completa al lado de sus respectivas madres (Lía, Raquel, Bilha y Zilpa). Con ellos, nacidos todos en *Paddan-Aram* (a Benjamín se le incluye, para no cortar el hilo genealógico), llega a *Mamrēʾ-Qiryat hāʾarbaʿ = ḥebrôn*, donde, en la tierra prometida a su descendencia, *habían habitado como forasteros (gār)* Abraham e Isaac (23,2.17.19; 25,9). Allí encuentra a su padre, viejo ya y con la obsesión de la muerte a su partida para Paddan-Aram (27,1): todavía le ve morir e irse a *reunir con su pueblo* (25,8) a la edad de ciento ochenta años. Junto al cadáver de Isaac se encuentran los dos hermanos, que, enemigos un día y después sinceramente reconciliados, hoy cumplen como hijos el piadoso y triste deber de dar sepultura al padre.

CAPITULO 36

Unidos en la muerte de su padre, Jacob y Esaú se separan definitivamente. El «mayor» va a ceder al «menor» la tierra de la promesa, para pasar a un plano secundario en la historia de la

[4] F. Asensio, *In libros Propheticos* (Roma 1955) p.290-291; A. M. Haberman, *The Tomb of Rachel*: Tarb (1956) 363-368.

**sus mujeres de entre las hijas de Canaán: Adah, hija de Elón, el hittita,
y Oholibamah, hija de Anah, hijo* de Sibeón, el jorita, 3 y Basemat,
hija de Ismael, hermana de Nebayot. 4 Dio a luz Adah a Esaú Elifaz,
y Basemat dio a luz a Reuel. 5 Oholibamah, por su parte, dio a luz
a Yeus, a Yaalan y a Qoraj. Estos son los hijos de Esaú que le nacieron
en la tierra de Canaán.**
**6 Tomó Esaú a sus mujeres, a sus hijos, a sus hijas, a todas las per-
sonas de su casa, todos sus rebaños, todas sus bestias y toda su hacienda,
que había adquirido en la tierra de Canaán, y marchó a la tierra de
Seir*, lejos de Jacob, su hermano; 7 porque su hacienda era mucha**

---

descendencia patriarcal. Antes, como en el caso de la descendencia de Ismael (25,12-17), se da una síntesis, más amplia e insistente que entonces, de la descendencia de Esaú. Acumulación de material genealógico atribuido por los partidarios de fuentes o tradiciones a *J* y *P*, pero de tal manera entrecruzado y sobrepuesto que se hace difícil la disección. Seis catálogos, que ha conservado la tradición (1 Par 1,35-54), de nombres-descendientes de Esaú-Edom y de Seir el jorita (1-5; 9-14; 15-19; 20-30; 31-39; 40-43), enfocados desde diversos puntos de vista y cortados después de la primera serie por la marcha definitiva de Esaú desde Canaán a Seir (6-8).

1-5 Se da paso a la descendencia de Esaú-Edom (25,25.30) por medio de la fórmula clásica (10,1; 11,10...) *ʾēlleh tōlᵉdôt* = *éstas son las generaciones*, genealogía-descendencia [1], y la evocación de sus matrimonios con las hijas de Canaán. Idéntica la lista actual con el conjunto de otras dos parciales (26,34; 28,9) en el número tres de esposas, difiere de ellas en el nombre de dos de las mujeres *(ʿAdā* y *ʾOhŏlîbāmā; Yᵉhûdît* y *Maḥelet)* y, aunque conviene en el de una de ellas *(Bāśᵉmat)*, difiere igualmente en el de sus respectivas ascendencias *(ʿAdā, hija de ʾElôn, el hittita,* frente a *Bāśᵉmat, hija de ʾElôn, el hittita; Bāśᵉmat, hija de Yišmāʿēʾl, hermana de Nᵉbāyôt,* frente a *Maḥelet, hija de Yišmāʿēʾl, hermana de Nᵉbāyôt; ʾOhŏlîbāmā, hija de ʿAnā, hijo de ṣibʿôn,* el jiveo, frente a *Yᵉhûdît, hija de Bᵉʾērî, el hittita)*. ¿Pueden explicarse estas diferencias con el recurso a nombres dobles (p.ej. *Bāśᵉmat-Maḥelet)*, o más bien hay que recurrir a una doble tradición que el redactor definitivo cita simplemente? Más probable esto último, aunque no sea fácil concretar los últimos detalles [2]. Reseñados el número y la ascendencia de las mujeres de Esaú, se enumeran algunos de los hijos nacidos en Canaán: *ʾElîpāz* (Job 2,11), *Rᵉʿûēl* (Ex 2,18), *Yᵉʿûš, Yaʿlām* y *Qōraḥ*.

6-8 Esaú-Edom vuelve (32,3-4; 33,14) a su tierra de *Seir* (14,6: *še-e-ri* de Tel-el-Amarna) con toda su familia y todos los bienes adquiridos en los últimos años en Canaán. La insuficiencia

*2 *hijo:* con PtSam G; TM, *bat, hija.*
*6 *de Seir:* con Peš; PtSam G, *de la tierra de Canaán.*

1 B. MORITZ, *Edomitische Genealogien:* ZAW (1926) 81-93.
2 H. JUNKER, *Genesis...* p.119; G. VON RAD, *Das erste...* p.301-302; O. EISSFELDT, *Die Genesis der Genesis* (Tubinga 1958) 5.21-23.

para habitar juntos, y la tierra de su peregrinación no podía sostenerles
a causa de sus rebaños. 8 Habitó, pues, Esaú en la montaña de Seir:
Esaú es Edom.
9 Estas son las generaciones de Esaú, padre de Edom, en la mon-
taña de Seir. 10 Estos son los nombres de los hijos de Esaú: Elifaz,
hijo de Adah, mujer de Esaú; Reuel, hijo de Basemat, mujer de Esaú.
11 Los hijos de Elifaz fueron: Temán, Omar, Sefo, Gatam y Qenaz.
12 Timna fue una concubina de Elifaz, hijo de Esaú, y dio a luz a
Elifaz Amaleq. Estos fueron los hijos de Adah, mujer de Esaú. 13 Por
su parte, éstos fueron los hijos de Reuel: Najat, Zeraj, Sammah y
Mizzah. Estos fueron los hijos de Basemat, mujer de Esaú. 14 Estos,
por fin, fueron los hijos de Oholibamah, hija de Anah, hijo de Sibeón,
mujer de Esaú: ella dio a luz a Esaú Yeus, Yaalam y Qoraj.
15 Estos son los jefes de los hijos de Esaú: Hijos de Elifaz, primogé-
nito de Esaú: jefe Temán, jefe Omar, jefe Safo, jefe Qenaz, 16 jefe
Qoraj, jefe Gatam, jefe Amaleq. Estos fueron los jefes de Elifaz
en la tierra de Edom; éstos son los hijos de Adah. 17 Estos son los hijos
de Reuel, hijo de Esaú: jefe Najat, jefe Zeraj, jefe Sammah, jefe Miz-
zah; éstos son los hijos de Reuel en la tierra de Edom; éstos son los
hijos de Basemat, mujer de Esaú. 18 Estos son los hijos de Oholiba-
mah, mujer de Esaú: jefe Yeus, jefe Yaalam, jefe Qoraj; éstos son los
jefes de Oholibamah, hija de Anah, mujer de Esaú. 19 Estos son los
hijos de Esaú y éstos son sus jefes; él es Edom.
20 Estos son los hijos de Seir el Jorita, que habitan la tierra: Lotan,
Sobal, Sibeón, Anah, 21 Dison, Eser y Disan. Estos son los jefes de los

---

de pastos en la tierra *m^{e}gûrêhem* = *de su peregrinación* provoca pacíficamente la separación definitiva de los dos hermanos.

9-14 Esaú-Edom, padre de Edom-edomitas, se desarrolla en Seir a base de elementos joritas (hurritas de los textos cuneiformes), hittitas, ismaelitas... (v.2-3; 26,34; 38,9). Llamados con nombres de clanes o de personajes epónimos, van desfilando los descendientes de Esaú. Primero, los hijos de Elifaz: *Têmān* (en la parte norte de Edom: Jer 49,7.20; Am 1,12), *ʾOmār, ṣ^{e}pô, Gaʿtām* (no identificados), *Q^{e}naz* (qenizitas: 15,19) y (de la concubina *Timnaʿ) ʿAmālēq*, padre de los amalecitas así mezclados con los edomitas (14,7). Después, los hijos de Reuel: *Naḥat* (2 Par 30,13), *Zeraḥ* (nombre también de un hijo de Tamar: 38,30), *šammā* (un hijo de Isaí: 1 Sam 16,9) y *Mizzā* (sólo aquí). Por fin, la lista repetida de los hijos de Oholibama: *Y^{eʿ}ûš* (frecuente en Israel: 1 Par 7,10; 23,10-11...): *Yaʿlām* (sólo aquí) y *Qōraḥ* (jefe de cantores en el templo).

15-19 Personas-individuos, los descendientes de Esaú son al mismo tiempo personajes epónimos y *jefes* = *ʾallûpîm (ʾelep* = *mil*, formando un grupo) de los clanes o regiones respectivas. Con ligeras variantes se repiten los nombres de la sección anterior (9-14), pero poniendo de relieve el papel de *ʾallûp* = *jefe* de clan o estirpe en los descendientes de Esaú.

20-30 Paralela a la doble lista anterior de los descendientes de Esaú (9-14) jefes de clan (15-20), se repite otra doble lista de los descendientes de Seir (nombre de región en 14,6) el jorita (20-28),

joritas, hijos de Seir, en la tierra de Edom. 22 Fueron los hijos de Lotan:
Jori y Hemam; la hermana de Lotan fue Timna. 23 Estos son los hijos
de Sobal: Alvan, Manajat, Ebal, Sefo y Onam. 24 Estos son los hijos
de Sibeón: Ayyah y Anah. Fue Anah el que encontró las aguas ter-
males en el desierto, cuando pastoreaba los asnos de Sibeón, su padre.
25 Estos son los hijos de Anah: Dison y Oholibamah, hija de Anah.
26 Estos son los hijos de Dison: Jemdan, Esban, Yitran y Keran.
27 Estos los hijos de Aser: Bilhan, Zaavan y Aqan. 28 Estos los hijos
de Disan: Us y Aran. 29 Estos los jefes de los joritas: jefe Lotan, jefe
Sobal, jefe Sibeón, jefe Anah, 30 jefe Dison, jefe Eser, jefe Disan. Estos
los jefes de los joritas según sus clanes en la tierra de Seir.
31 He aquí los reyes que reinaron en la tierra de Edom, antes
que un rey reinase sobre los hijos de Israel. 32 En Edom reinó Bela,
hijo de Beor, y el nombre de su ciudad era Dinhabah. 33 Murió Bela,
y en su lugar reinó Yobab, hijo de Zeraj, de Bosrah. 34 Murió Yobab,
y reinó en su lugar Jusam, de la tierra del temanita. 35 Murió Jusam,
y en su lugar reinó Hadad, hijo de Bedad, que derrotó a Madián en
el campo de Moab: el nombre de su ciudad era Avit. 36 Murió Hadad,
y en su lugar reinó Samlah de Masreqah. 37 Murió Samlah, y
en su lugar reinó Saúl de Rejobot-hannahar. 38 Murió Saúl, y reinó
en su lugar Baal-Janan, hijo de Akbor. 39 Murió Baal-Janan, y en su

---

jefes igualmente de clan (29-30). Se abre la primera lista con los nombres de siete hijos de Seir, padre de los joritas (14,6), presentados a continuación como *ʾallûpê haḥōrî* = *jefes de los joritas*. Se completa la lista con los nombres de los descendientes de cada uno de los hijos de Seir, para de nuevo repetir la lista de los siete hijos de Seir como *ʾallûpê haḥōrî* según sus diversos clanes en la tierra de Seir.

31-39 En esta sección, considerada como un documento antiguo, aunque incorporada más tarde a la tradición del Génesis, los *ʾallûpê* = *jefes* de los hijos de Esaú pasan a ser *mᵉlākîm* = *reyes de Edom*, anteriores a los reyes de Israel, que, sin constituir dinastía real, fijan respectivamente su residencia en diversas ciudades[3]. El primer rey, *Belaʿ, hijo de Bᵉʿôr* (como Balaam: ¿Balaam = Bela?), en *Dinhābā* (desconocida); el segundo, *Yôbāb* (10,29), hijo de *Zeraḥ* (v.13.17), en *Boṣrā* (Is 34,6; Jer 49,13; Am 1,12: la actual *el-Buṣeirah*, al sudeste del mar Muerto y al norte de Petra); el tercero, *ḥušām*, en *Têmān* (v.11); el cuarto, *Hădad* (nombre de un dios arameo venerado en Idumea: 1 Re 11,14-15), *hijo de Bᵉdad*, vencedor de los madianitas (25,2) en los campos de Moab (19,37) y con residencia en *ʿAwît* (*¿la actual el Gitté?*); el quinto, *śamlā*, en *Maśrēqā* (la actual *el-Musraq*, al sudoeste de Maan, hacia Aqaba); el sexto, *šaʾûl*, en *Rᵉḥōbôt, sobre el río* (no identificado); el séptimo, *Baʿal-ḥānān (Baal concede gracia), hijo de ʿAkbôr* (nombre de clan y de persona); el octavo, *Hădar* (otros *Hadad*: 1 Par 1,50) en *Pāʿû* (no identificado) y cuya esposa era

[3] B. Moritz, *Die Könige von Edom*: Mus (1937) 101-122; *Ergänzungen zu meinem Aufsatz «Die Könige von Edom»*: ZAW (1939) 148-150.

lugar reinó Hadar; el nombre de su ciudad era Pau, y el nombre de su mujer, Mehetabel, hija de Matred, hija de Me-Zahab.

40 Estos los nombres de los jefes de Esaú, según sus familias, según sus lugares, por sus nombres: jefe Timna, jefe Alvah, jefe Yetet, 41 jefe Oholibamah, jefe Elah, jefe Pinon, 42 jefe Qenaz, jefe Temán, jefe Mibsar, 43 jefe Magdiel, jefe Iram. Estos son los jefes de Edom, según sus residencias en la tierra de su posesión. Este es Esaú, el padre de Edom.

Mᵉhêṭabʾēl = Dios hace el bien, hija de *Maṭrēd = que persigue, hija de Mê zāhāb = aguas de oro.*

40-43 Cierra el capítulo una última lista de los *jefes* = *ʾallûpê* de Esaú-Edom que suceden a Hadar (1 Par 1,51) y suponen, por lo mismo, la desaparición de la monarquía (2 Sam 7,4) y la consiguiente división de Idumea en familias y ciudades. Son once nombres de jefes-familias-lugares, conocidos ya algunos de ellos (*Timnaʿ* y *ʾOhŏlîbāmā:* v.2.12.14.18.22.25, como nombres de mujeres; *Qᵉnaz* y *Têmān:* v.11.15), nuevos otros y a veces identificables (*Pînōn* = *Pûnōn*, Núm 33,42-43, actual *Feinan*, a unos cuarenta kilómetros al sur del mar Muerto; *ʾElā* = *Elat* según algunos).

CAPITULO 37

La sección Gén 37-50 suele conocerse con el título de «historia de José». De hecho aparece como el eje externo de esta última parte del Génesis, aunque el eje interno siga siendo Jacob-Israel, el patriarca de la promesa y su descendencia-pueblo. En el «drama de José», que sólo tiene sentido como fondo de la historia «Jacob-Israel» en marcha, es el c.37 el primer acto o el prólogo-presentación. Considerado en su conjunto, con más o menos derecho, como un complejo de *J* y *E*, el relato se presenta como un todo bien logrado, aunque no falten en él algunas fisuras (dobles, notas características...) que, exageradas acaso, han dado lugar a una separación de documentos demasiado categórica y concreta:

P: 1-2.
J: 3-4.12-17.18b.21.23.25-27.28b.31-33a.33c.34b-35c.
E: 5-11.18a.19-20.22.24.28a.28c.29-30.33b.34a.35b.36 [1].

En todo caso es fácil seguir la marcha del relato actual y ver a través de ella la figura-base de José:

José, amado de Jacob y odiado de sus hermanos (1-4); reacción de prudencia en el padre y de odio en los hermanos ante un doble sueño de José (5-11); enviado al campo a visitar a sus hermanos, éstos, al verle, maquinan su muerte y se deciden a dejarle morir en una cisterna vacía (12-24); venta de José a unos mercaderes (25-28); mientras los hermanos falsean ante Jacob lo sucedido, José, llevado a Egipto, es vendido a Putifar (29-36).

1 A. Clamer, *Genèse...* p.418-419; C. A. Simpson: IB p.747-750.

37 1 Habitó Jacob en la tierra de las peregrinaciones de sus padres,
en la tierra de Canaán. 2 He aquí la historia de Jacob: José, de dieci-
siete años de edad, estaba pastoreando el ganado menor con sus her-
manos, pues él era joven, con los hijos de Bilhah y con los hijos de
Zilpah, esposas de su padre. Hizo, pues, José llegar a su padre la mala
reputación que de ellos se tenía. 3 Israel, además, amaba a José más
que a todos sus hijos, porque era para él hijo de su vejez, y le había
hecho una túnica larga*. 4 Vieron sus hermanos que le amaba su
padre más que a todos sus hermanos*, y le odiaban, y no podían
hablarle pacíficamente.
5 Soñó José un sueño y se lo manifestó a sus hermanos; éstos
entonces le odiaron todavía más. 6 Les dijo: «Escuchad este sueño
que he soñado: 7 Porque he aquí que nosotros estábamos agavillando
gavillas en medio del campo y he aquí que mi gavilla se levantó y

---

1-4 Jacob *fija su habitación en la tierra de la peregrinación de su padre* (17,8; 28,4; 36,7), en Canaán (¿en Hebrón?: v.14 y 35,27). Su «historia» entra externamente en un segundo plano para dejar paso a la «historia» de José: con ella se traduce en gran parte (37,39-47) el clásico *ʾēlleh tōlᵉdôt Yaʿăqōb* = *éstas son las generaciones*, historia de familia, *de Jacob*. Joven de diecisiete años, José acompañaba en cierta ocasión (acaso ordinariamente quedase con su padre) en el pastoreo del ganado menor a sus medio hermanos Dan y Neftalí, hijos de Bilha y Gad y Aser, hijos de Zilpa (35,25-26); pudo así conocer, y después dar cuenta a Jacob, *ʾet dibbātām rāʿā* = *los malos propósitos que se les atribuían*. Si es que éstos se sintieron delatados por José, pudo esta delación ser un primer motivo de odio contra el hermano, sin que ello signifique exclusión de otros motivos que poco a poco fueron naciendo o manifestándose: entre uno y otros no hay contradicción, y la sola diversidad no exige de suyo documentos diversos. No ocultaba Jacob su predilección por el hijo de su vejez, que parece haber culminado en el regalo de una *kᵉtōnet passîm* = *túnica hasta los pies y las manos* (neo-hebr. *pas* = *palma del pie* o *de la mano*, lo mismo que aram. *passāʾ*: Dan 5,5.24), en oposición a la del resto de los hijos, hasta las rodillas y sin mangas para no impedir el trabajo: señal de preferencia y de privilegio, José el señor (2 Sam 13,18-19) y ellos los criados, fue el motivo de un odio tan en aumento que llegaron a no poder dirigir la palabra a José *lᵉšālōm* = *en un saludo pacífico* y amigable [2].

5-11 Con el relato de sus dos sueños se acentúa el odio: primero, un seco *le odiaron todavía más*; después, el insistente y específico *le odiaron todavía más por sus sueños y sus palabras*; finalmente, con el cambio del *śānēʾ* = *odiar* en *qinnēʾ* = *envidiar*, el expre-

*3 *túnica larga*: G, *túnica de varios colores*; TM, *túnica larga y de mangas* = *kᵉtōnet passîm*.

*4 *sus hermanos*: en 5 mss PtSam G, *sus hijos*.

2 Como forma completa del nombre, junto con *Jaʿkobʾel*, puede verse *Jôséf-ʾel* en la lista de las ciudades cananeas conquistadas por Tutmosis III (h.1479): ANET p.242; H. H. Rowley, *From Joseph*... p.36-38.

quedó después derecha, y he aquí que la rodearon vuestras gavillas
y se inclinaron profundamente delante de mi gavilla». 8 Le dijeron
sus hermanos: «¿Acaso pretenderás reinar sobre nosotros, o sobre
nosotros pretenderás dominar?» Le odiaron, pues, todavía más a
causa de sus sueños y a causa de sus palabras. 9 Pero aún soñó otro
sueño y lo contó a sus hermanos. Dijo: «He aquí que todavía he so-
ñado otro sueño, y he aquí que el sol y la luna y once estrellas se incli-
naban profundamente delante de mí». 10 Lo contó a su padre y a sus
hermanos. Le reprendió su padre y le dijo: «¿Qué es este sueño que
has soñado? ¿Acaso habremos de venir yo, tu madre y tus hermanos
a postrarnos en tierra delante de ti?» 11 Sus hermanos entraron en
celos por él, pero su padre retuvo lo dicho.
12 Como hubiesen marchado sus hermanos a pastorear el ganado
menor de su padre en Sikem, 13 dijo Israel a José: «¿Acaso no están
tus hermanos pastoreando en Sikem? Ve, que te quiero enviar a
ellos». El le dijo: «Heme aquí». 14 Le dijo: «Ve, pues, y mira si están
bien tus hermanos, si está bien el ganado menor; tráeme noticias».
Le envió desde el valle de Hebrón, y él vino a Sikem. 15 Le encontró
un hombre mientras andaba errante por el campo, y el hombre le
preguntó, diciendo: «¿Qué estás buscando?» 16 Dijo él: «A mis her-
manos estoy buscando; indícame dónde están pastoreando ellos». 17 Le
dijo el hombre: «Partieron de aquí, pues oí que decían: Vamos a
Dotan». Marchó, pues, José detrás de sus hermanos y los encontró
en Dotan.
18 Ellos le vieron de lejos y, antes que se les acercase, maquinaron
contra él matarle. 19 Se dijeron uno a otro: «He aquí que el señor de
los sueños llega acá. 20 Ahora, pues, vayamos, matémosle, arrojémosle
en una de las cisternas, y diremos: Una bestia mala le ha devorado.
Veremos así qué han sido sus sueños». 21 Pero lo oyó Rubén* y
le quiso librar de sus manos. Dijo: «No le quitemos la vida». 22 Les

---

sivo *le envidiaron*, mezcla terrible de celos, cólera y planes de venganza. Los sueños no vienen encuadrados en un marco de mitología, sino que se los considera como realidad cruda, pero sencilla. Por bien de paz, Jacob reprendió a José, pero su *šāmar ʾet haddābār* = *retuvo lo dicho*, como quien espera su realización, contrasta vivamente con el definitivo *contra él entraron en celos*, cargados de tristes presagios, *sus hermanos*.

12-17 Parte el hijo predilecto con su generoso y dócil *hinnēnî* = *heme aquí*. *Dotan*, o Dotain (2 Re 6,13), al norte de Sikem (hoy *tell Dotan* y sitio de paso para las caravanas entre Siria y Egipto).

18-24 *Baʿal haḥălōmôt* = *el señor de los sueños*, un soñador por excelencia. Una de las cisternas, tan frecuentes en aquellas regiones para la recogida de aguas durante el invierno, serviría de tumba al cuerpo destrozado del soñador. Condena a una muerte inmediata, que Rubén, el primogénito de Jacob, logra evitar con su *lōʾ nakkennû nāpeš* = *no le golpeemos en el alma-vida*, reforzado inmediatamente con su más impresionante *no derramemos sangre*. Vacilantes ante el primer *no* de Rubén, cedieron al fin ante su segundo *no*, a la vista de todas las posibles consecuencias por la san-

*21 *Rubén:* otros mss, *Judá*.

dijo después Rubén: «No derraméis sangre; arrojadle a esa cisterna que hay en el desierto, pero no alarguéis la mano contra él». Era para librarle de sus manos, para hacerle volver a su padre. [23] Sucedió, pues, que cuando José llegó a sus hermanos, ellos despojaron a José de su túnica, de la túnica larga que él llevaba. [24] Después le cogieron y le arrojaron a la cisterna; pero la cisterna estaba vacía, no había agua en ella.

[25] Se sentaron a comer el pan y, alzando sus ojos, vieron que una caravana de ismaelitas venía de Galaad, y sus camellos llevaban tragacanto, resina y ládano que iban a transportar a Egipto. [26] Dijo entonces Judá a sus hermanos: «¿Qué ganancia si matamos a nuestro hermano y ocultamos su sangre? [27] Vamos y vendámosle a los ismaelitas, pero nuestra mano no sea sobre él, porque hermano nuestro, carne nuestra es». Y sus hermanos asintieron. [28] Pasaron unos madianitas mercaderes; y ellos retiraron y sacaron a José de la cisterna, y le vendieron a los ismaelitas por veinte siclos de plata; éstos entonces llevaron a José a Egipto. [29] Cuando Rubén volvió a la cisterna, he aquí que en la cisterna no estaba José. Desgarró sus vestidos, [30] después volvió a sus hermanos y dijo: «El niño no está; y yo, yo, ¿adónde voy?»

---

gre derramada de un hermano. *Rubén* (acaso no sea necesario ni sustituirle con *Judá* en v.21 ni hacer el cambio de *J* a *E)*, se siente responsable de la vida del *hijo de la vejez* de su padre (v.3) y, decidido a salvarle, habla de arrojarle vivo en una de las cisternas del desierto.

25-28 *Ismaelitas* (16,11.15; 25,12-18) procedentes de la región de Galaad (31,21-25), célebre por sus bálsamos (Jer 8,22; 46,11), de los que Egipto fue siempre un país importador de primer orden: *nᵉkōʾt = tragacanto, ṣᵉrî = resina* y *lōṭ = ládano* [3]. Los *mercaderes ambulantes (sōḥărîm)* madianitas, comerciantes de medicinas-perfumes y traficantes de esclavos, pagan por José 20 siclos de plata (20,16: véase Ex 21,22; Lev 27,5). La presencia de los madianitas (v.28a.36) junto a los ismaelitas (v.25.27.28b; 39,1) crea dificultades a la marcha del relato. Para resolverlas, el recurso al entrecruce de *J* (ismaelitas) y *E* (madianitas) es el más fácil y expeditivo, pero hay que reconocer lo inexplicable de una combinación tan claramente infeliz con su flagrante amalgama de «compra» (ismaelitas) y «rapto» (madianitas). Podría, por lo mismo, pensarse en la parcial identificación madianitas-ismaelitas (Jue 8,24), haciendo entrar a los primeros en la categoría «comerciantes-transportistas», más propia de los segundos, sin necesidad de recurrir a dos razas o pueblos entonces distintos [4].

29-36 Rubén, el primogénito, al oscuro de lo sucedido (v.29), se acerca a la cisterna y, encontrándola vacía, rasga sus vestidos en señal de luto (v.34; 44,13). Va al encuentro de sus hermanos y, en un patético soliloquio-diálogo, les aborda: *El niño no está; y yo, yo ¿adónde voy?* Al despectivo y disimulado *esto hemos encontrado;*

[3] J. Vergote, *Joseph en Egypte. Gen 37-50 à la lumière des études égiptologiques récents* (Lovaina 1959) p.10-20.
[4] H. Junker, *Genesis...* p.123.

31 Cogieron entonces la túnica de José, degollaron un cabrito y
sumergieron la túnica en la sangre. 32 Enviaron después la túnica
larga, la presentaron a su padre y dijeron: «Esto hemos encontrado:
examina si es ésta la túnica de tu hijo o no». 33 El la examinó y dijo:
«La túnica de mi hijo. Una mala bestia le ha devorado; cierto, ha sido
despedazado José». 34 Entonces Jacob rasgó sus vestiduras, puso un
saco a sus riñones e hizo duelo sobre su hijo por muchos días. 35 Se
levantaron todos sus hijos y todas sus hijas para consolarle, pero él
rehusó consolarse y dijo: «Cierto que en duelo bajaré hacia mi hijo
al seol». Así le lloró su padre. 36 Los madianitas, en tanto, le vendieron
en Egipto a Putifar, eunuco de Faraón, jefe de los del cuerpo de
guardia.

---

examina si es ésta la túnica de tu hijo o no, Jacob responde con su lacónico *la túnica de mi hijo,* y se hunde en el recuerdo de su José *devorado por una mala fiera, ciertamente despedazado.* Jacob se viste de luto, se cierra en el llanto y sólo piensa en su muerte, en su encuentro con José cuando *en duelo yo baje hacia mi hijo al seol* (2 Sam 12,23). Sólo puede consolarle la esperanza de este encuentro definitivo con el hijo en el seol, en el lugar de debajo de la tierra adonde bajan y viven su vida de sombras (Núm 16,28-33; Sal 49,15-16; Is 14,9-15; Ez 32,21-32) las almas de todos los muertos. José es vendido como esclavo en Egipto a *Pôṭîpar* o (forma completa: 41,45.50) *Pôṭî Peraᶜ = el que ha dado Râ* (dios-Sol en Egipto), entrando así de lleno en su vida de figura y tipo de Cristo, como insistentemente le han considerado los Padres [5]. Con la entrada de José en casa de este *sārîs = eunuco* (familiar al mismo tiempo en el palacio real: 40,2) *y alto cargo, śar haṭṭabbāḥîm = jefe de los satélites* o *de la guardia real* (2 Re 25,8-20), Dios prepara un capítulo definitivo para la historia de la descendencia patriarcal. Desarrollada en Egipto, la «historia de José» ha podido ser considerada (a partir de su aspecto sapiencial-didáctico y de su fondo teológico) como producto de una tradición primitiva que quizás haya ido incorporando elementos posteriores, pero siempre en torno a un eje histórico de una unidad indiscutible [6].

CAPITULO 38

La célebre historia de Judá-Tamar corta inesperadamente la marcha de la historia de José. Con su inserción, fuera o no de lugar, se recoge un hecho de grande alcance genealógico-histórico y didáctico-moral, cuya cronología difícilmente puede determinarse. En el relato del hecho apasionado y lleno de contrastes pueden distinguirse las siguientes partes:

[5] ORÍGENES: MG 12,242.246; S. J. CRISÓSTOMO: MG 54,528; S. C. ALEJANDRINO: MG 73, 284-285.289.296; S. AMBROSIO: ML 14,645.649.667.671; S. ISIDORO DE SEVILLA: ML 83, 271-276.

[6] G. VON RAD, *Das erste...* p.303-304; ID., *Josephsgeschichte und ältere Chokma:* Gesammelte Studien zum AT (Munich 1958) p.272-280; A. CLAMER. *Genèse...* p.417-418; W. RICHTER, *Traum und Traumdeutung im AT* (sobre Gén 20,3; 31,10-13; 37,5-11; 40-42): BZ (1963) 202-219.

38 1 Fue en aquel tiempo cuando bajó Judá de donde sus hermanos
y se dirigió a un hombre de Adul-lam cuyo nombre era Jirah. 2 Vio
allí Judá la hija de un hombre cananeo cuyo nombre era Sua, la tomó
y se llegó a ella. 3 Concibió, pues, ésta y dio a luz un hijo, que llamó
él* con el nombre de Er. 4 Concibió de nuevo y dio a luz un hijo,
que llamó con el nombre de Onán. 5 Una vez más todavía, y dio a
luz un hijo, que llamó con el nombre de Selah. El estaba en Kezib
cuando ella le dio a luz.
6 Tomó Judá para Er, su primogénito, una mujer, cuyo nombre
era Tamar. 7 Pero Er, primogénito de Judá, desagradó a los ojos del
Señor, y el Señor le hizo morir. 8 Dijo entonces Judá a Onán: «Llégate
a la mujer de tu hermano y despósala como cuñado, para que suscites
descendencia a tu hermano. 9 Pero sabía Onán que la descendencia
no sería para él; así que, cuando se llegaba a la mujer de su hermano,

---

Matrimonio cananeo de Judá (1-4); perdidos los dos maridos (hijos de Judá), Tamar es obligada a vivir como viuda con la promesa de desposar a su tiempo con el tercer hijo (5-11); Judá, ya viudo, conoce, creyéndola una prostituta, a Tamar, que, disfrazada, se le hace encontradiza (12-23); encinta y aclarado el caso a Judá, Tamar le da a luz dos mellizos (24-30).

1-5 Con una genérica indicación cronológica y sin ambientar el hecho, se introduce a Judá, principal protagonista un día en la conquista de Canaán (Jue 1), separándose de sus hermanos y retirándose a casa de un tal *ḥîrā en ʿădul-lām.* Ciudad cananea (Jos 12, 15; 15,35) de la región Sefela y en la ruta de Hebrón a Gaza, *ʿădul-lām,* la actual árabe *ʿId-el-miyeh,* será célebre en la historia de Israel desde los días de la conquista (Jos 12,15): lugar de refugio de David (cueva de Adul-lam: 1 Sam 22,1; 2 Sam 23,13), fortificada por Roboam (2 Par 11,7), poblada de nuevo después del destierro (Neh 11,30) y retiro del derrotado Judas Macabeo (2 Mac 12,38). En *ʿădul-lām,* y del matrimonio con la hija *del cananeo šûaʿ* (1 Par 2, 3; 3,5), tuvo Judá sus dos primeros hijos, *ʿēr* y *ʾônān* (46,12; Núm 26, 19), a los que siguió más tarde un tercero, *šēlā* (46,12), *mientras él* (véase nt. crít.) *estaba en Keẓîb,* probablemente la *Akzib* de Jos 15, 44 y Miq 1,14, en la tribu de Judá y en la región de Adul·lam.

6-11 Dentro de la estirpe cananea a la que Judá (actitud opuesta de Abraham: 24,3; prohibición: Ex 34,15-16) se ha ligado, el padre (24,4; 34,4) da a su primogénito *ʿEr* como esposa la cananea *Tāmār* = *palma,* nombre de persona (2 Sam 13,1; 14,27) y no mera personificación de la ciudad del mismo nombre (1 Re 9,18; Ez 47,19; 48,28). *Raʿ* = *malvado,* consiguientemente desagradable, a los ojos de Yahvé, muere Er sin hijos, y Judá obliga al segundo hijo, *ʾOnān,* según una costumbre desconocida en el Cód. de Hammurabi, dudosa entre los asirios, existente entre los hittitas y hurritas) [1] que

*3 *él:* 12 mss PtSam TargJon, *y le llamó ella.*

[1] R. DE VAUX, *Les Patriarches...:* RB (1949) 30-31; ID., *Les Institutions...* I p.63-65; P. KOSCHAKER, *Zum Levirat nach hethitischem Recht:* Rev hitt. et asian. II (1933) 77-89 (el texto de la ley hittita en AOT p.430 y ANET p.196); G. R. DRIVER-J. C. MILES, *The*

él lo echaba a perder por tierra para no dar descendencia a su her-
mano. 10 Desagradó a los ojos del Señor lo que hacía y también le
hizo morir. 11 Dijo entonces Judá a Tamar, su nuera: «Queda como
viuda en la casa de tu padre hasta que Selah, mi hijo, haya crecido».
Porque decía: «No sea que muera también él como sus hermanos».
Se fue, pues, Tamar a habitar en la casa de su padre.
12 Pasaron así muchos días y murió la hija de Sua, mujer de Judá.
Una vez que se consoló Judá, subió con Jirah, su amigo de Adul-lam,
a Timnah al esquileo de su ganado menor. 13 Le fue anunciado a
Tamar, diciendo: «He aquí que tu suegro sube a Timnah para esqui-
lar su ganado menor». 14 Ella entonces se quitó de encima los vestidos
de su viudez, se cubrió con un velo, se embozó y se sentó a la puerta
de Enaim, que está en el camino de Timnah. Pues había visto que

---

más tarde será la ley del levirato entre los hebreos (Dt 25,5-6; Mt 22,23-33), a cumplir con su deber de *levir = cuñado:* unión matrimonial con la viuda del hermano, para darle sucesión y conservar su nombre en el primogénito de tal unión. Por egoísmo (quería hijos que fuesen suyos y no de su hermano) se negó Onán a cumplir el paterno *yabbēm ʾōtāh = cumple con ella tu deber de cuñado (yābām)*, y esto le llevó a una violación habitual de la ley natural en las relaciones conyugales para no dar sucesión a su hermano. Como a Er, Dios hirió de muerte a Onán por un hecho que, en su doble faceta, *yēraʿ = fue malvado,* consiguientemente desagradable a sus ojos. Judá manda a la nuera a vivir como viuda en la casa del padre, con la promesa de entregarla como esposo a su último hijo, *šēlā.* El contexto de la narración mostrará que, aun suponiendo a Sela todavía joven, el proceder de Judá era un pretexto. Pensaba, sin duda, que la causa de la muerte de los hijos mayores radicaba, de un modo u otro, en Tamar (Tob 3,7-9; 8,9-13) y temía, por lo mismo, perder el más pequeño. Esto puede servirle de descargo ante su injusticia para con la nuera: sólo las verdaderamente viudas o repudiadas y sin hijos (Lev 22,13; Rut 1,8-13) podían como tales ser devueltas a sus padres, y Tamar no estaba en estas circunstancias, una vez que a Judá le quedaba un hijo a quien ella tenía derecho (Rut 1,11-13).

12-19 Judá, en compañía del amigo Jira, sube hasta *Timnā,* la actual *Tibna,* en la montaña de Judá y al noroeste de Adul.lam, *para tomar parte en los regocijos* (31,19; 1 Sam 25,2-8; 2 Sam 13,23-24) *del esquileo de su rebaño.* Tamar urde el modo de salir de su estado de oprobio a costa de su propio suegro, que injustamente le negaba el tercer hijo. A su vuelta del esquileo, Judá había necesariamente de pasar por *ʿEnayim* (Jos 15,34-35), a su regreso de Timna a Adul.lam, y allí le esperó Tamar con estilo de prostituta (Jer 3,2): había cambiado sus vestidos de viudez y, bien velado el rostro, se sentó a esperar. Judá la tomó al principio por una simple mujer

Assyrian Laws (Oxford 1935) p.240-250; M. Burrows, *Levirate Marriage in Israel:* JBLit (1940) 23-33; Id., *The Ancient Oriental Background of Hebrew Levirate Marriage:* BASOR 77 (1940) 2-15; A. F. Puukko, *Die Leviratsehe in den altorientalischen Gesetze:* ArchivOr (1949) 296-299; W. Kornfeld, *Marriage...:* DBS c.906-924; E. Neufeld, *Ancient Marriage Laws* (1954) p.35-36.

Selah había crecido y ella no le había sido entregada como mujer.
15 Judá la vio y la tomó por una prostituta, porque ella había cubierto
su rostro. 16 Torció hacia ella en el camino y dijo: «Permite que me
llegue a ti», pues no sabía que fuese ella su nuera. Pero ella dijo: «¿Qué
me darás si te llegas a mí?» 17 Dijo él: «Te enviaré un cabrito de mi
rebaño». Dijo ella: «Si me das una prenda hasta que lo envíes...» 18 Dijo
él: «¿Qué prenda es la que te he de dar?» Ella dijo: «Tu sello, tu cor-
dón y tu bastón que tienes en tu mano». El se lo dio y se llegó a ella;
ella concibió de él. 19 Se levantó después y se fue, se quitó de encima
su velo y se vistió los vestidos de su viudez.
20 En tanto, Judá envió el cabrito por medio de su amigo de Adul-
lam, para que tomase la prenda de mano de la mujer, pero no la
encontró. 21 Preguntó a las gentes del lugar, diciendo: «¿Dónde está
la ramera que estaba en Enaim en el camino?» Ellas dijeron: «No hay
aquí una ramera». 22 Volvió, pues, a Judá y dijo: «No la he encontrado;
más: las gentes del lugar han dicho: No hay aquí una ramera». 23 Dijo
entonces Judá: «Que se lo quede, para que no seamos objeto de
escarnio. He aquí que yo he enviado este cabrito, pero tú no la has
encontrado».
24 Sucedió que como al cabo de tres meses se le comunicó a Judá,
diciendo: «Tamar, tu nuera, se ha prostituido, y hela que hasta ha

---

o joven (salían cubiertas, según la ley asir. 40), prostituta de ocasión, y no por una prostituta de oficio (como las esclavas, las prostitutas salían descubiertas: ANET, p.183). Tamar exige su paga de *prostituta*, pero, a través de esta paga exigida y de momento imposible, mira a hacerse con un *ʿērābôn* = *arras* o prenda que asegure al futuro posible hijo el reconocimiento por parte de Judá. Le da *un cabrito* (Jue 15,1), y como *ʿērābôn* = *arras* Judá entrega los objetos (señales todas de un cierto rango) que Tamar propone: *ḥōtāmᵉkā* = *tu sello* (usado en Oriente para rematar un contrato), *pᵉtîlekā* = *tu cordón* (con que el sello iba sujeto al puño o al cuello: Cant 8,6) y *maṭṭᵉkā* = *tú bastón* de jefe de familia-tribu (véase *maṭṭeh* = *tribu*: Ex 31,2; Lev 24,11; Núm 1,4).

20-23 Judá encarga al amigo Jira la entrega del cabrito y el rescate del personalísimo y comprometedor *ʿērābôn*. Tamar había desaparecido del camino de Enayim y nadie le supo informar *sobre la prostituta*. Sustituto de *zônā* = *prostituta* (v.15), el término *qᵉdēšā* no obliga a ver en Tamar una «prostituta sagrada» por oficio en el templo de alguna divinidad (costumbre de Oriente con peligro más tarde para Israel: Dt 23,18; 1 Re 14,24; 15,12; 2 Re 23,7; Os 4,13-14), sino una simple prostituta ocasional, como aparece por todo el contexto: acaso Jira la presentó como *qᵉdēšā* para prevenir peligros y defender la fama, ya que el trato con una *qᵉdēšā* era considerado en el Oriente antiguo como algo cúltico y, por lo tanto, no ilícito. Judá ha hecho todo lo posible para cumplir la promesa y prefiere echar tierra sobre el asunto: vaya el *ʿērābôn* = *arras* por el cabrito con tal de no exponerse *a ser objeto de escarnio y de infamia*.

24-26 *Tamar, tu nuera, se ha prostituido y ha quedado encinta.* La reacción de Judá es rápida y violenta: *Que sea quemada*, como

quedado encinta por la prostitución». Dijo Judá: «Sacadla y sea que-
mada». 25 Como se la hiciese salir, envió ella un recado a su suegro,
diciendo: «Del hombre de quien son estas cosas yo estoy encinta».
Después dijo: «Examina de quién son este sello, este cordón y este
bastón». 26 Lo reconoció Judá y dijo: «Tiene razón más que yo, una
vez que no la entregué a Selah, mi hijo». Pero no la volvió a conocer.
27 Sucedió que, al tiempo de dar ella a luz, había dos mellizos en
su vientre. 28 Mientras ella daba a luz, uno presentó una mano, la
cogió la partera y ató a su mano un hilo encarnado, diciendo: «Éste
salió primero». 29 Pero al retirar él su mano, he aquí que salió su
hermano, y ella dijo: «¡Qué brecha te has abierto». Así que se le
llamó con el nombre de Peres. 30 Salió después su hermano, que tenía
en su mano el hilo encarnado; y se le llamó con el nombre de Zeraj.

39 1 José fue llevado a Egipto, y Putifar, eunuco de Faraón, jefe

---

sin duda era entonces costumbre (más tarde la lapidación: Dt 22,23; excepto en el caso de la hija de un sacerdote: Lev 21,9). Tamar envía a su suegro el *ʿērābôn* recibido, y Judá, reconociendo su injusticia ante el derecho de la nuera al matrimonio con el tercer hijo, acepta el hecho con todas sus consecuencias, pero no vuelve *a tener con ella relaciones matrimoniales.* Si acaso entre los hittitas y asirios la ley del levirato podía extenderse hasta el suegro, en el caso Judá-Tamar no hay indicios de tal extensión: Tamar ha satisfecho simplemente su deseo legítimo de una descendencia con sangre de Judá. Este se pliega y carga con las responsabilidades de esposo y padre, pero viviendo con Tamar como hermano.

27-30 El parto doble de Tamar asegura la descendencia directa de Judá. Semejante al relato sobre Rebeca dando a luz a Esaú y Jacob (25,24-26), el actual es más ingenuo y delicado. El primogénito, *Zāraḥ (zeraḥ = oriente, resplandor...)*, es suplantado desde su nacimiento por su hermano *Pēreṣ*: mientras asoma la mano del primero y la partera, atando a ella una cinta encarnada, exclama *éste salió el primero*, el segundo irrumpe violento y como el que, para adelantarse, abre una nueva brecha en un muro. Acción simbólica que, a través del expresivo *Pereṣ = brecha*, apunta a la superioridad numérica (1 Par 2) y cualitativa (Rut 4,18-22: David desciende de *Pereṣ)*, a la supremacía absoluta de *Pereṣ* sobre *Zeraḥ*.

CAPITULO 39

En este relato pueden distinguirse las siguientes partes:

José, asistido de Yahvé, se convierte en el esclavo de confianza de Putifar (1-6); insistentemente tentado al adulterio por la esposa de Putifar, José huye (7-12); calumniado, es encarcelado (13-19); asistido de Yahvé, se convierte en el hombre de confianza del jefe de la prisión (20-23).

1-6 Como entrada al nuevo cuadro de la vida de José, el redactor ofrece un resumen del desenlace final del primer cuadro

del cuerpo de guardia, un egipcio, le compró de manos de los ismaeli-
tas que le habían llevado allí. 2 Pero el Señor estuvo con José, de modo
que llegó a ser un hombre que tuvo éxito: estaba en casa de su señor
egipcio. 3 Vio, pues, su señor que el Señor estaba con él y que todo lo
que hacía, el Señor lo hacía tener éxito en su mano. 4 Así encontró
José gracia en sus ojos y le admitió en su servicio: le constituyó inten-
dente sobre su casa y cuanto tenía puso en su mano. 5 Ahora bien,
desde que le puso al frente del gobierno de su casa y de todo lo que
tenía, bendijo el Señor la casa del egipcio a causa de José: se extendió
la bendición del Señor sobre todo lo que él tenía en casa y en el campo.
6 Y dejó en mano de José todo lo que él tenía, y no trataba con él de
otra cosa que del pan que él comía. José, por su parte, era hermoso
de talla y hermoso de aspecto.

7 Sucedió que, después de estas cosas, la mujer de su señor puso
sus ojos en José y dijo: «Acuéstate conmigo». 8 Pero él se negó y dijo
a la mujer de su señor: «He aquí que mi señor no trata conmigo de
lo que hay en casa, sino que ha puesto en mi mano todo lo que él
tiene. 9 No es él mayor que yo en esta casa y nada me ha rehusado
sino a ti, porque tú eres su mujer. ¿Cómo, pues, voy a realizar esta
maldad tan grande y pecar contra Dios?» 10 Así que, aunque ella día
tras día hablaba a José, él no la escuchaba para acostarse a su lado,
para estar con ella.

(37,36), interrumpido por el episodio Judá-Tamar. Repetición de los mismos datos con algunas variantes discutidas, como el cambio de «madianitas» en «ismaelitas» (véase 37,27-28.36) y la adición *ʾîš miṣrî = un egipcio*, de nacimiento y no de circunstancias como los entonces dominadores hiksos. La vida de esclavitud parecía cerrar definitivamente a José toda salida a la esperanza; pero la entrada del clásico y eficaz (26,2) *Yahvé estuvo con José* abre el horizonte. El *Yahweh ʾittô = Yahvé estaba con él* comienza a *escalonar de éxitos = maṣlîaḥ* una vida tan azarosa. Siervo de casa, pronto alcanza José una posición de privilegio: convencido del *Yahweh ʾittô*, el amo egipcio *le constituyó intendente* de su casa (el frecuente egipcio *mer-per)* [1], y a su nombramiento siguió tal *bendición de Yahvé*, que el egipcio pudo abandonar todo en manos de José, exceptuando sólo (¿por escrúpulos religiosos? 43,32; Ex 8,22; ¿hipérbole?) lo que tocaba a su propia comida.

7-16 La mujer del egipcio incita a José al adulterio. El caso, fuera (Prov 2,16-19; 5,3-13; 6,24; 7,5) y dentro de Egipto, no había de ser único, a pesar de la prohibición legal del adulterio y de la dureza con que se le castigaba [2]; intentar, por lo mismo, la identificación del caso José-Putifar con los diversos casos de adulterio transmitidos en la literatura de otros países y hablar de dependencia resulta aventurado. Cierto que entre el episodio bíblico y los relatos extrabíblicos, en concreto el texto egipcio «Cuento de los dos hermanos» [3], existen analogías (pasión de una mujer por un joven que la rechaza y, por ello, es víctima de la calumnia); pero existen

1 J. Vergote, *Joseph en Egypte* (Lovaina 1959) p.24-25.
2 G. von Rad, *Das erste...* p.319-320.
3 AOT... p.69-71; ANET p.23-25; DocOTT p.168-171.

11 Sucedió cierto día que él vino a casa para realizar su trabajo y
que nadie de la gente de la casa había allí en casa. 12 Ella le asió por
su vestido, diciendo: «Acuéstate conmigo». Pero él dejó su vestido
en mano de ella y huyó fuera. 13 Cuando ella vio que había dejado su
vestido en su mano, 14 llamó a la gente de su casa y le habló, diciendo:
«Ved, nos ha traído un hombre hebreo para divertirse con nosotros:
vino a mí para acostarse conmigo, pero yo he gritado en alta voz.
15 Ahora bien, al oír él que yo alzaba mi voz y gritaba, dejó su vestido
a mi lado, huyó y salió fuera». 16 Ella entonces colocó su vestido junto
a sí, hasta que su señor viniese a su casa. 17 Después le habló en estos
términos, diciendo: «Vino a mi el siervo hebreo que nos has traído
para divertirse conmigo. 18 Pero, como yo alzase mi voz y gritase,
dejó su vestido a mi lado y huyó fuera».
19 Al oír su señor las palabras de su mujer, que le hablaba diciendo:
«Conforme a lo dicho ha obrado conmigo tu siervo», se inflamó su
cólera. 20 Le cogió el señor de José y le puso en la prisión, lugar donde
los prisioneros del rey estaban presos. Estuvo allí en la prisión. 21 Pero
el Señor estaba con José e inclinó hacia él la misericordia; así que en-
contró gracia en los ojos del jefe de la prisión. 22 Puso el jefe de la
prisión en manos de José todos los prisioneros que había en la prisión
y todo lo que hacían allí era él quien lo hacía. 23 No miraba el jefe de
la prisión nada de cuanto estaba en su mano, porque el Señor estaba
con él y cuanto él hacía el Señor lo hacía prosperar.

---

también tales desemejanzas (intervención de vacas que hablan, del dios Sol que interviene, de un lago mitológico; huida del joven...), que excluyen cualquier dependencia literaria [4]: contacto en un aspecto general que podía darse en cualquier caso de ese tipo de adulterio, pero separación en lo específico y propio de cada caso. José rechaza el primer asalto de la mujer. Es su «no» noble y religioso. *El hebreo* (despreciable y de raza inferior: 43,32; Ex 1,16) [5] que, comprado para esclavo, ha querido violentarla como si el dueño le hubiese traído *l^eṣaḥeq bî* = *para divertirse conmigo* (26,8).

17-23 Cuando llega el esposo, la mujer repite su acusación contra *tu esclavo*, contra ese esclavo hebreo que nos has traído *l^eṣaḥeq bî*. *A la casa redonda*, como (con una expresión *hapax* insistentemente repetida: v.20.21.22b.23; 40,35) se llama a la prisión (¿prisión-fortaleza?). De nuevo entra en acción el providencial *Yahvé estuvo con José* y, con el estilo propio de su gran *ḥesed* = *benevolencia* y favor, *le hizo encontrar ḥēn* = *gracia*, caer bien al jefe de la prisión, quien, como un día Putifar, dejó a cargo de José todo el asunto «presos», seguro del *Yahvé estaba con él*.

4 G. von Rad, *Das erste...* p.320-321; A. Clamer, *Genèse...* p.435; DocOTT p.168.

5 Sobre los *ḫabiru-ʿapiru* como guerreros, prisioneros, esclavos, dedicados a trabajos duros (de su identificación con los *ʿIbrîm*, cf. 14,13), tratan siete textos egipcios desde Amenofis II (s.xv) hasta Ramsés IV (s.xii): J. A. Wilson, *The ʿEperu of the Egyptian Inscription*: AmJSemLL (1932-33) 275ss; M. Badawi, *Die neue historische Stele Amenophis II*: An. Serv. Antiq. Egypt 1 (1943) 1-23; T. Säve-Söder-Bergh, *The ʿprw as Vintagers in Egypt*: cf. Or (1952) 376.

40 [1] Sucedió, después de estas cosas, que el copero del rey de Egipto
y el panadero pecaron contra su señor, el rey de Egipto. [2] Se encolerizó
Faraón contra sus dos eunucos, contra el jefe de los coperos y contra
el jefe de los panaderos; [3] los puso bajo vigilancia en casa del jefe del
cuerpo de guardia, en la prisión, en el lugar donde José estaba preso.
[4] El jefe del cuerpo de guardia dio entonces a José cargo sobre ellos
para que les sirviese; ellos estuvieron un cierto tiempo bajo vigilancia.
[5] Ambos soñaron un sueño, cada uno el suyo, la misma noche,
cada uno su sueño con su significado especial, el copero y el panadero
del rey de Egipto, que estaban prisioneros en la prisión. [6] Vino José
de mañana hacia ellos, y los vio que estaban disgustados. [7] Preguntó
entonces a los eunucos de Faraón que estaban con él bajo vigilancia

---

CAPITULO 40

Acordes en señalar a *E* como documento básico y a *J* como elemento de relleno y armonización, los autores de la teoría no lo están tanto en precisar la extensión y los límites de cada uno de ellos. De este modo, las que para algunos son simples glosas procedentes de *J*, constituyen para otros un relato paralelo a *E* [1]. La narración bíblica actual, que acaso no presente tantos y tan sensibles indicios de una unidad no lograda, se presta a la siguiente división:

Encarcelamiento de dos oficiales del Faraón, que quedan bajo la vigilancia de José (1-4); sueños de los dos e interpretación de José (5-19); cumplimiento de la interpretación (20-23).

1-4 Se trate de complicidad en una conjura-envenenamiento, o de negligencia en el cumplimiento del cargo de corte, lo cierto es que el copero y el panadero del Faraón, declarados culpables acaso por su menor vigilancia en la presentación de comidas y bebidas, fueron a parar a la *casa redonda*, donde se encontraba José. El *copero* y el *panadero* del v.1 son (sin que sea obstáculo el cambio accidental de títulos que se equivalen) los *eunucos* = *Sārîsîm* en el sentido de «cortesanos» o «confidentes» del rey [2], los *jefes* = *sārîm* respectivamente del grupo de «coperos» y «panaderos» del v.2. Confiado a José el cuidado de todos los prisioneros de la *casa redonda* (39, 22-23), nada tiene de extraño que, sin contradicción entre los dos pasajes, se le confiase igualmente el de estos dos nuevos prisioneros.

5-8 *El sueño y su interpretación*, aunque no hasta constituir, como más tarde entre los griegos, una ciencia sistemática, tuvieron ya de antiguo en Egipto su importancia [3]. La reacción de José es esencialmente religiosa: extranjero y esclavo como es, no puede estar impuesto en las prácticas de interpretación de sueños corrientes en Egipto; sin embargo, lanza su decidido *contadme vuestros*

[1] G. von Rad, *Das erste...* p.323-324; A. Clamer, *Genèse...* p.436; C. A. Simpson: IB p.769; J. Vergote, *Joseph en...* p.29-30.
[2] J. Vergote, *Joseph en...* p.41-42.48-52.
[3] D. B. Redford, *The «Land of the Hebrews» in Gen 40,15*; VT (1965) 529-532.

en casa de su señor, diciendo: «¿Por qué vuestros rostros están hoy
sombríos?» 8 Ellos le dijeron: «Un sueñohemos soñado y no hay alguno
que lo pueda interpretar». Les dijo José: «¿Acaso no pertenecen a Dios
las interpretaciones? Contadme, pues».
9 Contó el jefe de los coperos su sueño a José y le dijo: «He aquí
que en mi sueño había ante mí una vid 10 y en la vid tres sarmientos;
como ella comenzase a brotar, vino fuera la flor y maduraron las uvas
de sus racimos. 11 Mientras, la copa de Faraón estaba en mi mano;
yo tomé las uvas, las estrujé en la copa de Faraón y puse la copa sobre
la palma de Faraón». 12 Le dijo José: «Esta es su interpretación: los
tres sarmientos son tres días. 13 Al cabo de tres días alzará Faraón tu
cabeza; después te restituirá a tu puesto. Tú pondrás entonces la
copa de Faraón en su mano según la costumbre primera, cuando
eras su copero. 14 Sólo que te acuerdes de mí cuando te vaya bien y
practiques conmigo misericordia, de modo que me recuerdes ante
Faraón y me saques de esta casa. 15 Porque a la verdad que fui robado
de la tierra de los hebreos, y además nada hice aquí para que me pu-
sieran en el calabozo.
16 Vio el jefe de los panaderos que había interpretado cosa buena,
y dijo a José: «Pues en cuanto a mí, he aquí que en mi sueño había
sobre mi cabeza tres canastas de pan blanco. 17 Ahora bien, en la
canasta de arriba había de toda clase de manjares para Faraón, pro-
ducto de pastelería, y las aves comían de la canasta de encima de mi
cabeza». 18 José respondió y dijo: «Esta es su interpretación: las tres
canastas son tres días. 19 Al cabo de tres días alzará Faraón tu cabeza
de encima de ti; después te colgará sobre un árbol, y las aves comerán
tu carne de sobre ti».
20 Sucedió, pues, al tercer día, día del nacimiento de Faraón, que
hizo éste un convite a todos sus siervos, y alzó la cabeza del jefe de los
coperos y la cabeza del jefe de los panaderos en medio de sus siervos.

---

sueños, confiado en que *ʾElōhîm* = *Dios* (en vez de *Yahweh*, por hablar con egipcios), de quien dependen las interpretaciones de sueños, le asista y una vez más se cumpla el binomio *Yahweh ʾittô-maṣlîaḥ* = *Yahvé estaba con él-le daba éxito* (39,23).

9-19 Tres sarmientos y presentación de la copa al rey son para José los elementos esenciales del sueño. El Faraón *alzará tu cabeza*, ahora hacia abajo como símbolo de desgracia y de tristeza (4,7; 2 Re 25,27; Jer 52,31). Seguro de su interpretación, José pide al copero un acto de su *ḥesed*, de su *misericordia-bondad*. Animado por la halagüeña interpretación, el panadero cuenta su sueño. Tres canastas de *(hapax) ḥōrî* = *pan blanco (ḥwr* = *blanquear)*. La interpretación de José habla de tres días, pasados los cuales también el Faraón *alzará tu cabeza de encima de ti*. La expresión, de por sí ambigua (favor o castigo) por la presencia de *mēʿālêkā* = *de encima de ti*, viene claramente determinada por el inmediato *te colgará sobre un árbol y las aves comerán...*, que o corta definitivamente el trato de favor pasajero del *yiśśāʾ* = *alzará*, o explica sencillamente el ya sospechoso *mēʿālêkā*.

20-23 Al tercero de los tres días decisivos señalados por José, y con ocasión de un banquete para celebrar el aniversario de su

21 Después colocó de nuevo al jefe de los coperos en su cargo de cope-
ro, y éste puso la copa en la palma de Faraón. 22 Pero al jefe de los
panaderos le colgó, según les había interpretado José. 23 Sin embargo,
no se acordó de José el jefe de los coperos, sino que le olvidó.

41 1 Sucedió que, al cabo de dos años, día por día, soñó Faraón que
estaba junto al Nilo. 2 Y he aquí que del Nilo subían siete vacas her-
mosas de aspecto y gordas de carne que se pusieron a pacer en el jun-
car. 3 Pero he aquí que otras siete vacas subían del Nilo detrás de ellas,
ruines de aspecto y flacas de carne, que se pararon al lado de las vacas
junto a la orilla del Nilo. 4 Después las vacas ruines de aspecto y flacas
de carne comieron a las siete vacas hermosas de aspecto y gordas.
Entonces se despertó Faraón.
5 Se durmió de nuevo y soñó por segunda vez, y he aquí que siete
espigas subían en una sola caña, gordas y buenas. 6 Pero he aquí que
siete espigas delgadas y abrasadas por el viento solano brotaban tras

---

nacimiento, el Faraón *alzó la cabeza* del jefe de los coperos y *alzó la cabeza* del jefe de los panaderos. Es un *levantó la cabeza* de distinto signo en cada uno de los casos: rehabilitación total en el primero y desenlace trágico en el segundo.

CAPITULO 41

El insistente *Yahvé estaba con él* desemboca finalmente en la total rehabilitación-elevación de José. El relato, que una serie de trazos de color local [1] revelan como un cuadro histórico, viene atribuido generalmente a *E* con algunos retoques de *J* y aun *P*, más o menos ampliados por algunos [2], hasta ponerlos casi en pie de igualdad con *E* [3], restringidos al contrario *(J:* parte del v.14; *P:* v.46) por otros [4]. Decisivo en la vida de José y en la historia del pueblo escogido, el relato del c.41 ofrece las siguientes secciones:

Sueños del Faraón (1-7); ante la impotencia de los sabios-intérpretes egipcios, el jefe de los coperos habla de José el hebreo (8-13); llamado por el Faraón, José, como instrumento de Dios, interpreta los sueños (14-36); el Faraón le nombra su intendente general, a quien sólo el rey precede en Egipto (37-45); José en funciones, su matrimonio y sus dos hijos (46-52); los siete años de hambre (53-57).

1-13 *A los dos años de días* (dos años día por día), sueño del Faraón, que del *Nilo* = *y^{e}'ôr* (egipc. *yoor* = *río* o *corriente de agua)*, causa de la fertilidad de Egipto a base de sus grandes avenidas (de donde el Nilo-divinidad), *ve subir siete* (número simbólico) *vacas rozagantes que se pusieron a pastar bā'āḥû* = *en el juncar* (term.

[1] J. Vergote, *Joseph en...* p.45-152; J. M. A. Janssen, *Egyptological Remarks on the Story of Joseph in Genesis:* Jaarbericht van het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap Ex Oriente Lux (1955-56) 63-72.
[2] G. von Rad, *Das erste...* p.328.330; A. Clamer, *Genèse...* p.440.
[3] C. A. Simpson: IB p.773.
[4] O. Eissfeldt, *Die Genesis...* p.25; J. Vergote, *Joseph en...* 45-96.

ellas. 7 Después las espigas delgadas devoraron a las siete espigas gor-
das y llenas. Entonces se despertó Faraón, y he aquí que era un sueño.
8 Sucedió que a la mañana, turbado su espíritu, mandó recado y
llamó a todos los magos de Egipto y a todos sus sabios. Faraón les
contó su sueño *, pero no había quien se lo interpretase a Faraón. 9 Ha-
bló entonces el jefe de los coperos a Faraón, diciendo: «Quiero yo hoy
recordar mi pecado. 10 Estaba Faraón irritado contra sus siervos, y
me puso en vigilancia en casa del jefe del cuerpo de guardia, a mí y
al jefe de los panaderos. 11 Ahora bien, soñamos un sueño en una
misma noche, yo y él; soñamos un sueño con su interpretación pro-
pia para cada uno. 12 Allí estaba también con nosotros un joven he-
breo, siervo del jefe del cuerpo de guardia. Se lo contamos, y él inter-
pretó nuestros sueños: a cada uno interpretó según su sueño. 13 Ahora
bien, según nos había interpretado, así sucedió: a mí se me restituyó
a mi puesto y a él se le colgó.
14 Envió entonces Faraón y llamó a José, a quien sacaron aprisa
del calabozo. El se afeitó, cambió sus vestidos y vino a Faraón. 15 Fa-
raón dijo a José: «He soñado un sueño, pero no hay quien lo interpre-
te. Ahora bien, he oído decir de ti que si oyes un sueño, lo interpre-
tas». 16 José respondió a Faraón, diciendo: «No yo; Dios dará res-
puesta salvadora a Faraón». 17 Habló entonces Faraón a José: «He
aquí que en mi sueño estaba yo parado a la orilla del Nilo, 18 cuando
he aquí que del Nilo subían siete vacas gordas de carne y hermosas
de aspecto, y se pusieron a pacer en el juncar. 19 Pero he aquí que
otras siete vacas subían detrás de ellas, raquíticas, muy ruines de as-
pecto y flacas de carne; nada he visto de ruin como ellas en toda la
tierra de Egipto. 20 Después las vacas flacas y ruines comieron a las
siete primeras vacas, las gordas, 21 que llegaron a su vientre, sin que
se conociese que hubieran llegado a su vientre, pues su aspecto era
ruin como al principio. Entonces me desperté. 22 Vi después en mi
sueño, y he aquí que siete espigas subían en una sola caña, llenas y
buenas. 23 Pero he aquí que siete espigas vacías, delgadas, abrasadas
por el viento solano, brotaban detrás de ellas. 24 Después las espigas
delgadas devoraron a las espigas buenas. Hablé a los magos, pero no
hay quien me lo explique».

---

egipc. *aḥu*, de *aḥa = estar verde)*. *Siete espigas arrebatadas* por efecto del *abrasador viento qādîm = oriental* o *del desierto* (Job 38,24; Sal 78,26). Doble sueño que, por su visión tan realista y su convergencia simbólica a un desenlace común, llenó de inquietud al Faraón y le llevó a buscar rápidamente *un intérprete = pôtēr* entre *los sabios = ḥăkāmîm* y *los magos = ḥarṭummîm* (¿de *ḥereṭ = buril*, con que esculpían sus fórmulas mágicas?), frecuentes en Egipto (Ex 7,11.22; 8,3.14-15; 9,11) y Babilonia (Dan 1,20; 2,2; 9,11).

14-24 Cambiados sus vestidos y rasuradas barba y cabeza (¿con peluca?), como era costumbre entre los egipcios [5], José acude al Faraón. La respuesta con que José atribuye a solo Dios la ciencia de los sueños señala una profunda reacción religiosa, ya

*8 *su sueño*: G; TM, plur.

[5] A. Erman-H. Ranke, *La civilisation égyptienne* (París 1952) p.78-81.

25 Dijo José a Faraón: «El sueño de Faraón es uno; lo que Dios
va a hacer, él se lo ha manifestado a Faraón. 26 Las siete vacas buenas
son siete años, y las siete espigas buenas siete años son: es un solo sue-
ño. 27 Las siete vacas flacas y ruines que subían detrás de ellas son
siete años; y las siete espigas delgadas, abrasadas por el viento solano,
serán siete años de hambre. 28 Es la palabra que dije a Faraón: lo que
Dios va a hacer, él se lo ha hecho ver a Faraón. 29 He aquí que vienen
siete años de grande abundancia en toda la tierra de Egipto; 30 detrás
de ellos se presentarán siete años de hambre, de modo que se olvidará
toda la abundancia en la tierra de Egipto y el hambre consumirá la
tierra. 31 No se conocerá la abundancia en la tierra de frente a esta
hambre de después, porque será durísima. 32 Por dos veces el sueño
se ha repetido a Faraón, porque está decidido por parte de Dios y
Dios se va a apresurar a realizarlo. 33 Ahora, pues, que Faraón escoja
un hombre prudente y sabio y le ponga sobre la tierra de Egipto.
34 Actúe Faraón y constituya oficiales sobre la tierra y cobre el quinto
a la tierra de Egipto durante los siete años de abundancia. 35 Que
ellos recojan todos los víveres de estos años buenos que vienen, y,
bajo la mano de Faraón, almacenen trigo como provisión en las ciu-
dades y lo guarden. 36 Así esa provisión servirá de reserva para la tie-
rra en los siete años de hambre que habrá en la tierra de Egipto, y la
tierra no será aniquilada por el hambre».
37 Pareció bien esta palabra a los ojos de Faraón y a los ojos de to-

---

insinuada en 40,8; ahora es más categórica con el incisivo *no yo*, y con un esperanzador *Dios responderá al Faraón ʾet šālôm = paz, salvación.*

25-36 Son dos sueños, por su alcance simbólico *uno solo*, cuya repetición indica que Dios, su autor, realizará irrevocablemente y pronto lo simbolizado en ellos: decisión divina de enviar sobre Egipto un período de gran abundancia, e inmediatamente otro segundo de tan grande escasez que hará olvidar el primero. No es nada nuevo en la historia de Egipto: textos antiguos (y alguno posterior reflejando hechos antiguos) nos hablan de estos altibajos en la abundancia-miseria en juego con la crecida-escasez del Nilo [6]; lo nuevo es la interpretación de corte claramente bíblico y que se sale del marco de las interpretaciones típicamente egipcias. Es Dios el que ha dado los sueños, el que va a hacer, el que ha decidido su cumplimiento ineludible y apremiante. Instrumento de este Dios, José interpreta el sueño y pasa a proponer al Faraón medidas urgentes (nuevas u ordinarias, pero con carácter de emergencia) para ver realizada en el porvenir *la salvación* pretendida por Dios con esos sueños: un intendente general *nābôn w^{e}ḥākām = prudente y sabio* para todo el reino; algunos *p^{e}qidîm = oficiales subalternos;* impuesto de un quinto (47,24) sobre la cosecha anual en los años de abundancia; almacenamiento en los clásicos silos egipcios.

37-45 Pensase o no en su posible nombramiento como intendente general (administrador de los bienes de la corona y visir del

6 A. Clamer, *Genèse...* p.444-445; A. Erman-H. Ranke, *La civilisation...* p.578-580.

dos sus siervos. [38] Dijo Faraón a sus siervos: «¿Acaso se encontrará
un hombre como éste que tenga en sí el espíritu de Dios?» [39] Y a
José dijo Faraón: «Después que Dios te ha dado a conocer todo esto,
no hay nadie tan prudente y sabio como tú. [40] Tú estarás sobre mi
casa y a tu mandar se someterá todo mi pueblo; sólo por el trono
seré más grande que tú». [41] Y dijo Faraón a José: «Mira, yo te pongo
sobre toda la tierra de Egipto». [42] Se quitó entonces Faraón su anillo
de su mano y lo puso en la mano de José; le vistió vestidos de lino
fino y puso un collar de oro en su cuello. [43] Le hizo después montar
sobre la segunda carroza que él tenía y gritaron: «Abrek». Así quedó

Faraón, al menos en la práctica) [7], José había preparado el camino al aparecer a los ojos del rey como el *hombre prudente y sabio*, como en posesión del *espíritu de Dios*. Inmediato nombramiento de José «el hebreo», que recuerda el transmitido por las cartas de Tel el-Amarna en la persona del extranjero semita *Ia-an-ḫa-mu* hacia 1360, bajo Amenofis IV [8], como el hombre influyente en la corte y en el reino: *Estarás sobre mi casa, sobre tu boca*—a tu mandar *besará*—se someterá *todo mi pueblo*. Administrador de los bienes de la casa real y visir de hecho (*tartānu* entre los asirios: 2 Re 18,17; Is 20,1) del Faraón, José recibe la investidura con la entrega que el Faraón le hace de las insignias de sus altos cargos (Est 3,10.12; 8,2.8.10; Ez 16,1): le pone en la mano *su* propio *anillo-sello* con que sellaba los documentos..., le viste con vestidos *de lino extra* = *šēš* (término originalmente egipcio) y le pone al cuello *un collar* = *rābîd de oro*. Hecha la investidura a base de objetos propios de los altos dignatarios y del visir en particular [9], el Faraón proclama a José *su segundo* en el reino, haciéndolo subir sobre el segundo de los carros del estado y llamando sobre él la atención de los súbditos con el insistente grito *ʾabrēk* (Est 6,6-11). Orden regia de reconocimiento del nuevo visir, sea *ʾabrēk* un término originalmente egipcio (*ib-r-k*) bajo forma hebrea (*tu orden es nuestro deseo; estamos a tu servicio; nuestro corazón a ti = atención*), se trate de una expresión semítica (*bārak*; véase copt. *avrek = inclinarse*) trasladada al egipcio (*arrodillaos*: San Jerónimo), o se evoque el acád.-sumér. *Abaraqqu-Lu-Abarakku = alto funcionario* (mayordomo o visir del reino) [10]. A la doble escena de la solemne investidura y de la pública proclamación sigue una escena más íntima y en forma privada entre el Faraón y José. Confirmada (sin necesidad de recurrir a una inserción de *J*) con un juramento y una expresión gráfica la autoridad ya conferida a su nuevo visir, el Faraón, siguiendo el uso antiguo, que así adaptaba a los extranjeros al ambiente egipcio, llamó a José con el doble nombre egipcio (que G se ha contentado con transcribir y San

[7] Se le concediese o no el título de visir, José aparece como un oficial de gobierno de primera línea en la familia del Faraón, en la dirección de la corte y en el mando y administración de Egipto: J. Vergote, *Joseph en...* p.98-114; A. Ward, *The Egyptian Office of Joseph*: JSemSt (1960) 140-150.

[8] A. Jeremias, ATAO p.380; A. Erman-H. Ranke, *La civilisation...* p.139-141; J. M. A. Janssen, *Fonctionnaires sémites au service de l'Egypte*: Chronique de l'Egypte (1951) 50-62.

[9] A. Erman-H. Ranke, *La civilisation...* p.140-141.287-288; J. Vergote, *Joseph en...* p.116-135; ANET p.22 (fábula de Sinuhé, s.xviii, con fondo histórico) 212-214.

[10] Diversas hipótesis en J. Vergote, *Joseph en...* p.135-141.151.

constituido sobre toda la tierra de Egipto. 44 Dijo después Faraón a
José: «Yo soy Faraón; sin tu permiso nadie levantará su mano y su
pie en toda la tierra de Egipto. 45 Faraón llamó a José con el nombre
Safenat Paneaj y le dio por mujer a Asenat, hija de Poti-fera, sacerdo-
te de On. Salió entonces José por la tierra de Egipto.
46 Tenía entonces José treinta años, cuando compareció ante Fa-
raón, rey de Egipto; salió José de la presencia de Faraón y atravesó
toda la tierra de Egipto. 47 Ahora bien, durante los siete años de abun-
dancia produjo la tierra hasta rebosar: 48 él recogió todos los víveres
de los siete años en que hubo abundancia * en la tierra de Egipto y de-
positó los víveres en las ciudades; los víveres del campo en torno a la
ciudad, él los depositaba en medio de ella. 49 Así amontonó José trigo
como la arena del mar, hasta el punto que se debió cesar de contarlo,
porque no se podía contar.
50 Ahora bien, antes que llegase el año del hambre, le nacieron a
José dos hijos que le dio a luz Asenat, hija de Poti-fera, sacerdote de
On. 51 Llamó José al primogénito con el nombre de Manasés, «por-
que Dios me ha hecho olvidar toda mi pena y toda la casa de mi pa-
dre». 52 Al segundo llamó con el nombre de Efraím, «porque Dios
me ha hecho fructificar en la tierra de mi miseria».
53 Cuando se cumplieron los siete años de abundancia que hubo
en la tierra de Egipto, 54 comenzaron a llegar los siete años de ham-
bre, como había dicho José: hubo hambre en todas las tierras, pero

---

Jerónimo ha traducido *Salvador del mundo*[11]: *ṣāp^{e}nat Paʿnēaḥ* = *el dios dice que él viva*, según la interpretación más aceptada[12]. Nacionalidad egipcia concedida al «hebreo», que el Faraón completa y realza al darle por esposa a *ʾAs^{e}nat* (transcripción-derivación del egipcio *ns-nt* = *aquella de Neith*, que pertenece a la diosa Neith), hija de *Pôṭî-Peraʿ* (forma completa, pero aplicada a un personaje diverso del *Pôṭîpar* de 37,36; 39,1 y de idéntica transcripción en las Versiones, o *aquel que da Râ*, el dios-sol de Egipto), sacerdote de *ʾOn* (46,20; Ez 30,17: *ʾāwen* = *ʾôn* como suponen G y Vg), la famosa Heliópolis (Jer 43,13). A través de inevitables oscuridades, los textos extrabíblicos confirman el fondo histórico del relato bíblico. No es extraño que el nombre de José no haya aparecido aún entre los de los visires: pudo llevar (como otros) un tercer nombre o ser conocido por el de «boca suprema del país», título conservado en las dinastías 18-20[13].

46-52 Asenat le da a luz dos hijos, a quienes un día bendecirá Jacob (48,8-14) y hoy José llama con los dos nombres simbólicos de *Manasés* y *Efraím*. Alusión a su pasada miseria, superada por su felicidad actual gracias a la intervención divina: *M^{e}naššeh* = *habiendo olvidado* o *habiendo hecho olvidar (nāšā*: particip. del intens. Pi.), *porque Dios naššsanî* = *me ha hecho olvidar toda mi pena...*; *ʾEprāyim* (juego de palabras con el Hi. de *pārā) porque Dios hipranî* =

*48 ... *abundancia*: PtSam G; TM, *de los siete años que fueron*.

11 ML 23,998.

12 Sobre ella y otras diversas hipótesis, J. Vergote, *Joseph en...* p.141-146.151.

13 J. M. A. Janssen, *Fonctionnaires...* p.50-62; E. Fickel, *Die altt. Josephsgeschichte im Lichte der ägyptologischen Forschung* (sobre la obra de J. Vergote): Bib. und Leb. (1960) 138-140;J. S. Croatto, *Abrek «Intendant» dans Gen 41,41.43*: VT 16 (1966) 113-15.

en la tierra de Egipto había pan. 55 Tuvo después hambre toda la tierra de Egipto, gritó el pueblo por pan a Faraón y Faraón dijo a todo el Egipto: «Id a José; haced lo que él os dijere». 56 Hubo hambre sobre toda la faz de la tierra, pero abrió José todos los depósitos de trigo y vendía trigo a los egipcios, pues el hambre apretaba en la tierra de Egipto. 57 Y de todas partes venían a Egipto para comprar a José, porque el hambre apretaba en toda la tierra.

42 1 Vio Jacob que había trigo en Egipto, y Jacob dijo a sus hijos: «¿Por qué os estáis mirando unos a otros?» 2 Y les añadió: «He oído que hay trigo en Egipto; bajad allá y compradnos de allí trigo, para que podamos vivir y no muramos». 3 Bajaron los hermanos de José, diez, a comprar trigo en Egipto. 4 Pero a Benjamín, hermano de José, no le envió Jacob con sus hermanos, porque decía: «No sea que le suceda una desgracia». 5 Así que llegaron los hijos de Israel a comprar trigo en medio de los que iban llegando, porque había hambre en la tierra de Canaán. 6 Era José el poderoso de la tierra; era él quien vendía el trigo a toda la población de la tierra. Vinieron, pues, los hermanos de José y se postraron ante él rostro por tierra. 7 Vio José a sus hermanos y los reconoció, pero se les hizo el desconocido y habló con ellos duramente en estos términos: «¿De dónde venís?» Ellos dijeron: «De la tierra de Canaán, para comprar víveres».

---

me ha hecho fructificar, o *me ha hecho fecundo, en la tierra de mi miseria*, dándome un hijo (17,6.20; 28,3) de una futura extraordinaria fertilidad-fecundidad en Palestina. José seguía hebreo de corazón.

CAPITULO 42

A base de *E*, como Gén 41, y con la misma aportación, más o menos acentuada, de *J* y aun de *P*, considera la teoría de las fuentes-tradiciones este relato sobre la primera llegada de los hermanos de José a Egipto. Intimamente unido a Gén 41, la línea general del c.42 se desarrolla sustancialmente sin dificultades:

Hambre en Canaán y llegada a Egipto de los diez hermanos de José (1-5); José los reconoce, los trata con dureza y como a espías los manda detener (6-17); dejando a Simeón en rehenes, los envía, con trigo y con el dinero escondido en sus sacos (por uno de ellos descubierto en el camino), en busca de Benjamín como prueba de su buena fe (18-28); cuentan lo sucedido a Jacob y, al vaciar sus sacos, encuentran todos las respectivas bolsas con el dinero (29-35); Jacob, a pesar de la insistencia de Rubén, se niega a dejar ir a Benjamín (36-38).

1-7 Jacob les envía *lišbōr bār* = *a comprar grano* (*bār* refuerza el verbo *šābar* = *comprar trigo* y, en su forma Hi., *vender trigo*: 41,56-57): sólo retiene a Benjamín por miedo a perderle como antes a José, ambos los únicos hijos de la amada Raquel (35,24). Fuese que todos los compradores hubiesen de presentarse a José, *haššallîṭ* = *el poderoso* de Egipto y *hammašbîr* = *que vendía el trigo* a todos, o, más bien, que, informado de tratarse de hebreos,

8 José había reconocido a sus hermanos, pero ellos no le recono-
cieron a él. 9 Se acordó entonces de los sueños que respecto a ellos
había soñado y les dijo: «Vosotros sois espías; habéis venido a ver los
secretos * de la tierra». 10 Ellos le dijeron: «No, señor mío, sino que tus
siervos han venido a comprar víveres. 11 Todos nosotros somos hijos
de un mismo hombre; nosotros somos gente honrada, tus siervos no
son espías». 12 El les dijo: «No, sino que habéis venido a ver los secretos
de la tierra». 13 Dijeron ellos: «Doce hermanos eran tus siervos, hijos
de un mismo hombre en la tierra de Canaán; y he aquí que el peque-
ño está ahora con nuestro padre y el otro ya no existe. 14 José les dijo:
«Es lo que os he hablado, diciendo: Vosotros sois espías. 15 Con esto
seréis probados: vive Faraón, que no saldréis de aquí mientras acá no
venga vuestro hermano, el pequeño. 16 Enviad uno de vosotros para
que traiga a vuestro hermano; mientras, vosotros quedáis presos y
vuestras palabras son examinadas para ver si hay verdad en ellas. Si no,
vive Faraón, que sois espías». 17 Así que les retuvo bajo vigilancia tres
días.

18 Al tercer día les dijo José: «Haced esto y viviréis. Yo temo a
Dios. 19 Si sois gente honrada, que uno de vuestros hermanos quede
preso en la casa donde estáis bajo vigilancia, y vosotros marchad, lle-
vad trigo para (quitar) el hambre de vuestras familias. 20 Después
traedme a vuestro hermano, el pequeño, para que queden confirma-
das vuestras palabras y no muráis». Hicieron así. 21 Entonces se dije-
ron uno a otro: «Verdaderamente, nosotros pecamos contra nuestro
hermano porque vimos la angustia de su alma, cuando él nos supli-
caba, y no le escuchamos; por esto nos ha venido esta angustia». 22 Ru-
bén les respondió, diciendo: «¿Acaso no os avisé, diciendo: No pequéis

---

se acordase de los suyos e hiciese con ellos una excepción, lo cierto es que recibió personalmente a sus diez hermanos.

8-17 *Espías* = *mᵉraggᵉlîm* (Pi. *rāgal* = *recorrer* el país buscando información), gente que ha venido a *examinar* *ʿerwat hāʾāreṣ* = *la desnudez*, puntos débiles o secretos, *del país*. Se protestan *kēnîm* = *gente honesta y sincera* (G εἰρηνικοί = *pacíficos)*. La prueba-control de si hay en ellos *ʾĕmet* = *verdad* y *sinceridad* es sencilla: sólo la presencia en Egipto de *vuestro hermano, el pequeño,* podrá librarles de la sospecha de *espías* (v.6), de la esclavitud (v.15) y aun de la muerte (v.18). *Vive el Faraón que sois espías* y *que no saldréis de aquí.* Doble juramento, asertivo el primero y promisorio-punitivo el segundo, «por la vida del Faraón»: con él, proclamando el poder y la independencia absoluta y cuasi-divina de su señor, declara José que nada podrá hacerle volver atrás [1].

18-24 A base de un categórico *hāʾĕlōhîm ʾănî yārēʾ* = *yo temo a Dios,* abre a sus hermanos un horizonte de esperanza. Ya no exige nueve de ellos como rehenes, sino sólo uno; los demás pueden volver a sus casas con el cargamento de trigo, seguros de que *no moriréis si me traéis a vuestro hermano, el pequeño.* Sin sospechar que José (como si se tratase de unos extranjeros desconocidos, había

*9-*12 *los secretos:* TM, *ʿerwat, desnudez; G, huellas;* Sim, *cosas ocultas.*

1 Sobre las fórmulas de juramento en Egipto, J. Vergote, *Joseph en...* p.162-168.

contra el niño? Pero no me escuchasteis, y he aquí que su sangre tam-
bién es reclamada». 23 Ellos no sabían que José les entendía, pues
había entre ellos un intérprete. 24 Apartóse entonces de ellos y lloró;
después volvió a ellos y les habló. De ellos cogió a Simeón y le apresó
a sus ojos.
25 En seguida José dio órdenes para que llenasen sus costales de
trigo, les volviesen a poner su dinero a cada uno en su saco y les diesen
provisión para el viaje. Así se les hizo. 26 Ellos, pues, cargaron su gra-
no sobre sus asnos y se marcharon de allí. 27 Abrió uno su saco para
dar pienso a su asno en el albergue, y vio que su dinero estaba en la
boca de su costal. 28 Dijo entonces a sus hermanos: «Ha sido devuelto
mi dinero y helo de nuevo en mi costal». Se sobresaltó entonces su
corazón y temblaron mirándose unos a otros, diciendo: «¿Qué es esto
que Dios nos ha hecho?»
29 Llegaron junto a Jacob, su padre, a la tierra de Canaán, y le
contaron todo lo que les había sucedido, diciendo: 30 «El hombre se-
ñor de la tierra nos habló duramente y nos consideró como espías de
la tierra. 31 Nosotros le dijimos: Somos gente honrada, no somos es-
pías. 32 Eramos doce hermanos, hijos de nuestro padre: el uno ya no
existe y el pequeño está ahora con nuestro padre en la tierra de Ca-
naán. 33 Pero nos dijo el hombre, señor de la tierra: En esto conoceré
que sois gente honrada: dejad conmigo uno de vuestros hermanos,
tomad trigo* para (quitar) el hambre de vuestras familias ,y marchad.
34 Traedme después al pequeño de vuestros hermanos, para que yo
pueda conocer que no sois espías, sino que sois gente honrada; enton-
ces os daré a vuestro hermano y podréis recorrer libremente la tierra».

---

usado con ellos de intérprete) pudiera entenderles, entablan entre sí un diálogo que evoca la escena de la cisterna vacía y de la venta. *Rubén* ha intervenido recordando a sus hermanos antiguos consejos, y José, que ha seguido el diálogo, se aleja, llora y ordena que a sus ojos sea encarcelado *Simeón*, el segundo de los hermanos (29,33), y no el primogénito *Rubén*, su defensor en la desgracia.

25-28 *Sus costales (k*ᵉ*lî* se aplica a cualquier recipiente). En *sus sacos (śaq = saco basto)*, *ṣēdā = víveres...* para la vuelta. Trato de favor, como a huéspedes. En un *mālôn = albergue, recinto,* en el campo para pasar la noche, descubrió uno en la boca *ʾamtaḥtô = de su saca (ʾamtāḥā = saca para trigo:* 42,27-28; 43,12-23; 44,1-12) el dinero precio del trigo.

29-35 Es una síntesis enderezada en último término a poner de relieve la condición impuesta por *el hombre* (importante y misterioso: 43,3-7) *dueño de la tierra* de Egipto. Sin duda que, cuando en el *mālôn = recinto de noche* uno de ellos comunicó a los demás la noticia de haber encontrado su dinero en el propio saco, abrieron todos los suyos y en ellos vio cada uno su bolsa (43,11): fuera de que lo contrario hubiera sido anormal, sólo así se explica el extremo sobresalto *(yēṣēʾ libbām wayyeḥerdû = se salió su corazón y temblaron)* de todos. Este temor se renovó en ellos y afectó a su padre cuando, ya en casa de nuevo, apareció el dinero en las bolsas de

*33 *trigo:* se añade con G TargOnk Peš.

35 Ahora bien, al vaciar ellos sus sacos, he aquí que cada uno encon-
tró una bolsa de dinero en su saco. Vieron, ellos y su padre, las bolsas
de su dinero y temieron.
36 Les dijo entonces Jacob, su padre: «Vosotros me priváis de hi-
jos: José ya no existe, Simeón ya no existe, y queréis coger a Benjamín.
Sobre mí vienen todas estas cosas». 37 Rubén habló a su padre, dicien-
do: «A mis dos hijos podrás hacer morir si yo no le trajere a ti. Ponle
en mi mano y yo le haré volver a ti». 38 Pero él dijo: «No bajará mi
hijo con vosotros, porque su hermano ha muerto y queda él solo.
Además, le sucede alguna desgracia en el camino que habéis de hacer,
y haríais bajar con pena mis canas al seol».

43 1 Ahora bien, el hambre se hacía agobiante en la tierra. 2 Suce-
dió, pues, que, cuando acabaron de consumir el trigo que habían im-
portado de Egipto, les dijo su padre: «Volved, compradnos unos po-

---

todos. ¿Huella de dos relatos paralelos (*E*: v.35; *J*: v.27-28 y 43,21), o simplemente una misma idea que avanza hacia un fin (primero, temor de los hermanos; después, temor sobre todo del padre), desinteresándose de lo que positivamente no ayuda a ello?

36-38 Jacob reacciona con un estilo cortado, con una lógica agitada y terriblemente primitiva.

CAPITULO 43

Atribuido generalmente a *J* con ligeras reminiscencias de *E* (v.14 y 23b), el relato del c.43 ofrece algunos elementos nuevos frente a Gén 42. Aun suponiendo que tal novedad entrañe necesariamente una procedencia diversa y no pueda atribuirse al desarrollarse progresivo de una misma raíz, la unidad lograda por el autor entre los dos relatos no permite determinar fisuras incolmables. No es anormal la sustitución de Rubén por Judá en el diálogo que decide la vuelta a Egipto, ni lo es tampoco el silencio (hasta la alusión clara del v.14) sobre la prisión de Simeón, dado el estado de alma creado en Jacob ante la posibilidad de perder a Benjamín, el único hijo que le queda de Raquel. De todos modos, aun a través de esas supuestas fisuras, se puede seguir la marcha de la narración en sus diversos trazos:

El hambre aconseja un nuevo viaje a Egipto, y Jacob, cediendo a las razones de Judá, deja partir a Benjamín y manda preparar un regalo para «el hombre» (1-14); llegados a Egipto con Benjamín y el dinero doblado e invitados por José como huéspedes de honor, recelan y se justifican por el dinero encontrado en sus sacos, pero el mayordomo disipa sus temores (15-25); encuentro y comida con José en su propia casa (26-34).

1-10 Se imponía un segundo viaje a Egipto, y es el propio Jacob quien lo decide, como si no existiese el «caso Benjamín». Explicar este silencio a base de una contradicción con 42,38 y, para

cos víveres». [3] Pero Judá le habló diciendo: «El hombre nos ha clarísimamente declarado, diciendo: No veréis mi rostro a no ser que vuestro hermano esté con vosotros. [4] Si tú quieres enviar nuestro hermano con nosotros, bajaremos y te compraremos víveres. [5] Pero, si tú no le quieres enviar, no bajaremos, pues el hombre nos dijo: No veréis mi rostro, a no ser que vuestro hermano esté con vosotros». [6] Dijo entonces Israel: «¿Por qué me habéis ocasionado esta desgracia, manifestando al hombre que teníais todavía un hermano?» [7] Ellos dijeron: «El hombre preguntó con insistencia por nosotros y por nuestra parentela, diciendo: ¿Acaso todavía vive vuestro padre? ¿Acaso tenéis un hermano? Nosotros, pues, le informamos conforme a estas preguntas. ¿Podríamos acaso saber que él diría: Haced bajar a vuestro hermano?»

[8] Dijo entonces Judá a Israel, su padre: «Envía el joven conmigo y, puestos en marcha, iremos, para que vivamos y no muramos ni nosotros, ni tú, ni nuestros pequeñuelos. [9] Yo salgo fiador de él, de mi mano podrás reclamarlo; si no te lo trajere y lo presentare

---

librarse de ella, colocar dicho pasaje detrás de 43,2, parece una solución demasiado mecánica. Más humana es sin duda la reacción psicológica de un padre que, consciente o inconscientemente, pretende aprovecharse de un estado de agobio y desorientación en los hijos: su «no» de padre ha sido definitivo [1] y cree que los hijos difícilmente pueden suscitar de nuevo el «caso» en circunstancias tan poco a propósito. Le engañaba su corazón: *Judá* propone de nuevo y gradualmente el «caso»: primero, el estado de la cuestión (3-5); después, la petición apremiante (8-10). La condición-advertencia de «el hombre» es clara y solemne, *hāᶜēd hēᶜid = advirtió solemnemente*, y Judá abre y cierra con ella la primera parte de su diálogo: sólo llevando a Benjamín podrán *ver su rostro*, ser admitidos en su presencia. Tenaz y de una idea, Israel-Jacob repite actitudes muy suyas: encerrado en el círculo *mi desgracia-Benjamín*, sale al paso a la propuesta de Judá con un *por qué* casi mecánico y unilateral que hace tabla rasa de anteriores informaciones (42,29-34). Más que de repetir estas informaciones, los hijos tratan de defenderse del *porqué* del padre, presentando el encuentro con *el hombre* a otra luz: entonces son ellos los que, acosados por la insistente acusación de «espías» (42,8-17), prescinden de todo lo que no sea amontonar datos con que defenderse del supuesto «espionaje»; ahora, acosados por el paterno *porqué dijisteis que todavía teníais otro hermano*, se defienden de ese *por qué* haciendo pasar a segundo término su información positiva y poniendo en primer plano *al hombre* con sus preguntas apremiantes y concretas sobre la familia, el padre y la posible existencia de otro hermano. Visión parcial, pero verdadera y muy humana, en uno y otro caso. Deducir de sus diferencias la existencia previa de dos documentos que se desconocen y aun se contradicen, resulta fácil, pero acaso demasiado simplista. Tampoco la intervención de *Judá*, que sustituye a la paralela de *Rubén* (42,37), es índice necesario de una tradición diversa [2]. Sea porque

[1] G. von Rad, *Das erste*... p.338.
[2] H. Junker, *Genesis*... p.138.

ante ti, seré siempre para ti culpable. 10 Que si no hubiésemos estado titubeando, cierto que ahora hubiéramos vuelto por segunda vez».

11 Les dijo Israel, su padre: «Si es así, haced, os pido, esto: tomad en vuestros costales de los productos de la tierra y llevad al hombre un regalo: un poco de resina y un poco de miel, tragacanto y ládano, pistachos y almendras. 12 Tomad además en vuestras manos doble cantidad de dinero; así devolveréis por vuestras manos el repuesto en la boca de vuestros sacos; quizás fue un error. 13 Tomad finalmente a vuestro hermano y levantaos, volved hacia el hombre. 14 Que El-Saddai os conceda misericordia delante del hombre, para que él os devuelva al otro hermano vuestro y a Benjamín. En cuanto a mí, pues quedo sin hijos, sin hijos quedo».

15 Tomaron los hombres este regalo y en sus manos tomaron doble cantidad de dinero y a Benjamín; después se levantaron y bajaron a Egipto y se presentaron delante de José. 16 Como vio José con ellos a Benjamín, dijo al que estaba al frente de su casa: «Lleva a los hombres a casa, mata una res y prepárala, porque los hombres comerán conmigo a mediodía». 17 Hizo, pues, el hombre como José había dicho, y el hombre llevó a los hombres a casa de José.

18 Temieron los hombres, cuando fueron llevados a casa de José, y dijeron: «A causa del dinero devuelto la otra vez en nuestros sacos se nos hace entrar: para echarse sobre nosotros, para caer sobre nosotros y para tomarnos como esclavos junto con nuestros asnos». 19 Se acercaron, pues, al hombre que estaba al frente de la casa de José y le hablaron a la puerta de la casa. 20 Dijeron: «Por favor, señor; ya bajamos otra vez a comprar víveres, 21 pero sucedió que, cuando llegamos al albergue y abrimos nuestros sacos, el dinero de cada uno

---

gozaba ante su padre de una confianza que Rubén había perdido (35,22), o, más bien, porque, consumidos los víveres traídos de Egipto, el hambre trabajaba por él, lo cierto es que *Judá* logró arrancar el «sí» a su padre.

11-14 Accede Jacob con el un tanto escéptico *si esto es así* y ordena el viaje: *un minḥā = regalo mizzimrat hāʾāreṣ = de la fuerza* (de lo que da fuerza = frutos o productos: véanse G y Vg) *del país* y, en concreto, productos aromáticos (resina, tragacanto y ládano: 37,25) y elementos o elaboraciones de repostería, como *miel = dᵉbaš* (Ez 27,14), *pistachos = boṭnîm (hapax)*, o *nueces del pistacho* (árbol terebinteo: G y Vg *terebinto)* y *šᵉqēdîm = almendras*. Acto de delicadeza, que Jacob manda completar con un acto de honradez: han de llevar el dinero doblado para subsanar en este viaje el error del anterior. Sigue después el ansiado y para él angustiante *tomad a vuestro hermano*... con una conmovedora mirada-súplica al *ʾēl šadday:* que él, el Dios de los patriarcas (17,1) y su protector incondicional desde la huida a *Paddan Aram* (28,3; 35,11), fiel a una línea ininterrumpida de *honda misericordia= raḥămîm*, obre en *el hombre*, para que volváis con Simeón y con Benjamín.

15-25 Recelosos, se detienen a la entrada de la casa y con un sumiso y respetuoso *bî ʾădōnî = por gracia, señor*, exponen el caso al mayordomo y le hablan de la doble cantidad de dinero que ahora traen. El mayordomo les tranquiliza completamente: a su afectuoso

estaba en la boca de nuestra bolsa, nuestro dinero según su peso;
así que lo volvemos en nuestras manos. 22 Traemos además otro
dinero en nuestras manos para comprar víceres: no sabemos quién
puso nuestro dinero en nuestros sacos». 23 El dijo: «Tened paz; no
temáis: vuestro Dios y Dios de vuestro padre puso un tesoro en
vuestros sacos; vuestro dinero me llegó a mí». A continuación les
sacó a Simeón.
24 El hombre introdujo a los hombres en la casa de José y les dio
agua para que se lavasen los pies; después dio pienso a sus asnos.
25 Ellos prepararon el regalo, mientras José llegaba a mediodía, pues
habían oído que allí harían la comida. 26 Llegó, pues, José a la casa
y en la casa le ofrecieron el regalo que tenían en su mano; después se
postraron por tierra delante de él. 27 Les preguntó entonces si estaban
bien, y dijo: «¿Está bien vuestro anciano padre, de quien me hablas-
teis? ¿Todavía vive?» 28 Ellos dijeron: «Bien está tu siervo, nuestro pa-
dre; todavía vive». Y se inclinaron y se postraron. 29 Alzó entonces
él sus ojos y vio a Benjamín, su hermano, hijo de su madre, y dijo:
«¿Es éste vuestro hermano el pequeño, de quien me hablasteis?»
Después dijo: «Dios te sea favorable, hijo mío». 30 Entonces José se
dio prisa, pues se le habían conmovido sus entrañas por causa de su
hermano y le habían entrado ganas de llorar: entró, pues, en su habi-
tación y allí lloró. 31 Después se lavó el rostro y salió. Se contuvo, y
dijo: «Poned la comida». 32 Pero a él le sirvieron aparte y a ellos apar-
te; también aparte a los egipcios que comían con él, porque no podían
los egipcios hacer una comida con los hebreos, pues para los egipcios

---

šālôm lākem ʾal tîrāʾû = *tened paz, no temáis*, añade una delicada evocación de la providencia de *vuestro Dios, el Dios de vuestro padre*, que, como al menos él mismo finge creer, *os ha puesto en vuestros sacos* lo que considera *maṭmôn* = *un tesoro* y no su simple *kesep* = *dinero*, por él ya embolsado a su tiempo.

26-34 Los once hermanos van asegurando cada vez más el cumplimiento de los sueños de José: como a señor le presentan *hamminḥā* = *el regalo* traído de su país (v.11), mientras delante de él una y otra vez se arrodillan y caen por tierra reverentes. Obsesionado con el recuerdo de su padre y la presencia de *su hermano*, después de agradecer sobriamente a sus hermanos el regalo con un cortés *lāhem l^{e}šālôm* = *si ellos estaban bien*, José centra su cariño y delicadeza en el padre *anciano* y en el hermano *pequeño*. Del primero le interesa *hăšālôm haʿôdennû ḥāy* = *si está bien, si todavía vive*; al segundo augura, emocionado y paternal, toda clase de bienes con un religioso y sencillo *ʾElōhîm yoḥn^{e}kā b^{e}nî* = *Dios te sea favorable, hijo mío*, que le obliga a retirarse para poder desahogar a solas su emoción. Serenado, vuelve y ordena se sirva la comida. Ante el asombro de los egipcios invitados (que comen en grupo aparte, pues para ellos comer con extranjeros era *tôʿēbā* = *una abominación* moral y religiosa) [3], José, aunque servido aparte en su calidad de *segundo* en el reino, manda sentar frente a sí en un tercer grupo a aquellos *hebreos* desconocidos para el resto de los invitados. Más aún: les sirve porciones de su mismo plato, que para Benjamín

[3] Herodoto, I. II 41.

sería una abominación. 33 Se sentaron delante de él, el primogénito
conforme a su derecho de primogenitura y el pequeño conforme a su
menor edad; y asombrados se miraban los hombres uno a otro.
34 Después les presentó porciones de lo que había delante de él; pero
la porción de Benjamín era cinco veces mayor que las porciones de
todos ellos. Bebieron, pues, y se alegraron con él.

44 1 Ordenó entonces al que estaba al frente de su casa, diciendo:
«Llena los sacos de los hombres según lo que puedan llevar y pon el
dinero de cada uno en la boca de su saco. 2 También mi copa, la copa
de plata, pondrás en la boca del saco del pequeño, igual que el dinero
de su trigo». Hizo el hombre conforme a lo que le había dicho José.
3 Cuando lució el alba, los hombres fueron despedidos, ellos y sus
asnos. 4 Habían ellos salido de la ciudad, aunque sin haberse alejado, y
dijo José al que estaba al frente de su casa: «Levántate, persigue a los
hombres y, cuando los hayas alcanzado, les dirás: ¿Por qué habéis de-
vuelto mal por bien? 5 ¿Acaso no es ésta la copa donde bebe mi señor
y con la que suele adivinar? Habéis hecho mal lo que habéis hecho».
6 Los alcanzó, pues, y les dijo estas palabras. 7 Ellos le dijeron:

---

son *cinco veces* (número simbólico de alcance desconocido)[4] *mayores*. Animado el banquete y olvidados de antiguos temores, los hermanos *bebieron y bebieron en abundancia en su compañía*. Sin pensar en los excesos de los clásicos banquetes egipcios[5], se sirvieron, sin duda, bebidas a placer, y el *šākar* de los invitados fue *un beber* hasta la alegría (Cant 5,1; Ag 1,6), pero sin llegar acaso a la embriaguez (1 Sam 25,36; 2 Sam 3,28; 1 Mac 16,16).

CAPITULO 44

Continuación normal del segundo viaje descrito en Gén 43, el presente cuadro ofrece la prueba definitiva de las sinceras y cordiales relaciones con su padre y «su hermano» que José ha ido buscando. Con ella se abre paso al punto-cumbre de la historia de José. Escena emotiva de una sola pieza, en la que pueden distinguirse las siguientes partes:

El mayordomo de José encuentra en el saco de Benjamín la copa de plata que su señor previamente había ordenado colocar (1-13); de nuevo ante José, éste comunica a los hermanos su decisión de retener como esclavo a Benjamín (14,17); reacción de Judá en una emotiva reconstrucción de los hechos (18-34).

1-5 *Gebîʿî = mi copa*, copa especial, *gebîaʿ hakkesep = la copa de plata* para el arte de adivinar, siguiendo el movimiento de un líquido (agua, aceite...) echado en el recipiente, y que, de origen mesopotámico, pudo entrar en Egipto más o menos directamente[1]. Dado que, en tiempos para él difíciles, José atribuía a solo *ʾElōhîm*

[4] Brevemente A. Clamer, *Genèse*... p.463.

[5] A. Erman-H. Ranke, *La civilisation*... p.622-624.

[1] J. Vergote, *Joseph en*... p.172-176; F. Cunen, *Les pratiques divinatoires attribuées a Joseph d'Egypte*: RevScR (1959) 396-404.

«¿Por qué habla mi señor en estos términos? Lejos de tus siervos el
haber hecho tal cosa. 8 He aquí que el dinero que encontramos en la
boca de nuestros sacos, te lo trajimos de nuevo de la tierra de Canaán:
¿cómo, pues, habríamos de robar de la casa de tu señor plata u oro?
9 Aquel de tus siervos con quien se hallare, muera; y también nosotros
pasaremos a ser esclavos de mi señor». 10 El dijo: «Bien, que así sea
según habéis dicho. Aquel con quien se hallare pasará a ser mi esclavo,
pero vosotros seréis libres». 11 Se dieron, pues, prisa a bajar a tierra
cada uno su saco y abrieron cada uno su saco. 12 El hizo un registro;
comenzó por el mayor y acabó por el pequeño: y fue hallada la copa
en el saco de Benjamín.

13 Rasgaron entonces sus vestidos, cargó después cada uno su asno
y volvieron a la ciudad. 14 Entró Judá con sus hermanos en la casa de
José, pues él estaba todavía allí, y cayeron por tierra delante de él.
15 José les dijo: «¿Qué acción es esta que habéis hecho? ¿Acaso no
sabéis que un hombre como yo ciertamente adivina?» 16 Dijo enton-
ces Judá: «¿Qué diremos a mi señor? ¿Qué hablaremos y cómo nos
justificaremos, siendo Dios* quien ha hallado la culpa de tus sier-
vos? He aquí que pasaremos a ser esclavos de mi señor tanto nosotros
como aquel en cuya mano fue hallada la copa». 17 Pero él dijo: «Lejos
de mí el hacer esto. El hombre en cuya mano fue hallada la copa,
ése pasará a ser mi esclavo; pero vosotros subid en paz a vuestro
padre».

18 Se acercó entonces hasta él Judá y dijo: «Por favor, señor mío;

---

la facultad de interpretar los sueños (40,8; 41,16), resultaría ahora extraño que, en posición segura, él mismo, con el uso del verbo *niḥēš = adivinar* en unión con el término *gābîaᶜ = copa*, se presentase como práctico en la lecanomancía por hidromancía. Por lo mismo, si no se quiere o violentar el contexto, o arbitrariamente (Gunkel) suponerlo un resumen purificado del relato primitivo, el uso, por parte de José y junto a la *gābîaᶜ*, del doble (v.5.15) *naḥēš yᵉnaḥēš* ha de interpretarse o, con San Agustín, como una expresión de tono «jocoso, no serio»; o, con Teodoreto, como un modo de hablar «acomodado» al ambiente egipcio; o, como parece suponerlo San Juan Crisóstomo, dejando sin explicar el doble y en sí sospechoso *adivinar* [2], como la expresión de una inocente adivinación-cleromancía sin relación con la magia [3].

14-17 De nuevo *por tierra* ante José, que los recibe con un seco *¿qué acción es esta que habéis hecho?* y acusa de ignorantes a quienes no han sabido suponer *que un hombre como él naḥēš yᵉnaḥēš= adivina con certeza. Judá*, a cuyas razones Jacob se rindió finalmente (43,11-14), habla *a mi señor* en nombre de todos no para justificarse, sino para declararse, él y todos, esclavos. Sólo Benjamín *pasará a ser mi esclavo;* mientras, *vosotros subid en paz* de Egipto a Canaán.

18-34 Desconcertado Judá, el fiador de Benjamín en aquel viaje, ante el para él inconciliable binomio *Benjamín ᶜebed = siervo-*

*16 *siendo Dios (wᵉhāʾĕlōhîm):* PtSam G; TM, *hāʾĕlōhîm.*

2 ML 34,587 (S. Ag.); MG 80,212 (Teod.); MG 54,553.555 (Crisóst.).

3 J. Vergote, *Joseph en...* p.176; B. Perera, *In Genesim...* IV p.577-584.

que pueda hablar tu siervo una palabra en los oídos de mi señor y
que no se inflame tu cólera contra tu siervo, porque eres como Fa-
raón. [19] Mi señor preguntó a sus siervos, diciendo: ¿Tenéis vosotros
padre o hermano? [20] Nosotros dijimos a mi señor: Tenemos un padre
anciano y un pequeño nacido en su vejez; como su hermano murió
y quedó él solo de su madre, su padre le ama. [21] Entonces dijiste a tus
siervos: Hacedle bajar hasta mí, para que yo ponga mis ojos sobre él.
[22] Nosotros dijimos a mi señor: No puede el joven dejar a su padre;
dejando a su padre, éste morirá. [23] Todavía dijiste a tus siervos: Si
vuestro hermano el pequeño no bajase con vosotros, no volveréis a
ver mi rostro. [24] Ahora bien, cuando subimos hasta tu siervo, mi
padre, y le referimos las palabras de mi señor, [25] dijo nuestro pa-
dre: Volved, compradnos un poco de comida. [26] Pero le dijimos:
No podemos bajar; si está con nosotros nuestro hermano el pequeño,
bajaremos, porque no podemos ver el rostro del hombre no estando
con nosotros nuestro hermano el pequeño. [27] Entonces nos dijo tu
siervo, mi padre: Vosotros sabéis que mi esposa me dio a luz dos
hijos; [28] el uno partió de junto a mí y yo hube de decir: Cierto que ha
sido completamente despedazado; y no le he visto hasta ahora. [29] Si
me quitáis también éste de mi presencia y le sucede una desgracia,
haréis bajar con pena mis canas al seol. [30] Si ahora, al ir yo a tu siervo,
mi padre, no está el joven con nosotros, como su alma está ligada a
su alma, [31] sucederá que cuando él vea que no está el joven*, mo-
rirá y tus siervos harán bajar las canas de tu siervo, nuestro padre, con
pena al seol. [32] Porque tu siervo se ha constituido garante del joven
ante mi padre, diciendo: Si yo no te lo trajere, seré culpable para con
mi padre para siempre. [33] Ahora, pues, que quede tu siervo en vez
del joven como esclavo de mi señor y que el joven suba con sus her-
manos. [34] Porque ¿cómo subiré a mi padre no estando el joven con
nosotros? No vea yo la desgracia que alcanzará a mi padre».

---

vosotros l^{e}šālôm = en paz, intenta desesperadamente su cancelación: se acerca decidido a José y, confesándole *igual al Faraón*, humilde e insistente *(por favor, señor mío, tu siervo, permítase hablar)*, trata de hacer llegar a los oídos de *mi señor* una palabra, sin que *tu cólera se inflame contra tu siervo*. Después, en una reconstrucción de los hechos a partir del primer encuentro con José, selecciona hábilmente los elementos de más emoción y los encuadra en un marco patético en torno al dolor irremediable de un padre anciano: es el *hijo pequeño de la vejez, huérfano de madre, amado de su padre* con amor que tiene *encadenada su alma al alma de aquel hijo* porque le ve solo después de la *muerte trágica de su otro hermano de madre*. Judá se declara fiador del *joven* ante *mi padre* y, *culpable para con él mientras viviere, no puede ver la desgracia que se abatirá sobre él* si vuelve y *el joven no está conmigo*. De aquí su conclusión final: *Tu siervo sea esclavo de mi señor y el joven suba* (de Egipto a Canaán) *con mis hermanos.*

*31 *el joven:* añadido con PtSam G.

45 [1] Ya no pudo José contenerse delante de todos los que estaban presentes junto a él, y exclamó: «Haced salir a todo el mundo de junto a mí». Así no quedó nadie con él cuando José se dio a conocer a sus hermanos. [2] Alzó entonces su voz en medio del llanto, de modo que la oyeron los egipcios y lo oyó la casa de Faraón. [3] Dijo, pues, José a sus hermanos: «Yo soy José. ¿Aún vive mi padre?» Pero los hermanos no podían responderle, porque estaban asustados delante de él. [4] José dijo a sus hermanos: «Acercaos a mí»; y ellos se acercaron. Entonces les dijo: «Yo soy José, vuestro hermano; yo, a quien vendisteis a los egipcios. [5] Ahora, sin embargo, no os enfadéis ni haya cólera en vuestros ojos por haberme vendido aquí, porque para con-

---

CAPITULO 45

Finalmente, se llega al feliz desenlace en la historia-drama de José por medio de un relato que, mientras algunos críticos atribuyen a *E*, lo proponen otros como una especie de entrecruce continuo e indefinible de *J* y *E*, o lo ven otros como el resultado de una simple yuxtaposición de los dos documentos *(J:* 1-15 y *E:* 16-28, o viceversa) [1]. Difícil decidirse por cualquiera de las direcciones «documentales»; pero en todo caso es peligroso jugar demasiado a base de los que pudieran llamarse «dobles en miniatura», de espaldas a los magníficos y agitados momentos psicológicos recogidos alrededor de un común eje fundamental con bloques-partes bien determinadas:

José se da a conocer benévolamente a sus hermanos y les manda que desde Canaán vuelvan de nuevo a Egipto con su padre (1-15); enterado el Faraón, confirma la decisión de José y, para facilitar a su familia el viaje de vuelta, le ordena que ponga a su disposición carros de transporte y les asegure un sano porvenir económico en Egipto (16-20); José cumple las órdenes del Faraón y colma a sus hermanos de atenciones y regalos (21-23); pasada la primera reacción de escepticismo, Jacob decide el viaje para ver a su hijo (24-28).

1-3 José rompe en un sobrio y cortado *ʾănî Yôsēp = yo soy José.* Es la primera vez que habla como hermano a hermanos, y nada tiene de extraño que, en su primer desahogo y como quien pretende asegurarse a sí mismo de algo en que tanto ha pensado, adelante (sin contradicción alguna con 44,18-34) en seguida su conmovedor *¿vive aún mi padre?*, mitad preguntando y mitad saboreando la realidad. Los hermanos quedan mudos: sólo después de un decidido *acercaos hasta mí*, comienzan a moverse, para llegarse hasta su hermano.

4-8 De nuevo y como para hacerlos volver a la realidad (crítica literalista más que literaria señalar un duplicado entre 4b y 3a), José repite su *yo soy José*, pero matizándolo con el significativo *vuestro hermano* y cargándolo de emoción con su *yo, a quien vendisteis*

[1] G. von Rad, *Das erste...* p.347; A. Clamer, *Genèse...* p.469; O. Eissfeldt, *Die Genesis...* p.24-25; J. Vergote, *Joseph en...* p.181-183.

**servar la vida me envió Dios por delante de vosotros. 6 Que por dos
años reina el hambre en medio de la tierra, y todavía vendrán cinco
años en que no habrá labranza ni siega. 7 Dios me envió por delante
de vosotros para proporcionaros supervivencia en la tierra y conser-
varos en vida para grande liberación. 8 Así, pues, no me enviasteis
vosotros acá, sino Dios, colocándome como padre de Faraón, señor
de toda su casa y gobernador de toda la tierra de Egipto. 9 Daos prisa,
subid a mi padre y decidle: Así dice tu hijo José: Dios me ha colocado
como señor de todo Egipto; desciende hasta mí, no te detengas.
10 Que habitarás en la tierra de Gosen y estarás cercano a mí, tú y
tus hijos y los hijos de tus hijos, tu ganado mayor, tu ganado menor
y todo lo que tienes. 11 Yo te proveeré aquí, pues aún quedan cinco
años de hambre, para que no te empobrezcas tú, ni tu casa, ni todo
lo que tienes. 12 He aquí, pues, que están viendo vuestros ojos y los
ojos de mi hermano, Benjamín, que mi boca os está hablando. 13 Con-**

---

a los egipcios. José, providencialista siempre a lo largo de su vida, corta en seco su recuerdo y echa tierra sobre él: la providencia de *ʾElōhîm* me enviaba a Egipto delante de vosotros *l^{e}miḥyā* = *para* un día *salvar la vida,* la vuestra y la de tantos otros. Intimamente persuadido de este cambio de dirección providencialista dado por Dios a un movimiento humano inicialmente torcido (50,18-21), José recalca su primer *Dios me envió delante de vosotros* y explana su anterior sencillo *para dar la vida* con el binomio *para conservaros un resto-para conservaros la vida de cara a una gran liberación:* una vez más triunfa el plan salvífico de Dios, que hace de la venta humana de José punto de arranque *lāśûm lākem š^{e}ʾērît* = *para conservaros un resto* que pueda sobreviviros *ûl^{e}haḥăyôt lākem lipleṭā g^{e}dōlā* = *y para conservaros en vida de cara a una gran liberación.* El recuerdo de la venta por odio impedía a los hermanos convencerse del *yišlāḥēnî ʾElōhîm* = *Dios me ha enviado,* y José insiste en él por vez tercera, encerrándolo en el círculo sin salida de un tajante *así que, de una vez, no vosotros, sino el Dios,* el vuestro y el mío. A él le debe el puesto de primer plano que ocupa como *ʾāb* = *padre del Faraón* (acaso título honorífico; en todo caso indica su alta posición, sus sentimientos y su solicitud de padre para con el rey: 1 Sam 24,12; 2 Re 2,12; Job 29,16; Is 22,21), *ʾādôn* = *señor de toda su casa, mōšēl* = *gobernador de toda la tierra de Egipto.*

9-15 José insta a sus hermanos, *daos prisa,* a que cuanto antes vayan en busca de *mi padre,* urgiéndole, *no te detengas,* a encontrarse con él. Aún quedan por delante cinco años de hambre, y Egipto le ofrece inmejorables perspectivas para sacar a flote toda su familia y todos sus rebaños: le fijará su residencia cerca de él, *b^{e}ʾereṣ Gōšen* = *en la tierra de Gosen* (G: *en la tierra Gesem de Arabia),* región del Delta oriental entre nuestros Port Said y Suez y coincidiendo más o menos (téngase en cuenta, con la traducción de G, el doble *Gōšen,* ciudad y región de Palestina, en Jos 10,41 y 15,51) con el actual *Wadi Tumilat.* Una más precisa determinación geográfica resulta hasta hoy imposible, como lo resulta igualmente la solución del problema filológico y semántico (¿de origen egipcio

taréis a mi padre toda mi gloria en Egipto y todo lo que habéis visto;
os daréis, pues, prisa y haréis bajar aquí a mi padre». 14 Se echó en-
tonces al cuello de Benjamín, su hermano, y lloró; también Benjamín
lloró sobre su cuello. 15 Besó después a todos sus hermanos y lloró so-
bre ellos; después de esto sus hermanos hablaron con él.
16 Se oyó la voz en casa de Faraón, diciendo: «Han llegado los her-
manos de José». Pareció bien esto a los ojos de Faraón y a los ojos
de todos sus siervos. 17 Dijo, pues, Faraón a José: «Di a tus herma-
nos: Haced esto. Cargad vuestras bestias y marchad, id a la tierra de
Canaán. 18 Tomad después a vuestro padre y a vuestras familias y
venid hasta mí, para que yo os dé lo bueno de la tierra de Egipto y
comáis la grosura de la tierra. 19 En cuanto a ti, ordénales: Haced
esto. Procuraos de la tierra de Egipto carros para vuestros niños y
vuestras mujeres, traeréis a vuestro padre y vendréis. 20 Y que vuestro
ojo no se preocupe por vuestros muebles, porque lo bueno de toda la
tierra de Egipto es para vosotros».
21 Hicieron así los hijos de Israel, y, según la orden de Faraón,
José les dio carros; también les dio provisiones para el camino. 22 Dio
a todos para cada uno vestidos de recambio, pero a Benjamín le dio
trescientos siclos de plata y cinco vestidos de recambio. 23 Para su
padre envió esto: diez asnos cargados de lo bueno de Egipto, y diez
asnas cargadas de trigo, pan y víveres para su padre durante el ca-
mino. 24 Despidió después a sus hermanos y éstos marcharon. El les
dijo: «No os peleéis en el camino».
25 Subieron, pues, de Egipto y llegaron a la tierra de Canaán hasta
Jacob, su padre. 26 Le relataron, diciendo: «Aún vive José y, cierto,

---

o extranjero? ¿nombre propio o común?) [2]. Testigos presenciales de *todo mi glorioso poder* = *kol k^{e}bôdî en Egipto*, que le cuenten todo lo que han visto y que se den prisa por traérsele. José se repite (9 con 13; 13 con 18 y 19), sin que tales repeticiones supongan la presencia de duplicados y no sean más bien desahogos casi sin control de un alma hondamente agitada: como sus primeras lágrimas-sollozos (v.2), que se funden, finalmente, con el apretado abrazo a Benjamín, *su hermano*, y el beso fraternal a *todos sus hermanos* (v.14-15).

16-24 Por medio de los oficiales de José, la insospechada noticia *han llegado los hermanos de José* se extendió por los diversos pabellones del palacio real (v.2) y llegó finalmente a oídos del Faraón (v.16). *ʿăgālôt* = *carros de transporte* para facilitar el viaje de mujeres y niños; *ṭûb kol ʾereṣ* = *lo bueno de todo el país*, *ḥēleb hāʾāreṣ* = *la grosura de la tierra*; *ḥălipôt ś^{e}mālōt* = *recambios de vestidos* (vestidos de recambio) *nuevos y de fiesta*, cinco (siguiendo su trato de favor: v.12; 43,29-34) a Benjamín además de 300 siclos de plata; *diez asnos con lo bueno* = *ṭûb del país y diez asnas con víveres para el viaje a Egipto*.

25-28 En el relato de los hijos, sólo dos datos de una fuerza impresionante: *ʿôd Yôsēp ḥay* = *aún vive José*, *w^{e}kî hû mōšēl b^{e}kol ʾereṣ Miṣrāyim* = *y, cierto, es el que manda en toda la tierra de Egipto*;

2 Z. Mayani, *Les hyksos et le monde de la Bible* (París 1956) p.239-242; J. Vergote, *Joseph en...* p.183-187.

es el gobernador de toda la tierra de Egipto». Pero su corazón quedó
frío, pues no les creyó. [27] Entonces le dijeron todas las palabras que
José les había dicho, y vio los carros que enviaba José para trasladarle:
revivió el espíritu de Jacob, su padre. [28] Dijo, pues, Israel: «Mucho
es ya que José, mi hijo, aún viva; iré para verle antes que yo muera».

46 **[1] Partió Israel con todo lo que tenía y llegó a Bersabee, donde**
sacrificó sacrificios al Dios de su padre Isaac. [2] Habló Dios a Israel
en visiones de noche y dijo: «Jacob, Jacob». Dijo él: «Heme aquí».
[3] Y le dijo: «Yo soy el Dios, Dios de tu padre; no temas bajar a Egipto,
porque allí te haré una gran nación. [4] Yo bajaré contigo a Egipto y
yo te haré subir de nuevo; José, por su parte, pondrá su mano sobre
tus ojos». [5] Se levantó Jacob de Bersabee, y los hijos de Israel cargaron
a Jacob, su padre, y a los pequeñuelos y a sus mujeres, en los carros
que había enviado Faraón para trasladarle. [6] Tomaron después los
bienes que habían adquirido en la tierra de Canaán y entraron en
Egipto, Jacob y con él toda su descendencia: [7] sus hijos y los hijos

---

en la reacción del padre, sólo dos elementos de una maravillosa sencillez psicológica e histórica: *wayyāpog libbô* = *quedó frío* (y como insensible) *su corazón, kî lōʾ heʾĕmîn lāhem* = *porque no podía creerles.* Fue necesario que los hermanos le repitiesen una a una *kol dibrê Yôsēp* = *todas las palabras de José* y que le mostrasen los carros que el hijo le enviaba, para que Jacob reaccionase: *revivió* entonces *el espíritu* = *rûaḥ* del padre: *mucho* (me basta) *que José, mi hijo, viva.*

CAPITULO 46

Propuesto por la teoría de las fuentes como una combinación, más o menos determinable, de *J* y *E* (1-5; 28-34) con una extensa inserción de *P* (6-27), el relato del c.46 ofrece tres partes generales:

Visión divina en Bersabee durante el viaje de Jacob a Egipto (1-7); lista genealógica de los hijos de Jacob a su entrada en Egipto (8-27); encuentro con José y primeras medidas para su instalación en Gosen (28-34).

1-7 Partiendo de Migdal Eder (35,21), o de Hebrón-Mamre (35,27; 37,14), o de otro punto de Canaán, *Jacob, en su viaje a Egipto, pasa por Bersabee.* El Dios de la promesa, presente una vez más en la historia de Israel, interviene de nuevo en *una visión* o *serie de visiones*, la última en la vida de los patriarcas, y habla a Israel-Jacob durante su alto en la clásicamente religiosa Bersabee (21,31-33; 26,23-25): con ello disipa las dudas que lógicamente habían de asaltarle en un viaje aparentemente antiteocrático (26,2). Comunicación divina en la que, tras el solemne complejo *Yaʿăkōb Yaʿăkōb-hinnēnî* = *Jacob, Jacob-heme aquí* (recuérdese el *ʾAbrāhām ʾAbrāhām-hinnēnî* de otra ocasión decisiva: 22,1.11), Dios se presenta como *hāʾēl ʾĕlōhê ʾābîkā* = *el Dios, Dios de tu padre*, pronto, por lo mismo, a seguir interviniendo favorablemente: puede *sin temor bajar a Egipto*, porque allí le convertirá *lᵉgôy gādôl* = *en*

de sus hijos con él, sus hijas y las hijas de sus hijos. Toda su descendencia hizo entrar con él en Egipto.

8 Estos son los nombres de los hijos de Israel que entraron en
Egipto: Jacob y sus hijos. Primogénito de Jacob, Rubén. 9 Hijos de
Rubén: Janok, Pal.lu, Jesron y Karmi. 10 Hijos de Simeón: Yemuel,
Yamín, Ohad, Yakín, Sojar y Saúl, hijo de la cananea. 11 Hijos de Leví:
Gerson, Qehat y Merari. 12 Hijos de Judá: Er, Onán, Selah, Peres
y Zeraj. Er y Onán murieron en la tierra de Canaán. Hijos de Peres
fueron Jesron y Jamul. 13 Hijos de Isacar: Tola, Puwwah, Yob y Simron.
14 Hijos de Zabulón: Sered, Elon y Yajleel.

15 Estos son los hijos de Lía, que ella dio a luz a Jacob en Paddan
Aram, así como a Dinah, su hija. Todas las personas, sus hijos y sus
hijas: 33.

---

una gran nación y, con él durante su permanencia, le hará un día subir a Palestina, no sólo personalmente ya muerto (47,29-30; 50,5-13), sino en su descendencia convertida en pueblo.

8-15 Histórica en sus líneas sustanciales, la lista genealógica aquí insertada ofrece en sí misma (compárense el texto hebreo, el PtSam y G) y frente a otras listas paralelas (Ex 6,14-25; Núm 26, 5-51; 1 Par 2-8) una serie de divergencias: esto hace pensar en algo incompleto, quizás adaptado en algunos casos, y hasta puede ser con algunos elementos simbólicos en las cifras que explicarían la presencia (no muy verosímil al tiempo de la entrada en Egipto) de diez hijos del joven Benjamín y dos hijos del joven Peres, hijo de Judá. Presentada según un esquema cronológico y estudiado, la lista genealógica expone, por orden de antigüedad y por bloques de hijos y madres, la genealogía de cada uno de los hijos de Jacob, para, al fin de cada bloque (en el caso de Raquel también al principio), ofrecer las parejas de origen *Jacob-Lía* (v.15), *Jacob-Zilpa* (v.18), *Jacob-Raquel* (v.22), *Jacob-Bilha* (v.25). De la rama *Jacob-Lía* abre la lista el primogénito *Rubén* con sus *cuatro hijos* (Ex 6,14; Núm 26,5-6): *ḥănôk* (4,17-18; 5,18-24; 25,4), *Pal.lû'*, *ḥeṣrôn* (también un nieto de Judá: v.12), *Karmî* (también un descendiente de Judá: Jos 7,1). *Seis hijos de Simeón* (Ex 6,15; Núm 26,12-13): *Yᵉmû'ēl* (nt.crít.), *Yāmîn*, *'ōhad* (nt.crít.), *Yākîn*, *ṣōḥar* (nt.crít. y 23,8), *šā'ûl* (36,37-38). *Tres hijos de Leví* (Ex 6,16; Núm 26,57), que dan nombre a las familias de levitas mencionadas con estos nombres (Núm 3,17-37): *Gēršôn*, *Qᵉhāt*, *Mᵉrārî*. *Cinco hijos de Judá* (Núm 26,19-22), los tres primeros, *'ēr*, *'ônān*, *šēlā*, *de Judá-Sua* (38,1-11), y los dos últimos, *Pereṣ* (sus hijos *ḥeṣrôn* y *ḥāmûl)* y *Zeraḥ*, *de Judá-Tamar* (38,27-30). Cuatro hijos de *Isacar* (Núm 26,23-25): *Tôlā'* (también nombre de un juez de esta tribu: Jue 10,1), *Puwwā* (nt.crít.), *Yôb* (nt.crít.), *šimrôn* (la ciudad de *Samir:* Jue 10,1). *Tres hijos de Zabulón* (Núm 26,26-27): *Sered*, *'ēlôn* (también nombre de un juez de esta tribu: Jue 12,11), *Yaḥlᵉ'ēl*. A los seis hijos de Jacob-Lía, nacidos en Paddan Aram (25,20; 28,2; 29,32-35), y a los dos hijos del nieto Peres se añade la hija *Dînā* (30,21). Finalmente, en una síntesis se habla de 33, hijos e hijas, como de número total.

16 Hijos de Gad: Sifión, Jaggi, Suni, Esbon, Eri, Arodi y Areli.
17 Hijos de Aser: Yimnah, Yiswah, Yiswi, Beriah y Seraj, su hermana.
Hijos de Beriah: Jeber y Malkiel.
18 Estos son los hijos de Zilpah, que Labán dio a Lía, su hija; ella
los dio a luz a Jacob: 16 personas.
19 Hijos de Raquel, esposa de Jacob: José y Benjamín. 20 Le na-
cieron a José en la tierra de Egipto los que le dio a luz Asenat, hija de
Poti-fera, sacerdote de On: Manasés y Efraím. 21 Hijos de Benjamín:
Bela, Beker, Asbel, Gera, Naamán, Eji, Ros, Muppim, Juppim y Arde.
22 Estos son los hijos de Raquel, que ella dio a luz * a Jacob. Todas
las personas: 14.
23 Hijos de Dan: Jusim. 24 Hijos de Neftalí: Yajseel, Guni, Yeser
y Sil·lem.
25 Estos son los hijos de Bilhah, que Labán dio a Raquel, su hija.
Ella los dio a luz a Jacob. Todas las personas: 7.
26 Todas las personas que entraron en Egipto con Jacob, salidas
de su muslo, sin contar las mujeres de los hijos de Jacob, todas las
personas: 66. 27 Los hijos de José que le nacieron en Egipto: dos per-
sonas. Todas las personas de la casa de Jacob que entraron en
Egipto: 70.

16-18 De *Jacob-Zilpa* (esclava de Lía: 29,24; 30,9-13) *dos hijos*. Del primero, *Gad, siete hijos* (Núm 26,15-18): *ṣipyôn, ḥaggî, šûnî, ʾEṣbôn, ʿēri, ʾărôdî, ʾArʾēlî. De Aser cuatro hijos y la hija śeraḥ* (Núm 26,44-47): *Yimnā, Yišwa* (falta en Núm), *Yišwî, B^{e}rîʿā* (también nombre de una familia de Efraím: 1 Par 7,23 y de Benjamín: 1 Par 8,13) con sus hijos *ḥeber* (también nombre de un qenita: Jue 4,11) y *Malkîʾēl* (los dos igualmente nombres de una familia de Benjamín: 1 Par 8,16-17). En total 16 personas.

19-22 Dos hijos, *José* (30,22-24) y *Benjamín* (35,16-20), de *Jacob-Raquel*. De *José-Asenat* (41,45.50-52) *dos hijos: M^{e}naššeh* y *ʾEprāyim* (Núm 26,29-36 con la descendencia de ambos). De *Benjamín diez hijos*, o, más bien (Núm 26,38-40; 1 Par 7,6-12) hijos los tres primeros y nietos o descendientes los demás: *Belaʿ, Beker, ʾAšbēl, Gērāʾ, Naʿămān, ʾēḥî* y *Rōʾš* (en vez de estos dos últimos *ʾăḥîrām* en Núm 26,38), *Muppîm* (Núm 26,39: *šûpām), ḥuppîm* (Núm 26,39: *ḥûpām)* y *ʾArd^{e}*. En total 14 personas.

23-25 Dos hijos, *Dan y Neftalí*, de *Jacob-Bilha*, la esclava de Raquel (29,29; 30,3-8). *Un hijo de Dan: ḥušîm (Šûḥām:* Núm 26, 42). *Cuatro hijos de Neftalí* (Núm 26,48-50): *Yaḥṣ^{e}ʾēl, Gûnî, Yēṣer, šil-lēm* (PtSam: *šal-lûm)*. En total siete personas.

26-27 Dos observaciones finales ofrecen una síntesis de la precedente lista genealógica. La primera reduce a 66 el total de las personas que, *salidas del muslo*-descendientes (eufemismo: 24,2) de Jacob (excluye, por lo mismo, las mujeres de sus hijos), entraron en Egipto. En este número no entran Er y Onán, muertos en Canaán (38,1-11), ni los hijos de José, ya en Egipto. La segunda incluye estos cuatro y habla de un total de 70 personas (G y Act 7,14 hablan de 75).

*22 *ella dio a luz:* 29 mss TargOnk PtSam Peš; TM, *fue dado a luz (yullad).*

28 Ahora bien, envió delante de él a Judá hacia José, para que die-
se aviso de su llegada a Gosen; después entraron en la tierra de Gosen.
29 Enganchó, pues, José su carro y subió al encuentro de Israel, su
padre, a Gosen. Le vio, se echó a su cuello y lloró largo sobre su cue-
llo. 30 Dijo Israel a José: «Esta vez puedo morir, después de que he
visto tu rostro, pues aún vives». 31 José dijo a sus hermanos y a la casa
de su padre: «Voy a subir para anunciárselo a Faraón, pues quiero
decirle: Mis hermanos y la casa de mi padre, que estaban en la tierra
de Canaán, han venido hacia mí. 32 Pero estos hombres son pastores
de ganado menor, pues es gente dedicada a la cría de ganado, y han
traído su ganado menor y su ganado mayor, como todo lo que tenían.
33 Así, pues, cuando os llame Faraón y diga: ¿Cuáles son vuestras
ocupaciones?, 34 vosotros diréis: Tus siervos han sido gente dedicada
a cría de ganado, desde nuestra juventud hasta ahora; como nosotros,
también nuestros padres. Para que habitéis en la tierra de Gosen,
porque es abominación para los egipcios todo pastor de gana-
do menor».

28-34 Para preparar el encuentro con José, Jacob, al llegar a Egipto (v.5-7), envía por delante a Judá para que *le informe* = l^{e}*hôrōt* (nt.crít.) de su llegada a Gosen. Sube José *a su carro*, carro de guerra-carroza y no de transporte (v.5; 45,19.21.27), y sale a su encuentro: la sobriedad del relato, con el natural *se echó José a su cuello y lloró largo sobre él* y su lógico reverso *dijo Israel: ya puedo morir después que te he visto, pues aún vives*, deja al lector el adivinar la profunda emoción en el encuentro con un hijo a quien el padre creía trágicamente muerto desde hace veintidós años. Impuesto durante este largo período en las maneras políticas de los egipcios y en el estilo diplomático de la corte, José pone a los suyos al corriente del plan que sobre ellos y su establecimiento en Egipto ha ideado. Conoce el ambiente de recelo y desprecio que, a pesar de la tolerancia de paso hacia los dominantes hiksos, hay entre los egipcios frente a los inmigrantes extranjeros, muy de ordinario pequeños pastores nómadas. De aquí que, no obstante la generosa actitud del Faraón (acaso un hikso) y su promesa de darles *lo mejor de toda la tierra de Egipto* (45,17-20), José, mirando más adelante, trate de evitar a los suyos posibles odiosidades y situaciones de peligro. Su intención es que se queden en la región de Gosen, ya en la frontera oriental de Egipto: para eso, él los presentará ante el Faraón (y así deben también presentarse ellos) como *hombres de ganado*, como pequeños pastores-nómadas de siempre; de este modo el Faraón, por política y condescendencia, les permitirá establecerse en la región de Gosen, rica de pastos, y ellos podrán evitar el roce con los egipcios, *para quienes es una abominación todo pastor de ganado menor*, mirado, por lo mismo, con desprecio como extranjero y nómada. Sentimiento no sólo de cultura superior (pues es difícil que en Egipto no existiese también la «clase» de los pastores), sino también de raza: tenidos por bárbaros, los nómadas-pastores que emigraban al Egipto no podían pasar al interior de la nación (de donde habían

47 1 Vino José a avisar a Faraón y dijo: «Mi padre y mis hermanos,
con su ganado menor, su ganado mayor y todo lo que tenían, han
venido de la tierra de Canaán y helos aquí en la tierra de Gosen».
2 Tomó después cinco hombres de entre sus hermanos y los puso en
presencia de Faraón. 3 Dijo Faraón a sus hermanos: «¿Cuáles son
vuestras ocupaciones?» Ellos dijeron: «Pastores de ganado menor son
tus siervos, tanto nosotros como lo fueron nuestros padres». 4 Dijeron
a continuación a Faraón: «Hemos venido para habitar como extran-
jeros en la tierra, porque no hay pastos para el ganado menor que
tienen tus siervos, pues aprieta el hambre en la tierra de Canaán.
Ahora, que puedan habitar tus siervos en la tierra de Gosen». 5 Ha-
bló entonces Faraón a José diciendo: «Tu padre y tus hermanos han
venido hasta ti. 6 La tierra de Egipto está delante de ti: en lo mejor
de la tierra haz habitar a tu padre y a tus hermanos. Que habiten en
la tierra de Gosen, y, si sabes que hay entre ellos hombres de valer,
los colocarás como jefes de ganado sobre lo que es mío».

---

sido arrojados), pero podían instalarse, por concesión real, en una región fronteriza como era la de Gosen [1]. Aunque el caso de su familia era distinto, José, político y previsor, se pliega a esta realidad.

CAPITULO 47

El relato se abre como una continuación lógica de Gén 46 (*J:* 1-5a.6b); después parece desviarse y, entrecruzándose quizás con una narración paralela (*P:* 5b.6a.7-11.27b-28), convertirse finalmente, a través de una sección con una serie de elementos característicos de *J* (12-27a.29-31), en algo nuevo. Es lo que algunos consideran o como una exposición detallada de 41,55-56, o como un reflejo de la historia de Egipto y su cultura [1]. Hipótesis y tentativas en torno a un relato que, tal como definitivamente se nos ha transmitido, se presta a la siguiente división:

Instalación de Jacob y de sus hijos en la tierra de Gosen-tierra de Ramsés después de una doble entrevista con el Faraón (1-12); política económica de José durante los años de carestía (13-26); prosperidad de Israel en Egipto y providencia de Jacob para el traslado de su cadáver a Canaán (27-31).

1-6 Dada la posición de José, nada tiene de extraño que el Faraón les conceda una audiencia (¿por qué a *cinco?* véase 43,34) y acoja con simpatía, inspirada por José, a aquellos *pastores de ganado menor* por tradición y oficio. Pueden instalarse en Gosen: más aún, si hay entre ellos *ʾanšê ḥayil = hombres de valer*, de cualidades profesionales (Ex 18,21.25), puede José colocarlos como *śārê miqneh = jefes de ganados* que estuviesen al frente de alguna sección del que pudiera llamarse ministerio de ganadería [2].

[1] P. Montet, *Le drame de Avaris* (París 1940) p.143-145; ANET p.258-260.

[1] G. von Rad, *Das erste*... p.357; H. Junker, *Genesis*... p.148-149.

[2] Drioton et Vandier, *L'Egypte*... p.295.

7 Hizo, pues, José venir a Jacob, su padre, y le presentó ante Fa-
raón: Jacob bendijo a Faraón. 8 Dijo Faraón a Jacob: «¿Cuántos son
los días de los años de tu vida?» 9 Jacob dijo a Faraón: «Los días de
los años de mi peregrinación son ciento treinta años. Pocos y malos
han sido los días de los años de mi vida y no han alcanzado los días
de los años de la vida de mis padres en los días de sus peregrinaciones».
10 Bendijo después Jacob a Faraón y salió de la presencia de Faraón.
11 Asentó, pues, José a su padre y a sus hermanos y les dio una pro-
piedad en la tierra de Egipto, en lo bueno de la tierra, en la tierra de
Ramsés, como había ordenado Faraón. 12 Abasteció José a su padre
y a sus hermanos, así como a toda la casa de Jacob, de pan, según el
número de los pequeñuelos.
13 Ahora bien, no había pan en toda la tierra, porque el hambre
pesaba mucho, y estaban agotadas a causa del hambre la tierra de
Egipto y la tierra de Canaán. 14 Recogió, pues, José todo el dinero
que se encontraba en la tierra de Egipto y en la tierra de Canaán a
cambio del trigo que éstos compraban, e hizo ingresar José el dinero

---

7-10 La audiencia especial concedida a Jacob suele considerarse como una versión nueva *(P)* de la audiencia general anterior *(J)*; pero pudiera simplemente ser su complemento: nada tiene de extraño que José, apasionado siempre en el amor a su padre, le procurase este contacto directo con el Faraón. Profundamente humano y con el marcado tono de tristeza que han dado a su vida los sucesos de los últimos largos años, Jacob habla de los *ciento treinta años m^{e}gûray = de mi peregrinación* (vida de continuo movimiento) *m^{e}ʿaṭ = cortos* (Isaac 180: 35,28; Abraham 175: 25,7) *w^{e}rāʿîm = y desgraciados.* Días en gran parte pasados en la intranquilidad y la desgracia, pero que no han podido borrar en Jacob la conciencia de su grandeza patriarcal: la siente vivamente delante del Faraón y, sin complejo de inferioridad ante el señor de Egipto, *bendice al Faraón* con su doble saludo-bendición de cortesía y de patriarca.

11-12 José *yôšēb = instala de asiento* a los suyos y les da terreno *en propiedad = ʾăḥuzzā* en la tierra de Egipto. Conforme a lo que acaba de repetirle el Faraón (v.6), les da este terreno propio *b^{e}mêṭab hāʾāreṣ = en lo bueno de la tierra,* concretamente *b^{e}ʾereṣ Raʿm^{e}sēs= en la tierra de Ramsés.* Anacronismo debido a una determinación posterior a Ramsés II (1290-1223), que en su tiempo hizo edificar (Ex 1,11) esta ciudad de *Raʿm^{e}sēs* (egipc. *Pi Ramses = casa de Ramsés)*, y sobre cuya concreta localización nada puede afirmarse con certeza (¿en *Wadi Tamilat? ¿Tanis* o *Soan,* hoy *San el Hagar? ¿Qantir?)*, aunque ciertamente debe colocarse en la región de Gosen, de donde más tarde iniciarán los israelitas su salida de Egipto (Ex 12,37: Núm 33,3.5) [3].

13-26 Esta sección, que detalla la que pudiera llamarse política económico-agraria de José, constituye una especie de paréntesis dentro de la marcha general de las relaciones familiares de José. Reflejo del estilo centralizador que, vigente a partir de la XII dinas-

3 J. VERGOTE, *Joseph en...* p.183-187.

en la casa de Faraón. [15] Desapareció así el dinero de la tierra de Egip-
to y de la tierra de Canaán, y vinieron todos los egipcios a José, dicien-
do: «Danos pan, pues ¿por qué hemos de morir a tu vista, acabado
el dinero?» [16] José dijo: «Entregad vuestros ganados y yo os daré pan *
a cambio de vuestros rebaños, pues se acaba el dinero». [17] Trajeron,
pues, sus ganados y él les dio pan a cambio de los caballos, de los re-
baños de ganado menor, de los rebaños de ganado mayor y de los
asnos: así les proveyó de pan en aquel año a cambio de todos sus re-
baños.

[18] Una vez terminado aquel año, vinieron a él en el segundo año
y le dijeron: «No ocultaremos a mi señor que, pues se ha terminado
el dinero y el rebaño de las bestias ha ido a parar a mi señor, no queda
a disposición de mi señor sino nuestros cuerpos y nuestro suelo. [19] ¿Por
qué hemos de morir a tu vista, lo mismo nosotros que nuestro suelo?
Cómpranos, pues, a nosotros y nuestro suelo a cambio de pan, y se-
remos, nosotros y nuestro suelo, esclavos de Faraón. Pero danos se-
milla para que vivamos y no muramos y para que el suelo no quede
yermo. [20] Así adquirió José todo el suelo de Egipto para Faraón, por-
que los egipcios vendieron cada uno su campo, pues el hambre pesa-
ba duramente sobre ellos, y la tierra llegó a ser de Faraón. [21] En cuanto
al pueblo, le redujo a esclavitud * desde un extremo del confín de Egipto

---

tía (fin del Medio Imperio: c.2100-1700), se acentúa tras el período intermedio de los *hiksos* (s.XVIII-XVI)[4], el relato sobre la política agraria de José no es el mero exponente simbólico de un cambio en la dirección económica, sino la expresión de un hecho concreto de una situación histórica. José, colocado al frente de la economía egipcia en un momento decisivo (41,41-44), compra para el Faraón las cosechas desvalorizadas de los años de abundancia (41,46-49). Arbitro incontestable de la situación y con la total confianza del rey, por una parte puede libremente avituallar a los suyos y hasta darles en *propiedad* = *ʾăḥuzzā* la región fronteriza de Gosen (v.11-12), mientras por otra explota hábilmente los años de carestía (41, 53-57) a favor del Faraón. Paréntesis, si se quiere, en el relato de su historia familiar, pero no desligado de él, esta sección de la política económico-agraria de José aparece como el desarrollo natural de un esquema anterior. Las circunstancias se presentan favorables y, paso a paso, la propiedad fundiaria de las antiguas familias pasa de nuevo al dominio de la corona y el poder económico del Faraón se hace absoluto. El hambre apremia, y el pueblo, en un coloquio conmovedor en su sencillez, va abandonando posiciones económicas ante el *segundo después del rey:* a cambio del trigo, almacenado en cantidades asombrosas (41,49), los egipcios entregan primero el dinero; después, la propiedad de sus rebaños y otros animales (caballos, asnos), al frente de los cuales ellos seguirían sin duda no ya como dueños, sino como encargados; más tarde, sus campos, y con ellos su libertad, entregándose por esclavos al Faraón. De esta progresiva expropiación (cuyas indicaciones cronológicas han de inter-

*16 *pan:* se añade con PtSam G.

*21 *le redujo a esclavitud:* PtSam G, *le esclavizó como siervos;* TM, *le trasladó a las ciudades.*

[4] A. Erman-H. Ranke, *La civilisation...* p.111-170.

hasta su otro extremo. [22] Sólo el suelo de los sacerdotes no adquirió, porque había un decreto de parte de Faraón en favor de los sacerdotes, y éstos comían según su derecho, que Faraón les había concedido. Por esto no vendieron su suelo.

[23] Dijo José al pueblo: «He aquí que hoy os he adquirido a vosotros y vuestro suelo para Faraón: aquí tenéis semilla para que sembréis el suelo. [24] Ahora bien, de los productos daréis el quinto a Faraón y las cuatro partes serán para vosotros, para semilla del campo, para vuestro mantenimiento, para el de vuestros domésticos y para mantenimiento de vuestros pequeñuelos». [25] Ellos dijeron: «Nos has dado la vida. Hallemos gracia en los ojos de mi señor y seremos esclavos de Faraón». [26] Puso, pues, José como ley hasta el día de hoy sobre el suelo de Egipto un quinto para Faraón. Unicamente el suelo de solos los sacerdotes no pasó a ser de Faraón.

[27] Así Israel habitó en la tierra de Egipto, en la tierra de Gosen: se afirmaron en ella, fructificaron y se multiplicaron en gran manera. [28] Vivió Jacob en la tierra de Egipto diecisiete años, y fueron los días de Jacob, años de su vida, ciento cuarenta y siete años. [29] Se acercaron,

---

pretarse en un sentido genérico) se libran los campos de los sacerdotes: la exención de impuestos o tasas, en principio privilegio de los templos egipcios, y las grandes donaciones de que algunos de ellos fueron objeto por parte de los Faraones no podían menos de ceder en provecho de los servidores del culto [5]. En la línea de este privilegio encaja naturalmente la existencia de esas tierras exentas de que nos habla el relato [6], y de las que José, por lo mismo, no pudo expropiar a los sacerdotes con una compra a favor del erario real. Con la venta de sus propiedades privadas, los antiguos propietarios pasaban a ser colonos-renteros del Faraón: para la primera sementera José les adelantará la semilla, y a partir de los años estériles, ellos entregarán al fisco real un quinto de la cosecha, reservando para sí (siembra y demás necesidades) el resto. La medida (un 20 por 100 de renta frente al ordinario de 40, 50 y aun 60 por 100), que, sin alcanzar a los sacerdotes, seguirá en pie por mucho tiempo, arranca de labios de los nuevos colonos-renteros un agradecido y jubiloso *heḥĕyitānû* = *tú nos has dado la vida*, reflejo de una sincera disposición de ánimo con que tienen por un gran *favor* = *ḥēn* el poder ser considerados en estas condiciones como *ʿăbādîm* = *siervos* del Faraón [7].

27-31 Tras este paréntesis de administración pública, no desligado de una historia familiar, próspera precisamente por esa política económico-agraria del omnipotente José, de nuevo entra directamente en escena el desarrollo próspero y prolífico de la descendencia patriarcal escogida por Dios. Entrecruce o no de diversos documentos, el relato se centra en esa descendencia de Jacob que el patriarca, pronto a morir una vez visto vivo José (45,28; 46,30),

[5] A. Erman-H. Ranke, *La civilisation...* p.379-384; J. Vergote, *Joseph en...* p.190-191.
[6] Herodoto, II 168; Diodoro, I 73-74.
[7] El papiro egipcio *Wilbour* (publicado por el museo americano de Brooklyn en 1941-1950) confirma las noticias bíblicas sobre los sistemas de propiedad y las tasas fiscales en la época de los Ramsés. Dueño de todo el país, el Faraón ejerce este dominio a través de organismos estatales, encargados de cobrar los impuestos no muy onerosos.

pues, los días de Israel en que debía morir, y llamó a su hijo, a José, y le dijo: «Si he hallado gracia en tus ojos, pon tu mano debajo de mi muslo y practica conmigo bondad y fidelidad: no me sepultes en Egipto, 30 sino que, cuando yo me repose con mis padres, me trasladarás de Egipto y me sepultarás en nuestros sepulcros». El dijo: «Yo haré según tu palabra». 31 Le dijo entonces: «Júramelo». El se lo juró, y se postró Israel sobre la cabecera del lecho.

48 1 Acaeció que, después de estos sucesos, dijo alguno a José: «He

---

ve crecer sin medida *(yiprû wayyirbû m*^{e}*ʾōd = prolificaron y se multiplicaron en gran manera)* a lo largo de sus diecisiete años de vida en Egipto. A pesar de todo, sigue viviendo Jacob de cara a la tierra de la promesa: allí, en el sepulcro de *Makpela*, reposan sus padres, Abraham e Isaac (49,29-32; 50,12-13), y allí, y no en Egipto, quiere descansar con ellos. Con delicadeza y a base de la fórmula clásica *ʾim nāʾ māṣāʾtî ḥēn b*^{e}*ʿênêkā = si he hallado gracia en tus ojos*, se lo pide a José: entra en juego la promesa divina sobre la descendencia patriarcal en la tierra prometida, y Jacob exige a su hijo, con un juramento paralelo al del caso Abraham-Eliezer (24,2), que use con él en este caso del clásico y expresivo binomio *ḥesed w*^{e}*ʾĕmet = bondad y fidelidad*. Se lo jura José, y Jacob, agradecido y satisfecho, *yištaḥû ʿal rōʾš hammiṭṭā = se postró sobre la cabecera de su lecho* (1 Re 1,47) o (G, Heb 11,21) *sobre la empuñadura hammaṭṭeh = de su bastón* [8].

CAPITULO 48

A través de un relato que suele considerarse como el resultado de diversos elementos entresacados de diversas fuentes *(J, E, P)* y de una u otra manera combinados entre sí, aparece claro y constante un punto de mira: Manasés y Efraím forman en la misma línea con los hijos de Jacob y, como futuras tribus de Israel, surgen ya ahora con los mismos derechos que un día han de tener junto al resto de las tribus (Jos 17,14-18; Jue 1,23-25). Más aún, de aquí arranca el poder especial característico de la tribu de Efraím (49, 22-26; Dt 33,13-17) frente al del primogénito Manasés y aun el del resto de los hijos de Jacob, a pesar de que las listas genealógicas (excepción Núm 1,10) transmitan el orden jurídico Manasés-Efraím (Núm 26,5-51; 34,23-24; Jos 14,4; 16,4; 17,1). He aquí el desarrollo del relato:

Jacob, próximo a la muerte, adopta por hijos a Efraím y Manasés (1-7); Jacob los bendice, mostrando su preferencia por Efraím, el menor (8,16); advertido por José, Jacob persiste en su actitud y predice la vuelta de todos sus descendientes a Canaán (17-22).

1-7 Jacob, enfermo, comienza recordando solemnemente la revelación-promesa de *ʾēl šadday = Dios omnipotente* en *Luz-Be-*

8 S. BARTINA, *Jacob «adoró sobre la punta de su bastón» (Gén 47,31; Heb 11,21)*: EstE (1963) 243-248.

aquí que tu padre está enfermo». Tomó, pues, consigo a sus dos hijos,
Manasés y Efraím. [2] Se le dio anuncio a Jacob y dijo: «He aquí que
tu hijo José ha venido a ti». Hizo Israel un esfuerzo y se sentó sobre
su lecho. [3] Después Jacob dijo a José: «El Dios Saddai se me apareció
en Luz, en la tierra de Canaán, y me bendijo [4] y me habló: He aquí
que yo te haré ser fecundo, te multiplicaré, te constituiré un grupo de
pueblos y daré esta tierra a tu descendencia después de ti como pro-
piedad eterna. [5] Ahora bien, tus dos hijos, que te han nacido en la
tierra de Egipto antes que yo viniese hasta ti a Egipto, son míos: Efraím
y Manasés son míos como Rubén y Simeón. [6] Pero tu prole que en-
gendrares después de ellos será tuya; por el nombre de sus hermanos
se les llamará en su herencia. [7] En cuanto a mí, mientras yo venía de
Paddan murió junto a mí Raquel, tu madre*, en la tierra de Canaán,
por el camino, todavía a una cierta distancia para llegar a Efratah, y
allí la enterré en el camino de Efratah, que es Belén».
[8] Vio después Israel a los hijos de José y dijo: «¿Quiénes son éstos?»
[9] José dijo a su padre: «Son mis hijos, que Dios me ha dado aquí».
Dijo entonces: «Tráelos hasta mí y yo les bendeciré». [10] Pues los ojos
de Israel estaban cargados por causa de la vejez y no podía ver. José,
pues, los acercó hasta él, y él los besó y los abrazó. [11] Dijo Israel a
José: «Yo no contaba con ver tu rostro, y he aquí que Dios me ha he-

---

tel (35,6.11; 38,19). Dentro de esta promesa divina, una gran descendencia con la tierra de Canaán en posesión perpetua, Jacob hace entrar directamente y al lado de sus hijos a Manasés y Efraím, los dos hijos que José había tenido *antes que yo viniese a Egipto.* De este modo, el doble en la división de la herencia debido al primogénito (Dt 21,15-17), pero del que Rubén se había hecho indigno, pasa a José a través de sus hijos, aunque la supremacía pase a Judá (1 Par 5, 1-2). No menos que sus otros hijos, aunque sean los primeros, *como Rubén y Simeón,* Jacob pronuncia sobre Efraím y Manasés su *lî hēm = son míos:* hijos por adopción y con todos los derechos del resto de los hermanos de José, con Efraím y Manasés se cierran las cabezas de serie de las tribus de Israel y de ellas quedan excluidos los demás hijos de José.

8-16 A la adopción expresada con palabras y con el gesto de tener a los nietos entre sus rodillas (30,3), sigue la bendición. Como prólogo-preparación, un diálogo emotivo y delicado, un gesto de cariño incontenible del abuelo anciano (tuviese lugar la escena poco antes de la muerte o, más bien, a raíz de la llegada a Egipto) para con los dos nietos y un profundo agradecimiento a Dios, que le ha concedido mucho más de lo que hubiera podido esperar. Hijo y nietos *caen por tierra* para recibir la bendición del padre: José prepara todo según derecho, colocando al *pequeño Efraím a la izquierda de Jacob-Israel* y al *primogénito Manasés a la derecha.* Pero Jacob *śikkēl = cruza* (tal la traducción del incierto *śikkēl* en G, Vg, Peš, TargJon) *sus manos* y, con la derecha sobre la cabeza de Efraím y la izquierda sobre la de Manasés, pronuncia su bendición invocando a Dios por tres veces, como aparece en otras circunstancias espe-

*7 *tu madre:* se añade con PtSam G.

cho verte a ti, así como a tu descendencia. 12 Entonces José los sacó
de entre sus rodillas y se postraron ante él rostro en tierra.* 13 Des-
pués tomó José a los dos, a Efraím a su derecha, a la izquierda de
Israel, y a Manasés a su izquierda, a la derecha de Israel, y los* acercó
hasta él. 14 Alargó Israel su diestra y la colocó sobre la cabeza de Efraím,
siendo éste el pequeño, y su izquierda sobre la cabeza de Manasés:
había cruzado sus manos, pues Manasés era el primogénito. 15 Des-
pués bendijo a José y dijo:

«Que el Dios delante del cual caminaron mis padres, Abraham
el Dios que me guió desde que existo* hasta este día, [e Isaac,
16 el Angel, que me ha librado de todo mal, bendiga a estos jóvenes.
Que en ellos sea invocado mi nombre y el nombre de mis padres,
[Abraham e Isaac;
que pululen abundantemente en medio de la tierra».

17 Pero vio José que colocaba su padre su mano derecha sobre la
cabeza de Efraím y pareció mal a sus ojos. Tomó, pues, la mano de
su padre, para trasladarla de sobre la cabeza de Efraím sobre la cabe-
za de Manasés, 18 mientras decía a su padre: «No así, padre mío,
porque éste es el primogénito; pon tu diestra sobre su cabeza». 19 Pero
se negó su padre y dijo: «Sé, hijo mío, sé; también él llegará a ser un
pueblo y también él será grande; sin embargo, su hermano el peque-

---

ciales (Núm 6,24-26; Jos 22,22). De corte cultual y litúrgico, o simple y espontáneo desahogo de un alma íntimamente religiosa, la fórmula encierra un profundo sentido religioso y evoca el dinamismo protector de la Providencia divina en momentos decisivos de la historia de los patriarcas: evocación de la fidelidad de sus padres al *ʾElōhîm* = *Dios* que les había señalado el camino de la elección; evocación de ese mismo *ʾElōhîm* que, a lo largo de una existencia agitada, a él le había siempre guiado como *Pastor;* evocación del *Angel de Dios* y *Dios mismo* en sus manifestaciones externas (16,7; 21,17; 31,11), *que me ha librado* siempre de tanto mal como en mi vida me ha amenazado. *Que él,* este Dios, Guía fiel-Pastor-Angel, *bendiga a estos jóvenes* con una bendición portadora de las promesas divinas hechas a los patriarcas y de una *asombrosa fecundidad (dāgā lārōb)* en la tierra prometida [1].

17-20 José, pretendiendo corregir lo que él supone un error debido a la casi total ceguera de su padre, intenta cambiar la posición de las manos de Jacob, sugiriendo que no es Efraím el primogénito, sino Manasés. Pero la historia de Esaú-Jacob se repite (27,26-40), y el patriarca se hace eco en este caso del divino *el menor será mayor que el primogénito* (25,23) de su propia historia. *Manasés,* convertido un día *leʿām* = *en un pueblo, yigdal* = *será grande* por su fecundidad y su gloria; pero *Efraím,* convertido en *melōʾ haggôyim* = *multitud de naciones* (como centro y tipo de todo el reino de Israel: Jer 31,9), *yigdal mimmennû* = *será mayor que él* (Dt 33,17).

*12 con G Peš; TM, *se postró ante su rostro por tierra.*
*13 *los:* se añade con G Peš Vg.
*15 *desde que existo:* G Peš, *desde mi juventud.*

1 V. Maag, *Der Hirte Israels. Eine Skizze von Wesen und Bedeutung der Väterreligion:* Schweiz. Theol. Umsch. (1958) 2-28.

ño será mayor que él y su descendencia llegará a ser una plenitud de
naciones». 20 Y les bendijo en este día, diciendo:

«En ti bendecirá Israel, diciendo:
Que te haga Dios como Efraím y como Manasés».

Puso, pues, a Efraím delante de Manasés.
21 Dijo después Israel a José: «He aquí que yo estoy para morir;
pero Dios estará con vosotros y os hará volver a la tierra de vuestros
padres. 22 En cuanto a mí, yo te doy sobre tus hermanos una ladera
que tomé de la mano del amorreo con mi espada y con mi arco».

Jacob no retracta su bendición, sino que de nuevo insiste sobre ella y la propone como modelo de bendiciones para cuantos en Israel quieran augurar felicidad a alguno [2].

21-22 Jacob mantiene frente a su hijo José, «segundo en Egipto», su actitud de patriarca elegido por Dios, y con ello su estilo de superioridad. No es Egipto, sino Canaán, su tierra de asiento: hacia ella, *la tierra de vuestros padres* un día *prometida por Dios con juramento a los patriarcas* (50,24), apunta el anciano con el clásico y esperanzador *hāyā ʾElōhîm ʿimmākem = estará Dios con vosotros*, pues, cumplido el plazo, a Canaán volverán todos bajo la protección divina (50,24). Y, fijos los ojos en esa tierra de promisión, cierra Jacob el importante episodio con un legado a favor de José un tanto misterioso y como fuera de lugar: la mejora paterna de José (en la persona de sus dos hijos) sobre el resto de los hermanos consiste en *šᵉkem ʾaḥad = una espalda* (ladera de un monte), en concreto la ciudad de *šᵉkem = Sikem* (34,1-26), que pertenecerá a la tribu de Efraím (Jos 17,7; 20,7...) y en donde se colocará la tumba de José (Jos 24,32). Jacob habla de esta *šᵉkem* como de algo conquistado *a los amorreos* (10,16; 14,7.13; 15,16) *con mi espada y con mi arco*. No es probable se trate ni de una conquista en vida de Jacob, como una tradición judía lo ha transmitido [3], ni de la parcela de terreno (33,19) comprada por Jacob a los hijos de Jamor, padre de Sikem, *por cien dineros* (que, para obviar la solución, algunos proponen ingeniosamente en vez de nuestro *bᵉḥarbî ûbᵉqaštî = con mi espada y con mi arco)*, ni de la ocupación por fuerza de Sikem después de la violación de Dina (34,25-31), sino más bien de la conquista que de estas regiones ha de llevar un día a cabo la descendencia de Jacob [4]. Seguro de la realización de la promesa divina sobre la entrega de Canaán a su descendencia, el patriarca dispone de antemano en favor de los hijos de José de un territorio del que un día sus descendientes desposeerán a los amorreos, sus actuales ocupantes [5].

[2] J. Mendelson, *An ugaritic Parallel to the Adoption of Efraim and Manasseh*: IsrExpJ (1959) 180-183. Supone una costumbre no conocida en la legislación mosaica, de estilo hammurábico (CH § 144-146.185-193) y que por lo mismo favorece el carácter histórico y antiguo del relato bíblico: Driver-Miles, *The Babylonian Laws* p.304-305.384; R. Follet: VD (1954) 280-284.

[3] *Libro de los Jubileos* XXXIV.

[4] H. Junker, *Genesis*... p.152.

[5] B. Perera, *In Genesim*... IV p.550-560.

49 1 Llamó Jacob a sus hijos y dijo:
«Reuníos, porque os voy a anunciar lo que os ha de suceder al cabo de los días.

CAPITULO 49

Por su estilo literario y frecuentemente impreciso y por su contenido, que con frecuencia refleja hechos demasiado concretos, como pedazos de historia vivida después de la bendición de Jacob (v.2.28), suele colocarse en su forma actual, entre los siglos XII-X. De hecho, algunos oráculos (Simeón, Leví, Zabulón, Isacar) suponen ya establecidas estas tribus en la Palestina conquistada. Teniendo en cuenta el estilo de vida, semejante al de la época de los jueces, se habla de su redacción final en el s.XII. El oráculo de Judá parece suponer un ambiente mesiánico propio de los profetas y hace pensar en la época de David o Salomón (s.XI-X). A base, pues, de una auténtica bendición del patriarca, la tradición ha ido poetizando, y a veces concretando, en torno a las tribus ya establecidas, las predicciones de Jacob con un lenguaje más común y más genérico. Pero separar el fondo primitivo de la elaboración posterior no resulta fácil; intentar lograrlo a base de cancelar del fondo primitivo todo elemento auténticamente profético para convertirlo en elemento ya vivido históricamente, es encerrarse en la negación de toda profecía-predicción. De cara a la promesa divina (descendencia patriarcal convertida en pueblo y posesión de Canaán), Jacob hace su testamento, dividiendo entre sus hijos aquella tierra que él ha recorrido como peregrino, pero de la que sabe puede disponer como algo propio, porque Dios la ha destinado para su descendencia. Conoce a fondo a todos y cada uno de sus hijos, tiene delante sus méritos y sus fallos: nada tiene de extraño que, con un estilo profundamente psicológico y con su autoridad indiscutible de patriarca, subraye las notas características de cada uno y a cada uno, con visión de hombre y de patriarca escogido por Dios, señale el porvenir propio y el de sus descendientes. La tradición ampliará el fondo y le irá dando vida. El relato ofrece dos grandes bloques:

Profecía-bendición de todos y cada uno de los hijos (1-28); su muerte, después de ordenar el propio entierro en Canaán (29-33).

1-2 Una breve introducción *(¿P* como 28b-33a?) poética, que recuerda el estilo de los profetas por su grito de alerta y su alusión al futuro, da entrada a la profecía-bendición del patriarca. Llamada de atención del padre Jacob-Israel a sus hijos, cuya suerte *b*e*'aḥărît hayyāmîm* = *en el seguirse de los días* va a revelarles. Predicción del futuro con una expresión de alcance frecuentemente escatológico (Is 2,2; Os 3,5; Ez 38,16) o, en otras ocasiones, de un futuro remoto (Dt 4,30; 31,19), que encierra siempre el misterio de un porvenir oculto, cuya perspectiva más o menos lejana depende

[2] Congregaos y oíd, hijos de Jacob;
oíd a Israel, vuestro padre.
[3] Rubén, tú eres mi primogénito,
mi fuerza y primicia de mi virilidad,
primero en altura y primero en poder.
[4] Hirviente como el agua, no serás primero,
porque subiste al lecho de tu padre;
entonces profanaste mi tálamo, que escalaste.
[5] Simeón y Leví son hermanos;
* instrumentos de violencia son sus cuchillos *.
[6] Que no entre mi alma en su consejo,
mi corazón no se una a su asamblea;

---

del contexto [1]. En labios de Jacob, partiendo de hechos pasados y presentes, se pierde en la futura ocupación de Canaán por parte de sus hijos, pero con ramificaciones más profundas hacia una época inicialmente mesiánica.

3-4 La profecía sobre *Rubén* ofrece, tras un anverso pasajero de grandeza, un reverso definitivo de decadencia. Primero en la serie como *bᵉkōrî* = *mi primogénito*, Jacob le proclama lógicamente *mi fuerza y primicia de mi vigor*, es decir, fruto primero de su paternidad-virilidad, y, por lo mismo, *primero en alteza y primero en poder*. Arranque de optimismo (no *śᵉ'ēt* = *arrogancia*, como en Hab 1,7, ni *'āz* = *furor*, como en Is 25,3), según conviene al primogénito, pero que, por el incesto de Rubén con Bilha, concubina de su padre (35,22), lleva a un fatal desenlace de pesimismo: *hirviente* un día *por la lascivia* = *pāḥaztā, como el agua* en ebullición pasajera, *no será superior* a los otros, a pesar de su primogenitura. De hecho, personalmente pierde (43,1-10; 44,14-34) su posición de primero entre los hermanos (37,21-30; 42,22.37), y en su descendencia-tribu pasa a un segundo plano, insinuado ya en la bendición de Moisés (Dt 33,6) y reflejado en la decadencia de una tribu siempre al arbitrio de los moabitas y ammonitas (Jos 13,15-23) y ajena al esfuerzo por la independencia nacional (Jue 5,15-16).

5-7 En *Simeón y Leví* el pesimismo domina el cuadro del principio al fin. En la profecía-maldición de su segundo y tercer hijos Jacob tiene fresco el recuerdo de la terrible venganza contra los sikemitas (34,25-31): *hermanos* = *'aḥîm* (no es necesario leer *'ōḥîm* = *hienas)* en la sangrienta destrucción de Sikem, *kᵉlê ḥāmās* = *instrumentos de violencia mᵉkērōtêhem* = *son sus cuchillos*, o (supuesto el origen incierto del hebreo *mᵉkērā) killû* = *llevaron a cabo* (la injusticia) *según su* (engañoso) *plan* (G, VL: ¿luego, como Is 19,8 y Hab 1,16, *mikmᵉrōtêhem* = *según su estratagema?* Véase *mikmeret* = *red de pescador)*. En todo caso se trata de violencia-injusticia premeditada, de la que Jacob no quiere que su *alma* = *nepeš* y *su*

*5 *instrumentos... cuchillos*: G VL, *llevaron a cabo una injusticia según su plan.*

[1] H. R. Moeller, *Four Old Testament problem terms (Gén 49,5)*; C. J. Lindblom, *The political Background of the Shiloh Oracle*: VT Suppl (1953) 78-87; B. Wawter, *The canaanitic Background of Genesis 49*: CBQ (1955) 1-18 (anterior a Dt 33); J. Coppens, *La bénédiction de Jacob. Son cadre historique à la lumière des parallèles ougaritiques*: VT Suppl (1957) 97-115.

porque en su cólera mataron hombres
y en su capricho desjarretaron toros. *
7 Maldita su cólera, porque es fuerte,
y su furor, porque es duro.
Yo los dividiré por Jacob
y los dispersaré por Israel.
8 Judá, tú eres a quien alabarán tus hermanos,
tu mano sobre la nuca de tus enemigos,
se postrarán ante ti los hijos de tu padre.
9 Cachorro de león es Judá;
has subido, hijo mío, de la presa.
Se ha agazapado, se ha acurrucado como un león
y como una leona: ¿quién le hará levantar?
10 No se retirará de Judá el cetro,
ni el bastón de mando de entre sus pies,
hasta que llegue Aquel a quien pertenece
y a quien es debida la obediencia de los pueblos.

---

corazón = *kābôd (honor-alma;* G *kābēd* = *hígado* como órgano de los íntimos sentimientos del alma: véase asir. *kabittu* = *disposición del alma)* se hagan solidarios, pues su cólera les arrastró a una gran matanza de hombres, y su pasión-capricho, al acto bárbaro de desjarretar toros (Jos 11,6.9; 2 Sam 8,4). De aquí la maldición de Jacob, por tal espíritu de venganza, contra los dos hijos en sus descendencias-tribus: sin terreno propio y dispersas entre el resto de las tribus, irán decayendo (Núm 1,23; 26,14) y pasando al olvido (Dt 33; Jue 5), absorbidas por ellas (Jos 14,6-16; 15,26-32.42; 19,1-9) y como viviendo de limosna (Dt 12,12.18-19; 26,11-13), a pesar de la futura gloria de Leví en virtud de su sacerdocio (Dt 33,8-11).

8-12 Hacia *Yᵉhûdā*, convertido como tribu en centro de la descendencia de la promesa, volverá la vista el resto de los hermanos-tribus y *yôdûkā* = *te alabarán* (relación entre *Yᵉhûdā* y *hôdā* = *alabar*, Hif. de *ydh*, como en 29,35); más aún, subyugados por el triunfo total, *tu mano sobre la nuca*, del nuevo primogénito sobre sus enemigos (dominio sobre el resto de las tribus y victoria sobre los pueblos circundantes), *yištaḥăwû lᵉkā* = *se postrarán ante ti* como inferiores ante el superior en toda la línea. La visión del triunfo de Judá impresiona al padre: salida de *león* sin enemigo capaz de detenerle y vuelta tranquila al escondrijo después de sus combates victoriosos contra una presa impotente. Así, día tras día, aquel *león*-rey, aquel Judá, descendencia-tribu, en posesión segura e ininterrumpida del *cetro* = *šēbeṭ* y del *bastón de mando* = *mᵉḥōqēq*, como símbolos del dominio de su serie de reyes sobre las tribus y pueblos conquistados, hasta que venga *šîlōh*. Expresión cortada y misteriosa que, aun sin poder ser claramente identificada con un título directamente mesiánico *(šîlōh* = *šālûaḥ* = *el que ha de ser enviado; šeʾîlōh* = *su deseado; mōšᵉlōh* = *su señor; pacífico, šîlōh* de *šālā* = *estar tranquilo, seguro;* un supuesto hebr. *šîl* = acád. *šēlu* = *esplendoroso, príncipe*, a quien, por lo tanto, los pueblos

*6 *toros:* Peš Vg, *muro (šûr).*

[11] Ata a la vid su jumentillo
y a la cepa el potrillo de su asna;
lava en vino su vestido
y en sangre de uvas su manto.
[12] Están oscuros sus ojos por* el vino
y blancos sus dientes por la leche.
[13] Zabulón habitará a la orilla del mar,
estará a la orilla de las naves
y su flanco estará hacia Sidón.
[14] Isacar será un asno huesudo,
acurrucado entre dos apriscos:

---

deben obedecer), se pierde, con todo, en el ambiente de la época mesiánica. Excluido, por lo mismo, un local e inexplicable *šîlōh* = *Silo* (ciudad), los exegetas han recurrido con una cierta seguridad al cambio de *šîlōh* en *šellô* = *a quien* (*še* = pronombr. relat. y *lô* = dativ. pronombr. pers.), atestiguado por no pocos mss. hebreos y samaritanos, aconsejado por el paralelo (Ez 21,32) «hasta que venga *ʾăšer lô* = *aquel a quien* (se debe) la justicia» y reforzado por algunos mss. de G, Peš y TargOnk. La interpretación en este caso *hasta que venga aquel a quien se debe* (la obediencia o el cetro) mantiene el alcance mesiánico, tradicional en la exégesis patrística [2], directo o a través de David, como lo mantendría igualmente una nueva hipótesis (véase el *hasta que venga lo que le está reservado*) con la traducción *hasta que venga a él el tributo* = *šāy lôh* [3]. Incontestable sentido mesiánico, a pesar de todos los interrogantes, que pone de relieve la venida a largo plazo de un Señor con dominio sobre los pueblos: ellos por obligación le rinden obediencia y él por su parte les brinda con una paz y una abundancia de paraíso. Fecundidad extraordinaria, símbolo y característica de la época mesiánica (Sal 72,16; Is 11,1-9; Ez 34,23-31; Am 9,11-15; Jl 4,18), subrayada en esta ocasión con la imagen del vino y la leche que, abundantes y sin tasa, se usan como el agua ordinaria y alegran la vida.

13 La importancia de la tribu de *Zabulón* proviene de su privilegiada posición geográfica: desde la altiplanicie de Galilea (Jos 19,10-16) se extiende hacia el occidente hasta el Mediterráneo, como respaldada sobre Fenicia (representada por su capital, Sidón) y rica por la abundancia de la pesca y el comercio marítimo (Dt 33,18-19).

14-15 La tribu de Isacar viene descrita como un *asno huesudo*-vigoroso, y tal se mostró en la lucha contra Sísara (Jue 5,15); pero, encerrada como entre empalizadas en su rica llanura de Esdrelón

*12 *por*: G Vg, *más que*.

2 J. Blenkinsopp, *The Oracle of Judah and the Messianic Entry*: JBLit (1951) 55-64. Una síntesis en F. Asensio, *Jesucristo: Profecía y Evangelio...* p.46; E. M. Good, *The «Blessing» on Judah: Gen 49,8-12*: JBLit (1963) 427-432.

3 W. L. Moran, *Gen 49.10 and Its Use in Ez 21,32*: B (1958) 405-425; R. Criado, *Teorías nuevas en autores antiguos (Ez 21,32 y Gén 49,10)*: ATG 26 (1963) 203-221; G. von Rad, *Das erste...* p.372.

15 ve que el reposo es bueno
y que la tierra es agradable,
e inclinó su hombro para llevar la carga,
y quedó sometido a tributo.
16 Dan juzgará a su pueblo
como una de las tribus de Israel.
17 Que Dan sea una serpiente sobre el camino,
un ceraste sobre el sendero,
que muerde los talones del caballo
para que su jinete caiga hacia atrás.
18 En tu salvación espero, ¡oh Señor!
19 A Gad salteadores le asaltan,
pero él les asalta su talón. *
20 Aser *, pingüe es su pan
y él proporcionará delicias de rey.
21 Neftalí es una cierva en libertad
y ofrece palabras hermosas.

---

y en la ruta comercial entre Fenicia y las regiones del Sur, prefirió vivir su vida tranquila y de prosperidad, que al fin había de llevarla a la esclavitud proveniente de las invasiones.

16-18 Pequeña y como sin importancia, la tribu de *Dan juzgará (Dān yādîn;* ¿alusión al juez Sansón: Jue 13-16?), es decir, sabrá defender el derecho y la autonomía de su pueblo = habitantes y territorio de la tribu. Para ello suplirá su falta de poder con la astucia venenosa de la serpiente y de la víbora (Jue 15-18), aunque en último término es el auxilio de Yahvé quien ha de salvarla.

19 La breve predicción sobre la tribu de *Gad* se desarrolla a base de un repetido juego de palabras en torno al término *Gād*. Colocada en la Transjordania, al sur del torrente del Yabboq (32,23), la tribu estuvo siempre expuesta al ataque de los pueblos nómadas del desierto. Contra ellos, que al fin pudieron ocuparla en parte (Jer 49,1), supo defenderse respondiendo a asalto con asalto: *Gād gᵉdûd yᵉgûdennû = a Gad salteadores le asaltan, pero él yāgud = asalta su talón.*

20 En las bendiciones de Moisés (Dt 33,24) a la tribu de *Aser* se le atribuye grande fertilidad y fortaleza; en nuestro texto se hace únicamente hincapié sobre su fertilidad. Ocupando el territorio rico en trigo y aceite en torno al monte Carmelo, la tribu se extendía a lo largo del Mediterráneo hasta Tiro (Jos 19,24-31) y, exportadora de productos agrícolas (Ez 28,17), abasteció con ello las mesas de los reyes.

21 A base de un texto oscuro (véase nt.crít.), es difícil concretar el alcance de la bendición-profecía de *Neftalí*. Fértil sobre todo en la llanura de Genesaret (33,23), Neftalí aparecerá en tiempo de Débora, junto a Zabulón, como una tribu valiente sobre el campo de batalla (Jue 4,6.10; 5,18).

*19-20 *su talón, Aser* con G Peš Vg *(ʿăqēbām)*; TM, *ʿāqēb* y *mēʾāšēr*.

22 • José es un retoño de frutal,
un retoño de frutal junto a una fuente;
sus ramas trepan sobre el muro*.
23 Le han provocado, se han lanzado sobre él,
y le han perseguido los arqueros;
24 pero su arco ha permanecido fuerte
y han quedado ágiles los brazos de sus manos
por la ayuda del Fuerte de Jacob;
por el nombre* del Pastor, Piedra de Israel,
25 por el Dios de tu padre, que El te auxilie,
y por el Dios Saddai, que El te bendiga:
bendiciones del cielo de lo alto,
bendiciones del abismo extendido abajo,
bendiciones de los pechos y del seno materno.
26 Las bendiciones de tu padre, que han sobrepasado
las bendiciones de las montañas* eternas,
el goce de los collados eternos:
que sean sobre la cabeza de José,
sobre la testa del elegido entre sus hermanos.

22-26 En la bendición-profecía de *José*, que hace las veces de *Manasés* y sobre todo de *Efraím*, la poesía se acerca en profundidad y extensión a la alcanzada en la bendición-profecía de Judá. A través de un texto en ocasiones oscuro (véase nt.crít.) y que, más que el resto de las bendiciones, recuerda conceptos y lenguaje ugaríticos [4], se llega a penetrar el porvenir esplendoroso encerrado en él. Primero, prosperidad de José (tribu de Efraím principalmente), que es *bēn* = *un hijo* (retoño) *pōrāt* = *de frutal* (¿viña?), fructífero en sí y más aún porque es *bēn pōrāt* = *junto a una fuente*; de aquí que sus exuberantes *bānôt* = *hijas* (ramas) *trepen sobre los muros*. A esta prosperidad se añade su poder (ya supuesto en la lectura *bēn pōrāt*): atacado duramente, no José por sus hermanos y enemigos (37; 39), sino Efraím-tribus por los pueblos circundantes (Jos 17,14-18; Jue 6-9; 12,1-6), salió siempre victorioso y sin mengua de un poder cuyo temple venía *mîdê ʾăbîr Yaʿăqōb* = *de la mano del Fuerte de Jacob*, *miššēm Rōʿeh ʾEben Yiśrāʾēl* = *del nombre del Pastor, Piedra de Israel*, *mēʾēl ʾābîkā* = *del Dios de tu padre* [5]. Auxilio divino, gráficamente repetido con imágenes-títulos de sabor arcaico, cuya presencia dinámica se augura para siempre junto a la fecunda bendición del *ʾēl šadday* = *Dios Omnipotente* (16,1). Bendición en toda la línea (Dt 33,13-14): bendición sobre la tierra con las lluvias fecundantes del cielo y las aguas de los profundos manantiales del abismo; bendición sobre las personas y animales, siempre prolíficos. Con ánimo conmovido y con estilo patriarcal, gráficamente recogido en el gesto de unas manos que se extienden temblorosas, Jacob augura a José, su hijo *príncipe ele-*

*22 G Vg, *filius accrescens Ioseph, filius accrescens et decorus aspectu, filiae discurrerunt super murum.*
*24 *por el nombre:* TM, *de allí (miššām).*
*26 *montañas:* G, *harărê;* TM, *hôray, que me han concebido.*

[4] E. Jacob, *Ras Shamra*... p.69-70; J. M. Allegro, *A Possible Mesopotamian Background to the Joseph Blessing of Gen 49*: ZAW (1952) 244 251.
[5] M. Dahood, *Is ʾEben Yisrāʾēl a Divine Title? (Gen 49,24)*: B (1959) 1002-1007.

[27] Benjamín es un lobo que desgarra:
a la mañana devora la presa
y a la tarde reparte el botín».

[28] Estas son todas las tribus de Israel, doce; y esto lo que les habló
su padre cuando los bendijo: a cada uno bendijo con su bendición.
[29] Después les ordenó y les dijo: «Yo voy a reunirme a mi pueblo;
sepultadme junto a mis padres, en la cueva que está en el campo
de Efrón, el hittita; [30] en la cueva que hay en el campo de Makpela,
que está de frente a Mamre, en la tierra de Canaán, campo que
Abraham compró a Efrón, el hittita, en propiedad de sepultura.
[31] Allí sepultaron a Abraham y a Sara, su esposa; allí sepultaron a
Isaac y a Rebeca, su esposa; allí también sepulté yo a Lía. [32] Compra
el campo y la cueva que hay en él, echa a los hijos de Jet». [33] Cuando
acabó Jacob de dar órdenes a sus hijos, recogió sus pies en el lecho,
expiró y fue a reunirse a su pueblo.

---

gido = *nāzîr de sus hermanos*, que las espléndidas e incomparables bendiciones por él recibidas de la mano de Dios caigan abundantes sobre su cabeza.

27 Breve la profecía-bendición de la tribu de *Benjamín*, resume gráficamente el cuadro histórico que de su carácter ardiente y belicoso se nos ha transmitido (Jdt 3,15-30; 5,14; 19-20): *lobo* que desgarra una presa-botín abundante.

28-33 La sección (que en líneas generales no pocos atribuyen a *P)* comienza subrayando el carácter de *bendición* con que a cada uno de sus doce hijos ha profetizado su porvenir. Con ello el patriarca deja asegurado el cumplimiento de la promesa divina y se acerca tranquilo a la muerte, próximo el momento en que *ʾănî neʾĕsāp ʾel ʿammî* = *yo voy a reunirme a mi pueblo* (25,8; otra expresión: 47,30). De nuevo repite a todos sus hijos la orden dada un día a sólo José (47,30) de ser enterrado *en Canaán en el sepulcro de sus padres*. La insistencia con que habla de la compra de ese sepulcro evoca la plena validez jurídica de dicha compra por parte de Abraham (23,8.20), que preparó de esa manera su tumba de familia (25,8-10), y apunta a la salida de Egipto como tierra de esclavitud [6]. Con la esperanza de descansar definitivamente en la tierra prometida y preparar de ese modo el camino al cumplimiento de la promesa divina, muere Jacob y *yēʾāsep ʾel ʿammāw* = *se va a reunir a su pueblo* en el seol.

CAPITULO 50

De acuerdo los patronos de la teoría de las fuentes en reconocer la presencia de *J* y *E* como básicas y de *P* como una breve inserción (v.12-13), no lo están tanto en fijar los límites concretos de *J* y *E*. Por encima de estas diferencias críticas, el relato actual, a través de sus dos partes generales (funerales de Jacob: 1-14; últimos años

[6] F. Steiner, *Enslavement and the early Hebrew lineage System: an explanation of Gen 47,29-31; 48,16:* Man (1954) 73-75.

50 1 Cayó José sobre el rostro de su padre, lloró sobre él y lo besó.
2 Mandó después José a sus siervos, los médicos, embalsamar a su
padre; y embalsamaron los médicos a Israel. 3 Se dedicaron a ello
cuarenta días, porque así se llenan los días del embalsamamiento. Des-
pués le lloraron los egipcios setenta días. 4 Pasaron, pues, los días en
que se le lloró, y habló José a la casa de Faraón, diciendo: «Si he hallado
gracia en vuestros ojos, hablad en los oídos de Faraón, diciendo:
5 Mi padre me hizo jurar, diciendo: He aquí que yo estoy para morir;
en mi sepulcro que yo me excavé en la tierra de Canaán, allí me sepul-
tarás. Ahora, pues, que pueda yo subir, sepultar a mi padre y retornar».
6 Faraón dijo: «Sube y sepulta a tu padre según él te hizo jurar».
7 Subió José para sepultar a su padre y subieron con él todos los

---

y muerte de José: 15-26), precipita los acontecimientos y quema rápidamente etapas en la historia de José. De cara a la tierra prometida, donde reposan los huesos de los patriarcas, el hagiógrafo ha perdido interés por cuanto no esté relacionado con esa tierra y con el Dios de la promesa: cumplida su finalidad de salvar providencialmente a la descendencia de la promesa, la influencia decisiva de José en Egipto pierde importancia y pasa a segundo término. Antes que «segundo» después del Faraón, José es el hijo del patriarca Jacob y padre de dos tribus del pueblo escogido: para él Egipto es tierra de paso y punto de partida hacia Canaán, la tierra de la promesa.

1-3 José encarga a los médicos, entre los cuales podía haber algunos ταριχευτοί = *embalsamadores* de profesión, el embalsamamiento del cadáver de su padre. Operación característica entre los egipcios, José no la realiza, como ellos, bajo la creencia religiosa de preparar en el cadáver una habitación lo más apta posible para el alma, sino que pretende únicamente la preservación del cadáver hasta el momento, que había de tardar, del entierro. Acaso por esto no se atendería a todos los detalles del embalsamamiento perfecto entre los egipcios y, por lo mismo, pudo realizarse en cuarenta días y no en los setenta que, a partir de las dinastías XVIII y XIX, solían emplearse [1]. Junto al *embalsamamiento*, el *duelo oficial*, que si entre los hebreos duraba ordinariamente siete días (Jdt 16,28; 1 Sam 31, 13) y en ocasiones extraordinarias (Aarón: Núm 20,29; Moisés: Dt 34,8) hasta treinta, en Egipto se prolongaba, paralelamente a la duración del embalsamamiento, hasta los setenta.

4-14 Llegado el momento, hace llegar hasta el Faraón (no es fácil de explicar por qué no en persona) sus planes sobre el entierro de Jacob. Formados en *caravana verdaderamente espléndida*, protegida por la presencia de carros y jinetes, pasan el Jordán y llegan a *Gōren hāʾāṭād* = *era de Atad* o *del Espino*. Duelo fastuoso durante siete días de luto, que atrajo la atención de los cananeos habitantes de aquella región y les hizo pensar en un *ʾēbel kābēd* = *duelo impor-*

1 A. Erman, *La religion des égyptiens* (París 1952) p.300.306.466; J. Vergote, *Joseph en...* p.197-200.

siervos de Faraón, los ancianos de su casa y todos los ancianos de la
tierra de Egipto; 8 toda la casa de José, sus hermanos y la casa de su
padre: sólo a sus pequeñuelos, a su ganado menor y a su ganado mayor
dejaron en la tierra de Gosen. 9 También subieron con él tanto carros
como caballeros. Era una caravana de veras solemne. 10 Llegaron a
la era de Atad, que está al otro lado del Jordán, y dieron allí muestras
de una lamentación grande y solemne de veras, y él hizo por su padre
un duelo de siete días. 11 Vieron los habitantes de la tierra, los cana-
neos, el duelo en la era de Atad, y dijeron: «Es un duelo solemne de
los egipcios». Por eso se la llamó con el nombre Abel-Misrayim, que
está al otro lado del Jordán. 12 Sus hijos hicieron con él del modo como
él les había mandado. 13 Le trasladaron, pues, sus hijos a la tierra de
Canaán y le sepultaron en la cueva del campo de Makpela, campo
que Abraham había comprado, como propiedad de sepulcro, a
Efrón el hittita, de frente a Mamre. 14 Retornó después José a Egipto,
él, sus hermanos y todos los que habían subido con él para sepultar a
su padre, después que hubieron sepultado a su padre.

15 Vieron los hermanos de José que su padre había muerto y dije-
ron: «¡Si José nos tomase rencor y nos devolviese de un golpe todo el
mal que le hicimos!» 16 Mandaron, pues, a decir a José: «Tu padre
ordenó antes de morir, diciendo: 17 Así hablaréis a José: Ea, perdona
el delito de tus hermanos y su pecado, porque obraron mal contigo.

---

tante de los egipcios y transmitir el recuerdo de aquel lugar, a base de un juego de palabras entre *'ēbel* y *'ābēl*, con el nombre de *'ābēl Miṣrayim* = *prado o corriente de agua de los Egipcios.* Extraña ciertamente que para subir desde Egipto a Hebrón se rodease el mar Muerto hasta tocar la ribera oriental del Jordán y hacer alto para el duelo de siete días en la Transjordania, donde se fija (sin que todavía pueda hablarse de precisión geográfica) [2] el complejo *era de Atad-prado de los Egipcios.* Hablar de una tradición distinta de la que coloca el sepulcro de Jacob en Makpela, parece un expediente cómodo y fácil que pasa sin escrúpulos por encima de una contradicción demasiado dura. Como más tarde el pueblo bajo la guía de Moisés, pudo la caravana egipcio-hebrea seguir también el *camino del rey,* camino recto (Núm 20,17; 21,22) y más seguro para evitar la entrada, que podía ser peligrosa, en el corazón de la tierra de Canaán [3]. La comitiva de solos los hijos de Jacob podía fácilmente atravesar después el país cananeo y transportar el cadáver en forma privada desde la *era de Atad-prado de los Egipcios* hasta la *cueva de Makpela.*

15-21 Los hermanos procuran mantener vivo en el corazón de José el recuerdo de *tu padre,* a quien presentan interesado hasta el fin en el perdón de *tus hermanos,* de los *siervos del Dios de tu padre.* A la actitud de sus hermanos, que hacen saltar resortes psicológicos y se mueven en un plano meramente humano, José responde

[2] En EUSEBIO-JERÓNIMO, *Onomasticon* 8,17, se identifica, con más o menos probabilidad, con *Bet Jogla,* en los límites entre Judá y Benjamín (Jos 18,19.21). Lo mismo sucede en el mosaico geográfico de *Madaba:* cf. R. T. O'CALLAGHAN, *Madaba:* DBS V c.627-704 (c.649); AVI YÔNAH, *Ereç Israel* II p.141.

[3] S. AGUSTÍN: ML 34,595-596; B. PERERA, *In Genesim...* IV p.740-741; H. JUNKER, *Genesis...* p.159.

**Ahora, pues, perdona el delito de los siervos del Dios de tu padre».
Lloró José cuando ellos le hablaron. 18 Entonces fueron también sus
hermanos, cayeron delante de él y dijeron: «He aquí que nosotros
somos tus esclavos». 19 Pero José les dijo: «No temáis; porque ¿acaso
estoy yo en lugar de Dios? 20 Aunque vosotros planeasteis contra mí
un mal, Dios planeó cambiarlo en bien, a fin de llevar a cabo lo que
hoy sucede para dar vida a un pueblo grande. 21 Ahora, pues, no te-
máis: yo os sostendré a vosotros y a vuestros pequeñuelos». Después
los consoló y les habló al corazón.**

**22 Habitó José en Egipto, él y la casa de su padre; vivió José ciento
diez años. 23 Vio así José hijos de Efraím hasta la tercera generación;
también hijos de Makir, hijo de Manasés, nacieron sobre las rodillas
de José. 24 Al fin José dijo a sus hermanos: «Yo estoy para morir, pero**

---

desde un plano profundamente religioso y providencialista: una vez más, Dios ha querido cumplir sus designios providenciales en la historia de los hombres a base de unos hechos que los hombres mismos habían enfocado en un sentido del todo diverso y aun contrario. Ya en otra ocasión José les había hablado de esta dirección providencialista de una historia humanamente criminal (45,5-7), y ahora insiste de nuevo en el puesto decisivo e incontrastable que Dios ha ocupado en esa historia: *mal contra mí en vuestros planes*, pero *bien en los planes divinos*, enderezados a salvar e imprimir empuje definitivo al pueblo de la promesa.

22-26 Está asegurado, gracias al providencial desarrollo de una vida humanamente desorientada, el porvenir de la descendencia de Jacob, punto de partida para el pueblo de la promesa. El resto de la vida de José no interesa. A la edad de *ciento diez años*, número real o ideal y símbolo de perfección solamente[4], José se siente morir después de haber visto nacer a los nietos de sus hijos: a los *nietos de Efraím*, nombrado en primer término, y a los *nietos de Manasés, hijos de Makir* (Núm 26,29; 32,39-40; Jos 17,1-3; Jue 5,14). Hijo de Jacob según la carne, lo sigue siendo igualmente según el espíritu, sin que el «egipcio» por adopción y su posición privilegiada de «segundo» en Egipto hayan logrado dominar al esclavo «hebreo». Heredero de la fe de los patriarcas, José da a su lenguaje el tono de firme esperanza en la promesa divina (13,14-17; 15,7-17) y con él sostiene a sus hermanos que, a su muerte, humanamente van a quedar sin auxilio: la visita de favor extraordinario (21,1) del Dios de la promesa no admite duda y, gracias a ese *ʾElōhîm pāqōd yipqōd ʾetkem = Dios os visitará ciertamente*, su descendencia, convertida en pueblo, poseerá la tierra garantizada con juramento divino a los patriarcas, la «tierra de vuestros padres» (48,21). Es también su tierra, y allí quiere que sean trasladados sus huesos: como un día a él su padre (47,29-31), él se lo exige hoy con juramento a *los hijos de Israel*. Ellos lo cumplirán fielmente y, embalsamado y encerrado en un féretro, su cuerpo descansará definitivamente en Sikem (Jos 24,32). La vuelta de la descendencia-pueblo

[4] ANET p.414b; J. Vergote, *Joseph en...* p.200-201.

Dios os visitará ciertamente y os hará subir de esta tierra a la tierra que juró a Abraham, a Isaac y a Jacob». 25 José hizo jurar entonces a los hijos de Israel, diciendo: «Ciertamente Dios os visitará y vosotros haréis subir mis huesos de aquí». 26 Murió José a la edad de ciento diez años, le embalsamaron y se le colocó en un féretro en Egipto.

---

de los patriarcas a Canaán, la tierra de la promesa, apunta en el horizonte. De cara a ella muere José a los ciento diez años y hacia ella deja orientados a los descendientes de Jacob. La palabra de Dios no falla: las mismas dificultades que irán surgiendo, acelerarán su cumplimiento.

E X O D O

TRADUCCION Y COMENTARIO POR

SEBASTIÁN BARTINA, S. I.
Profesor en la Facultad de Teología de San Cugat del Vallés (Barcelona).

INTRODUCCION

1. Título, contenido y autor

En hebreo, el segundo libro del Pt se llama *w^{e}-ēl.leh š^{e}môt*, «y éstos son los nombres», tomado, como siempre, de las palabras con que empieza el libro. El título español viene del latín *Exŏdus*, de la Vg, y se aplica a los acontecimientos que van desde la Pascua hasta la llegada al monte Sinaí. Por extensión incluye las vicisitudes del pueblo de Dios durante sus cuarenta años de desierto hasta su entrada en la tierra prometida. Puesto que el Exodo, en su realidad, es una liberación de la esclavitud y un llegar a la patria definitiva, a través de innumerables dificultades, en las cuales está siempre presente la ayuda divina, ha venido a simbolizar espiritualmente el destino de la Iglesia y el camino de salvación para cada alma.

El Exodo es una narración histórica, pero de género religioso, que cuenta solamente lo que interesa al fin pretendido. Está latente y operante en él la promesa hecha por Dios a Abraham. Reanuda el hilo narrativo de los patriarcas, después de su llegada a Egipto con Jacob y José.

Empieza presentando al pueblo de Israel oprimido duramente por los egipcios. Cuando llega el momento en que se han de cumplir los designios de Dios, se describe la infancia, la formación y vocación de Moisés, que va a ser el caudillo providencial. Su figura llena todo el libro.

El momento culminante del libro es la teofanía sinaítica y el pacto, con la promulgación del decálogo y el código de la alianza.

Hay que reconocer la autenticidad sustancial mosaica, sin negar la posibilidad de adiciones, glosas, interpolaciones, que pueden deberse al mismo Moisés o a redactores inspirados posteriores, que integraban datos de diversas tradiciones, todas dentro de un mismo espíritu.

2. Composición

Para entender a muchos comentaristas actuales hay que tener presentes los siguientes principios: la composición del Exodo se encuadra en la del Pt. Se basa en los documentos o tradiciones, que fundamentalmente son cuatro: J E P D. Predominan en el libro J E D y además un redactor sacerdotal, posterior a P, pero dentro de la misma corriente. Hay bloques cuyo origen parece claro; por ejemplo, c.25-31.35-40 son de origen sacerdotal y su conexión con el resto del libro se debería al redactor final del Pt. El código de la alianza se considera un bloque aparte transmitido a través de E (c.21,2-23,19). Otros bloques serían un trenzado de J E, como el relato de la vocación de Moisés; mientras 6,2-12 sería de

tendencia sacerdotal. La combinación de las tres fuentes (J E P) aparecería en las plagas y otros relatos, como el de la apostasía (c.32-34).

La crítica literaria más reciente quiere completar ese sistema explicativo valorando el medio donde nacen y se transmiten las narraciones y atendiendo a la finalidad didáctica que se propone cada compilador. Se respetan las viejas tradiciones y los textos legales; pero, a la vez, se quieren vincular a la situación contemporánea del propio compilador. Serían ejemplos de este proceder la impostación actual del código de la alianza y de la legislación sacerdotal. Todos están de acuerdo en que la Pascua y la alianza son el centro redaccional, no sólo del Exodo, sino de todo el Pentateuco. La historia entera y su redacción en el Pt estaría escrita en función de la Pascua y de la alianza. El deuteronomista, que se considera errático, sigue un procedimiento parecido cuando pone la promulgación de su código en las llanuras de Moab, aunque de hecho sería de origen posterior a la conquista de Canaán [1]. Siempre se debe tener presente que el uso y aplicación de las fuentes es una hipótesis de trabajo y que en muchos casos no se obtienen resultados científicamente ciertos.

3. Datación de la salida de Egipto

La fecha reciente o cronología baja.—Es la sentencia más antigua, propuesta y aceptada principalmente por los orientalistas y egiptólogos (Lepsius, Flinders Petrie, Maspero). El éxodo tuvo lugar en el siglo XIII a.C., a partir del año 1230. Ramsés II, de la decimonona dinastía (1298-1232), es el faraón que impuso la servidumbre a los israelíes, y su sucesor, Merneptah (1232-1224), el que los persiguió, o bien Seti II (1210-1205). Las razones principales se apoyan en datos bíblicos y arqueológicos. Israel edificó ciudades-almacenes, entre ellas *Ramsés* (1,11). La arqueología mostró que el faraón Ramsés II sustituyó la ciudad de Avaris, destruida por los hicsos, por otra nueva, que es la Pi-Ramsés de los textos egipcios. El salmo 78,12 coloca las escenas del Exodo en Tanis (Pi-Ramsés). Esta sentencia es, con mucho, la más probable.

La fecha antigua o cronología alta.—Sus partidarios son más recientes (Lefèbvre, Mallon, Marston). El éxodo tuvo lugar en el siglo XV a.C., durante el reinado de Amenofis II, de la decimoctava dinastía (1450-1425). Se funda principalmente en el cómputo de años bíblicos. Salomón empezó a edificar el templo el año 960, que, según la Biblia, era el año 480 después del éxodo (1 Re 6,1). Luego el éxodo tiene que datarse hacia el año 1440 [2].

La *estela de Israel*, hoy en el museo de El Cairo, fechada el

[1] P. Volz - W. Rudolph, *Der Elohist als Erzähler, ein Irrweg der Pentateuchkritik*, BZAW 63 (Giessen 1933) 183; W. Rudolph, *Der Aufbau von Exodus 19-34*: BZAW 66 (Berlín 1936) 41-48; Id., *Der Elohist von Exodus bis Josua*: BZAW 68 (Berlín 1938) 281; J. Mejía, *Exodo, Libro del*: EBG 3 (1964) 372-375.

[2] E. Drioton, *La date de l'Exode*: RevHPhR 1 (1955) 36-39; Id., *Exodo, Fecha del*: EBG 3 (1964) 349-352.

año quinto de Merneptah, favorece la cronología baja. Se dice que Israel ha sido aniquilado. El nombre, en jeroglíficos egipcios, no lleva el determinativo de montaña, sino de personas, lo cual indica que los israelíes no estaban establecidos en un lugar geográfico, es decir, Canaán, sino que vagaban todavía por el desierto. Los partidarios de la cronología alta dicen que los hebreos se habían evadido de Egipto unos doscientos años antes del tiempo en que está fechada la estela y que ya se habían establecido en Palestina. La estela hablaría de sus mieses, que habrían sido destruidas por una incursión del ejército egipcio. Esto habría sucedido en tiempo de los jueces, aunque la Biblia nada diga de ello [3].

4. Historicidad

1) *El ambiente y la época.*—*El ambiente histórico* es muy distinto del occidental y del de nuestro tiempo. Hay que acudir a la civilización egipcia coetánea, que es como una nueva revelación de carácter científico. Sería exagerado querer hallar comprobantes históricos extrabíblicos que corroboraran todos los datos bíblicos, porque la historia de la salvación es una historia humanamente pequeña dentro de la gran historia de la humanidad. Pero es tal el cúmulo de coincidencias probadas por documentos auténticos, que da una certeza válida para el dato bíblico. Véanse algunas. El papiro *Anastasi VI* (s.XIII a.C.) habla de beduinos que desde el sur del mar Muerto bajaron a Egipto en una época de carestía y se les permitió establecerse en *Wād. Tumilāṭ* (Gossen). Consta que hubo extranjeros, llamados en egipcio *hebreos* (cf. 2,7; 1,19; 9,13), empleados en la construcción de la fortaleza del faraón Ramsés, «favorito del dios Hammon» [4]. El culto a las divinidades egipcias era espléndido, según muestran los dibujos, los escritos y los objetos de las tumbas, que pueden verse en la actualidad; todo cuanto Moisés dispone acerca del arca y de los utensilios sagrados pudo estar inspirado en el arte egipcio. Las plagas son fenómenos fundamentalmente específicos de la región en que suceden, según se indicará en el comentario. La sobrenaturalidad no consiste tanto en la cosa misma cuanto en el modo y en la oportunidad.

La geografía, con la descripción de la tierra de Gossen y la capital del reino, y con el paso por el mar Rojo, las marchas y estaciones por la península sinaítica y las realidades vividas en la estepa solitaria, concuerda admirablemente con realidades que pueden verificarse aún el día de hoy.

2) *La narración histórica.*—El Pt, sobre todo en este período del Exodo, es una verdadera historia religiosa, aunque no sigue los cánones estrictos de la moderna investigación histórica. Hay que

[3] ANET 376-378; W. THOMAS, *Documents from Old Testament times* (Londres 1958) 137-141; para la historia de Egipto cf. S. MOSCATI, *L'Oriente Antico* (Milán 1952) 120; E. DRIOTON,-J. VANDIER, *L'Egypte*[3] (París 1952); W. HELCK,-E. OTTO, *Kleines Wörterbuch der Agyptologie* (Wiesbaden 1956); A. SCHARFF-A. MOORTGAT, *Aegypten und Vorderasien im Altertum* (Munich 1950); ROWTON: Iraq 8 (1946) 107.

[4] M. NOTH, *Histoire d'Israel* (París 1954) 124-125.

admitir una intención del hagiógrafo popularizante y poetizante, pero no es tanta que domine sobre el tono literario narrativo e histórico. Se descubren procedimientos y manipulaciones literarias, fruto tal vez de revisiones posteriores, pero que dejan intacta la sustancia narrativa, sin prejuzgar el valor que pueda tener la teoría de las fuentes. Lo que más puede chocar con nuestra mentalidad es el supernaturalismo que lo invade todo.

3) *Teología de la historia.*—Una lectura superficial da la sensación de que nos encontramos ante milagros en serie. Pero hay que tener presente que el mismo texto sagrado, a menudo, tiene frases que obligan a una cautela en la interpretación exageradamente supernaturalista de los hechos. Ante todo, puede descubrirse una idealización, nacida en círculos sacerdotales, que por procedimientos lícitos acentúa la acción divina, preocupándose por entroncar al Mediador, su acción y legislación, y la antigüedad de las normas cultuales, directamente con Dios. Aunque el diálogo divino es cierto y frecuente, hay que ver en cada caso si se trata de una conversación sostenida a modo humano o de inspiraciones con el sello de Dios, expuestas por procedimientos literarios hiperbólicos. Pero, sobre todo, el oriental, y en este caso también Moisés, autor del Pt, y los últimos redactores, con más razón, tienen la tendencia de atribuirlo todo directamente a Dios, haciendo caso omiso de las causas segundas, que no niegan, las cuales en último término dependen de Dios. De donde, interpretando mal esta tendencia, que acentúa más la acción divina con la desvalorización de las causas segundas, que no niegan, las cuales en último término dependen de Dios, puede haber peligro de ver milagros donde el hagiógrafo no los ha narrado. Ya Santo Tomás dice que hay milagros que consisten más en el modo que en la cosa *(quoad modum, quoad rem).*

En tres cosas fundamentales no es posible eludir la acción estrictamente milagrosa de Dios, y estas tres cosas son el sello inconfundible de la omnipotencia divina: el monoteísmo puro y perfecto, el decálogo y la realización eficaz del plan de salvación, que aparecen espléndidamente en el Exodo.

El monoteísmo puro y perfecto se da en un pueblo seminómada, sumergido en un ambiente de poderosas naciones que tienen un elevado nivel cultural y una exuberante espiritualidad politeísta. El monoteísmo hebreo no sólo se vive en la práctica y en la legislación, sino que está formulado con perfecta y valiente precisión dogmática.

El decálogo hebreo del Exodo no ha tenido ni tiene rival en toda la historia religiosa de la humanidad. La elevación de las leyes morales se hace sustancia del pueblo hebreo en su vida social, civil y religiosa y lo pone por encima de cualquier otro pueblo.

El plan de salvación como milagro está, más que en cada caso particular, en el conjunto providente y eficaz sobre un pueblo que, a través de dificultades casi insuperables, ve que se realizan en sí las promesas hechas a sus antepasados, con elevación a una categoría

política, social y religiosa, en su conjunto únicas. No se debe considerar este período del Exodo separado o aislado, sino en función de las promesas anteriores y de las realizaciones posteriores hasta llegar a las realidades de la salvación mesiánica y escatológica. Unos hechos apoyan a los otros y garantizan su origen divino. Con eficacia dijo Dios a Moisés: «Yo soy el que hace ser» (3,14-15).

5. Las enseñanzas religiosas

1) *Dios. Naturaleza y atributos.*—La revelación sobre el ser de Dios es más indirecta que directa: el Dios único es un Dios personal, interviene en la historia, quiere ser venerado con un nombre (Yahvé). Es señor del mundo y de los pueblos. Muestra su omnipotencia y providencia. Aparece su presciencia y condescendencia en su revelación al hombre. Su sabiduría y santidad se reflejan en las leyes éticas, cuyo cumplimiento exige a sus servidores. Un capítulo especialísimo podría formarse con la manifestación de su bondad en la elección gratuita de su pueblo (33,19) y en el plan salvífico de todo el género humano. Dentro del plan de salvación existe una solicitud eficiente en llevarlo a término. Otro aspecto que no puede quedar inadvertido es la verdad de su justicia, por cuanto reprueba y castiga el pecado y se compadece y perdona al arrepentido.

2) *Temas para la historia de la salvación.*—Son los siguientes entre los más importantes: *Pacto o alianza* sinaítica, con raíces en las legislaciones o derecho de gentes de entonces, que desemboca en la alianza del N. T., entre Dios y el nuevo pueblo cristiano. *El decálogo* tiene siempre una actualidad viva, tanto ayer, en el pueblo judío, como hoy en el pueblo cristiano. *El Mediador* es otro tema que aparece en Moisés, su formación y actuación, como pastor y doctor. Se le puede considerar como santificador, no por virtud propia, sino por ritos externos, cuya fuerza derivaba en realidad del futuro Mediador, Jesucristo, nuevo Moisés. Otro tema es *la santidad*, porque quien se tiene que acercar a Dios debe ser «santo» (3,5; 19,6.10.22). *El sacerdocio* es otro tema dentro de la historia de la salvación, no sólo como clase con su supremo pontificado cultual y magisterial, sino también como pueblo y nación santa (19,6) que pertenece a la alianza y goza de la promesa. Por fin, *la Pascua*, como sacrificio liberador y eucarístico, que culmina en la inmolación del Calvario (1 Cor 5,7).

3) *Tipología del Exodo.*—La literatura religiosa cristiana se ha complacido, a través de todos los tiempos, en ver en el libro del Exodo tipos o figuras de realidades neotestamentarias, cuyo fundamento escriturístico puede ser de sentido genuino o acomodado. El maná es tipo de la eucaristía; la presencia de Dios entre su pueblo prefigura la más perfecta y continua de la época mesiánica; el tabernáculo y su culto son figura del tabernáculo y la liturgia del Nuevo Testamento y de realidades explicadas en la carta a los Hebreos; el arca de la alianza es tipo de María. Todos éstos no son

más que algunos ejemplos de un hecho que se funda en la unidad de los dos Testamentos.

6. Textos y versiones

El texto del libro del Exodo está generalmente bien conservado. Puede explicarse esta realidad porque el segundo libro del Pentateuco contiene en su mayor parte una historia importante e interesante y por haber sido muy conocido y empleado en las reuniones religiosas judías. Ofrecen dificultad interpretativa algunos términos muy especializados, contenidos en los últimos capítulos (c.25-31.35-40).

Los manuscritos hallados en el desierto de Judá han dado hasta ahora los testimonios escritos más antiguos del libro del Exodo. Han de fecharse en una época inmediatamente anterior al siglo I de nuestra era. La primera cueva de Qumrán ha dado siete fragmentos; la segunda, veinte; la séptima, uno, y la octava, tres. La cueva cuarta, cuyos hallazgos no se han hecho públicos todavía en su totalidad, ha ofrecido una paráfrasis del Exodo[5]. En *Murabbaʿāt* apareció un fragmento. En las recientes excavaciones de Masada se descubrió un trozo de escrito con Ex 13,11-16. Aunque está por hacer un análisis a fondo de todo el conjunto, puede decirse con seguridad que el texto hebreo conservado en ellos se aparta a veces del TM y sigue en otras más de cerca la forma testificada por Samaritano o bien por los Setenta.

G da lecturas divergentes de TM, a veces útiles para la reconstrucción, siempre hipotética, de la forma genuina primitiva. Difiere del hebreo en el uso del nombre divino (c.19) y en el orden interno (c.36-40). El texto Samaritano y la versión Siríaca siguen generalmente al griego, pero van más de cerca con TM en c.35-40.

Los *targumim* pueden ser de utilidad para la purificación del texto y más para la interpretación, a pesar de ser paráfrasis arameas de época reciente. El mejor por su antigüedad (s.I d.C.) será el del ms. *Neofiti I*, en vías de publicación.

Utilizando los datos que ofrecen las distintas versiones, puede adivinarse en ocasiones una lección más pura que está subyacente en la que ha conservado el texto Masorético.

7. Bibliografía selecta.

A) Padres y autores antiguos

ORÍGENES, *Annotat. in Ex:* MG 17,15-18; DIODORO DE TARSO, *Fragm. in Ex:* MG 33,1579-86; DÍDIMO, *Fragm. in Ex:* MG 39,1113-16; GREGORIO NISENO, *De vita Moysi:* MG 44,297-429; TEODORO DE MOPSUESTIA, *Fragm. in Ex:* MG 66,647-48; CIRILO AL., *Glaphyra in Ex:* MG 69,385-538; GREG. DE ELVIRA, *Opera Omnia* I (El Escorial 1944); JERÓNIMO: ML 23,

[5] D. BARTHÉLEMY,-J. T. MILIK, *Qumrân cave I* ² (Oxford 1956) 165; M. BAILLET,-J. T. MILIK,-R. DE VAUX, *Les «Petites Grottes» de Qumrân* (Oxford 1962) 317; P. BENOIT,-J. T. MILIK, *Les Grottes de Murabbaʿât* (Oxford 1961) 304; P. WERNBERG-MOLLER, *The Exodus fragment from Massada:* VT 10 (1960) 229-230; F. VATTIONI, *Il frammento dell'Exodo scoperto a Massada (Es 13,11-16):* RivB 8 (1960) 180.

1379-84; Agustín: ML 34,597-674; 46,945-60; Isidoro de Sevilla: ML 83, 287-322; Beda: ML 91,285-332; Rabano Mauro: ML 108,9-246; Pedro Damián: ML 145,685-94.1011-30; Bruno de Asti: ML 164,233-378; Ruperto de Deutz: ML 167,565-744; Hugo de San Víctor: ML 175, 61-74; Pedro de Pettau, *Allegoriae super tabernaculum Moysi*, ed. P. S. Moore-J. A. Corbett (Notre Dame, Indiana, 1938); Hugo de S. Caro, *Opera Omnia* I fol. 75-102 (Venetiis 1754); A. Tostado, *Opera Omnia* II (Venetiis 1728).

B) Autores modernos

a) *Acatólicos:*

B. Baentsch: HKAT (1903); W. H. Bennet: CTB (1908); A. H. McNeile: Westminster Commentaries (1918²); J. S. Griffiths, *The Exodus in the Light of Archaeology* (London 1923); S. R. Driver: CBSC (1929²); S. L. Browne: A New Commentary on H. Script (London 1929); G. Beer-K. Galling: HBAT (1939); J. C. Rylaarsdam: IB (1952); L. J. Rabinowitz, *Exodus* (Bornemouth 1952); M. Noth: ATDt (1961²); D. M. G. Stalker: PeakC (1962).

b) *Católicos:*

F. de Hummelauer: CSS (1897); H. J. Grimmelsman, *The Book of Ex.* (Cincinnati 1927); F. L. Ceuppens, *Het Boek Exodus* (Bruges 1932); P. Heinisch: HSAT (1934); B. Ubach: BM 2 (1927); 24,2 (láminas); E. Kalt, N. Adker: HBK (1948); H. Schneider-H. Junker: EBi (1952); A. Clamer: SBPC (1956); E. Power: VbD (1956); J. de Monleón, *Moïse* (París 1956); B. Couroyer: BJ (1958); M. García Cordero: BC (1962²).

C) Estudios particulares

A. van Hoonacker, *La date de l'encens dans le culte de Jahvé*: RB 23 (1904) 161-87; A. Mallon, *Les Hébreux en Egypte* (Roma 1921); *La mer Rouge et l'Exode*: B 6 (1925) 396-400; *Exode*: DBS 2 (1934) 1233-42; J. W. Jack, *The Date of Exodus* (London 1925); P. van Imschoot, *Le veau d'or*: CBrug 14 (1927) 113-16; F. X. Kortleitner, *Israelitarum in Aegypto commoratio* (Tongerloo 1930); A. Fernández, *En la región de Suez*: EstB 3 (1931) 130-41; C. Bourdon, *La route de l'Exode*: RB 41 (1932) 370-92.538-49; W. Rudolph, *Der Aufbau von Exodus* (Bonn 1934); O. Eissfeldt, *Neue Zeugnisse für Aussprache der Tetragramms als Jahve*: ZAW 53 (1935) 59-77; T. H. Robinson, *The Date of the Exodus*: ET 47 (1935-36) 53-55; A. Vaccari, *Iahve e i nomi divini nelle religioni semitiche*: B 17 (1936) 1-10; L. Prévost-Dennefeld-David-Gorge-Lejeune, *Le Sinai hier... aujourd'ui* (París 1937); E. Galbiati, *La struttura letteraria dell'Esodo* (Roma 1954); A. L. Fontaine, *Monographie cartographique de l'Isthme de Suez... Sinaï...* (Le Caire 1955); H. Cazelles, *Moïse*: DBS 29 (1957) 1308-1337; A. Gelin, *Exode*: DThC, Tables (1957) 1463-65; J. Prado, *Las primeras etapas del Exodo*: Sef 17 (1957) 153-68; J. Coppens, *Les traditions relatives à la manne dans Ex XVI*: EstE 34 (1960) 473-89; G. von Rad, *Moses* (London 1960); G. Auzou, *De la servitude au service* (París 1961); trad. esp. (Madrid 1966); R. Le Déaut, *La Nuit Pascale* (Roma 1963); J. Koenig, *La localisation du Sinaï*: RevHPhRel 43 (1963) 2-31; H. Frey, *Das Buch der Verbindung Gottes* (Stuttgart 1964); F. Cornelius, *Moses urkundlich*: ZAW 78 (1966) 75-78.

1 [1] Y estos son los nombres de los hijos de Israel entrados en Egipto;
con Jacob entraron; cada uno con su familia: [2] Rubén, Simeón, Leví

CAPITULO I

El capítulo I del Exodo, en el cuadro general de la historia de la salvación, es de resumen y transición. En su estructuración interna y externa recoge el crecimiento y opresión de los israelitas y ofrece tres partes distintas bien marcadas: los hijos de Jacob en Egipto crecen hasta formar un pueblo (1-7); la servidumbre (8-14); la muerte de los recién nacidos (15-22). Las fuentes que suelen darse son: 1,1-5 = P; 1,6-14 = J; 1,15-22 = E.

Los descendientes de Jacob en Egipto. 1,1-7

1 Encabeza esta nueva sección del Pentateuco la partícula «y» (w), caso no infrecuente (cf. Lev, Núm, Jos). Equivale a la frase *he aquí*, e introduce un nuevo pasaje. *Israel* es otro nombre de Jacob (Gén 32,28-29). Hay cierto paralelismo sinónimo en el versículo, de suerte que la segunda parte puede traducirse también: *Cada uno entró con su propia familia, acompañando a Jacob ('t Y'qb b'w).* Con la palabra «familia» se comprenden mujeres, hijos y siervos. La posición privilegiada de José había permitido la admisión de Jacob y los suyos a través de la *muralla del príncipe*, que impedía las inmigraciones en masa al Egipto faraónico.

2-4 Siguen los nombres de los hijos de Israel, como cabezas de tribu. No está incluido el de José, porque él «estaba ya en Egipto» (v.5). No se sigue en la enumeración el orden de nacimiento, sino el de las madres, según las desposó Jacob.

Ex 1,2-4 (= Gén 35,23-26)

Lía: Rubén, Simeón, Leví, JUDA, Isacar, Zabulón; **RAQUEL:** [José] Benjamín; **Bala:** Dan, Neftalí; **Zelfa:** Gad, Aser.

El orden de nacimiento, al que estaban vinculados especiales derechos, fue el siguiente (Gén 29,32-30,24; 35,16-19):

Lía	*RAQUEL*	*Bala*	*Zelfa*
1. Rubén			
2. Simeón			
3. Leví			
4. JUDA			
5.		Dan	
6.		Neftalí	
7.			Gad
8.			Aser
9. Isacar			
10. Zabulón			
11.	José		
12.	Benjamín		

y Judá; 3 Isacar, Zabulón y Benjamín; 4 Dan y Neftalí; Gad y Aser.
5 Y la totalidad de personas de los nacidos de Jacob llegaba a setenta
personas. José estaba ya en Egipto. 6 Murió después José, y todos sus
hermanos, y toda aquella generación. 7 Los israelíes prolificaron y se

---

5 Se da el número de los familiares directos de Jacob que se establecieron en Egipto. La frase es fuertemente semítica en el original, en que *alma (nfš)* se ha de tomar por individuo o persona, y en que «descendiente» o «nacido» se expresa por la gráfica expresión eufémica «los salidos del muslo de Jacob». Se dice que el número total de los entrados en Egipto fue *setenta*. Para entender esta cifra hay que acudir a los lugares paralelos (Ex 6,14-25; Núm 26, 5-51; 1 Par 1-8), sobre todo al del Génesis, que supone el presente versículo (Gén 46,8-27). Allí se dan los nombres de los hijos de Jacob y de los descendientes masculinos de cada uno de ellos, y en dos casos (Gén 46,13.17) también los de los nietos. Se incluyen por excepción los nombres de dos hijas, Dina y Sara (Gén 46,15.16), y los joséfidas, que ya estaban en Egipto; pero han de excluirse de esta lista Her y Onán, que habían muerto en Canaán. Los descendientes de Lía son 33, incluyendo a Dina; los de Zelfa 16, contando también a Sara; los de Raquel,14; y los de Bala, 7. La versión griega contiene 75, porque incluye a los descendientes de los joséfidas; y este último cómputo sigue el diácono San Esteban en su alocución al Sanedrín (Act 7,14). Se ha de tener en cuenta que se trata de un dato genealógico fuertemente tradicional, en torno al cual ha habido tendencia a pequeño redondeo, tanto más que el 70 es número simbólico y sagrado en el Antiguo Testamento. Los descendientes de Zelfa y Bala son la mitad de los de sus respectivas señoras (33-16; 14-7). Es importante advertir que en esta cifra no están incluidas ni las esposas de Jacob, «ni las mujeres de los hijos de Jacob» (Gén 46, 26), ni la descendencia femenina. Se trata, pues, más que de personas físicas, de personas jurídicas, que habrán de evolucionar y desarrollarse en la organización tribal. Sin embargo, lo que primariamente se pretende subrayar en este versículo introductorio es el número reducido de israelitas, al entrar en Egipto, y la cantidad innumerable «como las estrellas» (Gén 15,4), al salir. Este crecimiento maravilloso se debe a una especial providencia divina, según se insinuará en seguida.

6 Estas palabras de transición quieren indicar de un modo vago que pasó mucho tiempo y que se estaba alcanzando la cuarta generación (Gén 15,16) o el plazo de cuatrocientos años (Act 7,6) o cuatrocientos treinta (Ex 12,40).

7 Con la acumulación de verbos quiere significarse la prodigiosa multiplicación. Los israelitas se denominan con el hebraísmo ordinario *hijos de Israel*. La carencia casi absoluta de adjetivos en las lenguas semíticas obliga a semejantes giros. Se van realizando las predicciones. Los pocos del pueblo de Dios que habían de crecer (Gén 17,4-6; Dt 10,22; Act 7,14-17) ahora ya son muchos. En

multiplicaron como enjambres, se engrandecieron y se hicieron poderosos en grado sumo, de manera que de ellos quedó repleta la región.
8 Ahora bien, surgió sobre Egipto un nuevo rey que nada sabía

---

esta constatación no se prescinde de la acción providente divina. Los israelitas *fructificaron* y aumentaron a miríadas, según la fuerza del verbo original *(šrṣ)*, que se dice de bancos de peces, de enjambres de abejas, del hormigueo o rebullir de animalitos (Gén 7,21; 9,7; Lev 11,29.41-43.46; Ez 17,9). Sin duda que a este aumento progresivo ayudaron las circunstancias. A la austeridad y dureza de la vida trashumante beduina sucedió la dulzura del clima y la abundancia de alimentación en Egipto. Todavía se insiste en lo mismo con dos verbos más, que apuntan en otra dirección. El primero *(rbb)*, más que número, insinúa tal vez un crecimiento moral en magnitud o excelencia, como el sustantivo *(rōb)*; el segundo *(ʿṣm)* una robustez en la vida civil y económica. Todo ello se agranda con una expresión adverbial de magnitud *(b-mʾd mʾd)* en progresión de potencia.

La región o tierra *(ʾrṣ)* no era solamente la de Gosen, sino la colindante hacia occidente en el Delta. Gosen ya no bastó para la ganadería (Gén 46,34; 47,6). Por otro concepto los israelitas tuvieron que expandirse por las ciudades y entremezclarse con los habitantes egipcios, estableciendo contacto con la civilización. En la confección del tabernáculo en el desierto (Ex 31,1-11), hay quien sabe de modo eminente artes y oficios. Al salir precipitadamente de Egipto reciben dones y riquezas de manos de los naturales (Ex 12,33-36). La sangre del cordero pascual ha de ponerse en los dinteles de las casas para distinguirlas de las que están al lado y son de los egipcios (Ex 12,13). Hay cierta discriminación en las plagas: las campestres no atacan a Israel; las civiles pueden afectarles. Los padres de Moisés vivían cerca de palacio. Todas estas razones insinúan que muchos israelitas vivían también entre los egipcios en el momento de la partida.

Primera medida de represión: la servidumbre. 1,8-14

8 La narración trasluce un ambiente político y diplomático muy marcado y distinto. La historia de Egipto y de sus dinastías confirman estos cambios bruscos. Nada le importaban al nuevo monarca las buenas relaciones con el pueblo hebreo. El texto original le llama *rey (mlk)*, no *faraón (prʿh)*. Solamente a partir de la vigésima dinastía (c.1000 a.C.) se designa con el nombre de faraón al soberano egipcio, en el hablar corriente. Este hecho, según algunos, sería un argumento a favor de la antigüedad del pasaje. Más trascendente sería poder precisar quién fue el nuevo faraón adverso. Tal cuestión forma parte de otra mucho más amplia que intenta precisar cuáles fueron los faraones del Exodo, la cual a su vez no es más que un elemento del problema de mayor alcance que pretende determinar la fecha y la cronología del Exodo. No se

de José, [9] y dijo a su pueblo: «Mirad, el pueblo de los israelíes es más numeroso y potente que nosotros. [10] Ea, actuemos cautamente con él, para que no se multiplique y suceda que, si nos sobreviene una guerra, se sume él también a nuestros enemigos, combata contra nosotros e invada el país».

[11] Entonces se impusieron sobre él prefectos de tributaciones

---

ha podido dar todavía una solución definitiva. Baste aquí indicar que de las dos que se han presentado con más visos de probabilidad, la fecha remota que querría ver los hechos como realizados en el siglo XV (decimoctava dinastía), y entonces el perseguidor sería Tutmosis III, y la de fecha reciente (s.XIII, decimonona dinastía), parece ofrecer más garantías la segunda. Se trataría, pues, en este caso, de Ramsés II (1301-1234). Lo cierto es que no se trata del faraón de la persecución, porque para entonces Moisés ya era un hombre hecho.

9-10 Los israelíes están asentados junto a la frontera nordeste del reino, siempre la más peligrosa. Era relativamente reciente la expulsión de los hicsos del suelo egipcio. Aquellos invasores asiáticos que se habían apoderado del trono de los dos reinos del Nilo, tendrían siempre puesta su atención sobre la frontera. Allí estaban los hebreos, dispuestos teóricamente a aliarse con sus amigos de raza y prestos a favorecer toda ola invasora proveniente de Palestina y Siria.

Constatado el hecho de que el pueblo israelí es *numeroso* y *fuerte*, el monarca egipcio determina que se obre con sagacidad para que, si les sobreviene una guerra [1], no se coliguen los hebreos con los enemigos e invadan el país o *se echen encima* sobre todo el Egipto como vencedores, extendiéndose *desde la tierra* de Guesen. La frase original «y suba de la tierra [de Egipto]» puede entenderse de otra manera. Teniendo en cuenta que «bajar a Egipto» y «subir a Palestina» son frases hechas, se indicaría que los descendientes de Jacob pueden huir del país, y denotaría la preocupación por la huida de los esclavos. Sin embargo, es mejor la primera interpretación, porque aquí hay un fondo de planteamiento bélico, y los israelíes no eran considerados hasta entonces como esclavos.

11 El *fin* que se pretende es doble. Por una parte, la opresión física, para que con los trabajos casi forzados los israelíes lleguen al agotamiento y haya entre ellos un descenso vertical de la natalidad. Por otra, la opresión social y moral, para cortar de raíz todo asomo de revuelta. Un fin secundario, pero también apetecido, era el disponer de mano de obra, sin grandes gastos, para las gigantes construcciones que tanto ilusionaban a los ramesidas. La *injusticia* del medio adoptado es manifiesta. En Egipto, parte de los trabajadores era libre, como los productores de hoy, y parte esclava, formada principalmente por rebeldes dominados o prisioneros de guerra.

[1] El TM tiene tercera plural femenina: «ellas sobrevengan» *(tqr'nh)*. Seguimos la lectura de varios testigos (Sam LXX SirᶜOnq): «nos sobrevenga» *(tqr'nw)*, que da mejor sentido.

personales, para que le oprimieran con sus recargos, y él edificó para el faraón ciudades almacenes: Pitom y Ramesés. [12] **Pero cuanto más**

La palabra *faraón (parʿōh)* con que se designa al soberano es de pura cepa egipcia *(pr-ʿ3)*. En su forma primitiva significaba primariamente «Gran Casa» y se aplicaba al palacio. Poco a poco se atribuyó a la persona como un título honorífico distintivo [2]. La calidad de *ciudades almacenes (ʿry msknwt)* se explica porque estaban junto a la frontera del norte y eran centro de irradiación comercial y principalmente lugares de aprovisionamiento militar para las tropas en las posibles campañas contra el norte. *Pitom.* El sentido de la palabra es claro. Se trata de un nombre egipcio *(pr-3tm)*, que significa «morada de Tum», es decir, «casa o templo del dios Tum o Atum». Se admite en términos generales su identificación; sólo se duda entre dos poblados contiguos. *Wādî Tumilāṭ* es una línea natural de comunicación desde el Delta a la altura de Bubastis hasta el canal de Suez. En él hay dos ciudades en ruinas, con las cuales se ha identificado Pitom. 1.º A unos 16 kilómetros al oeste de Ismailía, antes de llegar a la cadena de lagos, está *Tall al-Masḫûṭā*. Naville, en 1883, descubre un templo a Tum. Sus ruinas, espléndidas en tiempo de Ramsés II, llegan hasta los Ptolomeos. Los documentos escritos la llaman en egipcio Tecu *(tkw)*, que parece corresponder además a su región; y los romanos, Ero *(Hero)*, tal vez un nombre secundario de Tum. Pasa por corrupción al griego bajo el nombre de *Ciudad de los héroes* (Ἡρώων πόλις) [3]. Se han encontrado construcciones de alfolíes con adobes. Para los antiguos, como Naville, *Tall al-Masḫûṭā* sería Pitom, y además, como parece cierto, Sucot, o sea la primera etapa de los israelíes al salir de Egipto (12,37; 13,20). 2.º Para los modernos, como Gardiner, Mallon y Albright, Pitom sería *Tall al-Arṭābi (Ruṭāb)*, que está a unos 12 kilómetros al occidente del anterior, sobre el mismo *wādi*. Flinders Petrie encuentra en 1906 un templo dedicado al dios Tum. Aparecieron grandes almacenes de ladrillo. La ciudad ha desaparecido ya en tiempo de los Ptolomeos, por haber absorbido la anterior todo el comercio del golfo Arábigo. El *papiro Anastasi* V, del Imperio Nuevo, parece distinguir *Ruṭāb*, que llama Pitom, de *Heroónpolis-Masḫûṭā*, y Herodoto [4] a la primera llama Πάτουμος (Pitom). Han quedado en ella muestras de la acti-

---

[2] *Pr-ʿ3*, «Gran Casa», fue usado en el antiguo reino egipcio en frases hechas, y se refiere al palacio real, no a la persona. Desde el final de la 12.ª dinastía parece aludir también al palacio, pero ya con frases que desean prosperidad y se dirigen más a los que en él viven que a la materialidad de las paredes. La primera cita cierta donde la palabra se aplica a la persona del rey está en una carta de Amenofis IV (Aquenaton). A partir de la 19ª dinastía es término de respeto, igual que «su majestad». Finalmente, añadido al nombre propio, como en la locución «el faraón Ofra», se usa a partir de la 22.ª dinastía (A. GARDINER, *Egyptian Grammar*² [Londres 1950] 75).

[3] Flavio Josefo pone este mismo nombre al decir que Jacob fue recibido en Egipto, cuando llegó de Canaán *(AI* 2,7,15). Al narrar el encuentro de José y Jacob (Gén 46,28-29), el texto hebreo lleva simplemente, como nota de lugar, Gosen *(gšn[h]*, tres veces). Las Vg tiene *Gessen*. En cambio, G interpreta, al poner —*Heroónpolis* (bis), «que está en la tierra de Ramesés».

[4] HERODOTO, 2,158; LXX Ex 1,11 ΠειΘω (Pitom), en oposición a Gén 46,28-31 Ἡρώων πόλις.

le oprimían más crecía y más se propagaba; por lo cual aborrecieron

vidad ramesida. Esta localización parece más aceptable [5]. En todo caso, Pitom queda lejos de la tierra de Gosen. No hay dificultad que los israelíes en numerosas brigadas fueran obligados a trabajar en otras partes, lejos de sus residencias.

Ramesés es más difícil de precisar. Son dignas de mención cuatro teorías, que muestran la evolución dinámica del problema. 1.ª Flinders Petrie con algunos antiguos creyó que estaba en *Tall Arṭābi*, de *Wādî Tumîlāt*, y la única razón de peso que ofrecía era haber aparecido trabajos de Ramsés II y III. Sería lo mismo que Pitom. 2.ª Alan Gardiner emprendió un concienzudo estudio sobre todos los textos egipcios que trataban de Pi-Ramsés. Del material abrumador reunido se dedujo que, entre las muchas localizaciones del antiguo Egipto que habían llevado el nombre de Ramsés, una sobresalía sobre todas; era Pr Rᶜ-sus-sw Mry-ʾImn, que es una frase hecha y significa: *Palacio de Ramsés (el nacido de Raᶜ o Sol), el Favorito del dios Amón, el Grande en victorias*. Gardiner la colocó en Pelusium, el actual Tall Farama, que está a unos 40 km. al sudeste de Port Said, junto a la antigua desembocadura de la rama pelusíaca del Nilo, hoy cegada. Allí no hay más que arenales, sin restos arqueológicos proporcionados. Mallon se adhirió a esta sentencia. 3.ª Sin embargo, Montet llamó la atención hacia el inmenso *tell* de *Sān al-ḥağār*, de unas cuatrocientas hectáreas, donde, tras ímprobos años de esfuerzos, descubrió colosales ruinas de templos y edificios, a veces a más de dos metros de profundidad, con evidencia hasta la saciedad de la acción constructora de Ramsés II, en su larguísimo reinado. Era sin duda la capital del Delta, tan difícil de encontrar, en oposición a la del norte, Tebas, e incluso a Menfis. *Sān al-ḥağār* sería Avaris, capital de los hicsos; Pi-Ramsés, capital de la decimonona dinastía; y Tanis, capital del Delta a partir de la vigésimo primera. Es la Soan *(ṣᶜn)* de la Biblia, en cuya región campestre obró prodigios el Señor para librar a su pueblo del yugo egipcio *(śdh ṣᶜn:* Sal 78,12). Colocada junto al canal Mueys, que es la rama tanítica del Nilo, cumple bien las exigencias de los testimonios literarios [6]. Más tarde, Gardiner [7] públicamente se desdijo de su localización de Pi-Ramsés en Pelusium, y se adhirió a la tesis de Montet. 4.ª Investigando ulteriormente la cuestión, Couroyer [8] advirtió que el Glosario Golenischeff, en la lista geográfica de la vigésimo primera dinastía, distingue Tanis de Pi-Ramsés, y decide colocar a esta última,

[5] A. GARDINER, *The Delta residence of the Ramessides:* Journal of Egyptian Archaeology 5 (1918) 268; 10 (1924) 95-96; MALLON, 124-131; ABEL, 2,140.

[6] P. MONTET, *Tanis, Avaris et Pi-Ramsés:* RB 39 (1930) 5-28; ID., *Les nouvelles fouilles de Tanis* (París 1933); ID., Kêmi 6 (1936) 55; ID., *Le drame d'Avaris* (París 1941); ID., *Tanis. Douze années de fouilles dans une capitale oubliée du Delta égyptien* (París 1942) 235; ID., *Les énigmes de Tanis* (París 1952) 170.

[7] A. H. GARDINER, *Tanis and Pi-Ramesse retraction:* Journal of Egyptian Archaeology 19 (1933) 122-128.

[8] B. COUROYER, *La résidence Ramesside du Delta et la Ramsés biblique:* RB 53 (1946) 75-98; ID., *Les dieux de Ramsés. Les fils royaux de Ramsés. Arsaphès de Ramsès:* RB 61 (1954) 108-117; A. ALT, *Die Delta-Residenz der Ramessiden:* Fs. F. Zucker (Berlín 1954) 2-14.

a los israelíes. 13 Esclavizaron los egipcios a los israelíes con aspereza,
14 y amargaron su vida con trabajo duro en la arcilla y los ladrillos
y en toda clase de faena del campo: obras todas en las cuales tuvieron
que servir con aspereza.
15 Además, el rey de Egipto habló a las parteras que asistían a

---

que sería la ciudad bíblica (1,11), en *Qantîr*, no lejos *Faqûs*, ambas muy próximas de *Tall al-Sān*, que queda algo más al norte. Le mueve a ello el descubrimiento de una fábrica de azulejos de lapislázuli y esmeralda con los cartuchos de Ramsés II. Pero esta localización no satisface otros textos literarios. A lo más probaría que hubo allí un *palacio* real.

13-14 Estos dos versículos son un melancólico epifonema de la situación. El pueblo señor de los pueblos por promesa divina, ahora esclavo y degradado socialmente. Algunos consideran estas palabras como glosa inspirada. Sin llegar a tal extremo, pueden explicarse como una llamada de atención redaccional, como un tema constante subyacente intercalado, que contraste lo que fue del pueblo judío con lo que será.

Se resumen los trabajos ásperos: acopio de *arcilla* o lodo negro del Nilo; confección de ladrillos o *adobes*, como se ve actualmente en Egipto; *faenas agrícolas*, cual se ve hoy en el Delta, donde el trabajo es penoso por el calor, y no por el suelo.

Por lo demás, la actuación masiva era propia del estilo faraónico. Dice Herodoto que el canal del mar Rojo al Nilo que planeó Necao costó 120.000 vidas humanas. En los magníficos frescos o bajorrelieves de las tumbas egipcias han aparecido todos estos trabajos. Pueden verse, entre otros pormenores realistas, a los capataces o superintendentes que controlan y avivan las labores [9].

Muerte de los recién nacidos. 1,15-22

15 Se ha notado que al salir de la tierra de Egipto los israelíes eran 600.000 (12,37). Aun interpretando bien el sentido de esta cifra y teniendo en cuenta que el plan de destrucción se dirigía al bloque compacto y cerrado de los hebreos, son pocas obstétricas para tal censo. Se ha dicho que las dos serían las principales de una agrupación gremial o sindicada. El texto supone dos muy concretas. Parece, pues, mejor decir que el faraón probara en su ambiente el nuevo plan de exterminio a escala reducida. *Sifrá* (TM *šifrāh*, LXX Σεπφωρά, Vg *Sephŏra)*, palabra que en hebreo significa «belleza» *(šprh*, Job 26,13). *Puá* o *Fúa* (TM *Pûʿāh*, LXX Φουά, Vg *Phua)*, en hebreo significa «esplendor» *(pwʿh)*. Pero este último

[9] Para todo el proceso de fabricación de ladrillos es célebre la escena pintada en la tumba de *Rehmarē*, en Tebas (18.ª dinastía), donde se ven obreros de raza semita entre egipcios y superintendentes (LEPSIUS, *Denkmäler* 3,40; H. GRESSMANN, *Altorientalische Bilder zum Alten Testament*² [Berlín 1927] 176; MALLON, 137; PRITCHARD: ANEP 115; y sobre todo el amplio dibujo en colores DB 1,1931-1934). Para diversas faenas agrícolas, GRESSMANN: ABAT 165-167.171-172.175.177-183; PRITCHARD: ANEP 91-95; P. MONTET, *La vie quotidienne en Egypte au temps des Ramsès* (París 1956) 280.

las hebreas, una de las cuales tenía por nombre Sifrá y la otra por nombre Puá, [16] y dijo: «Cuando ayudéis a dar a luz a las hebreas, observad a las dos piedras: si es hijo, lo mataréis; y si hija, dejadla vivir».

[17] Pero las parteras temieron a Dios y no hicieron según les había ordenado el rey de Egipto, sino que dejaron vivir también a los niños.
[18] Así, pues, el rey de Egipto llamó a las parteras y les dijo: «¿Por qué habéis hecho tal cosa de dejar vivir a los niños?» [19] Mas las parteras dijeron al faraón: «¡Es que no son como las mujeres egipcias las hebreas! ¡Es que son unas bestias ellas! ¡Antes de que llegue a ellas la partera, ya han parido!»

---

aparece también como nombre femenino egipcio *(Pw3)*, en escritos de la decimotercera o decimocuarta dinastía [10]. Pudieran ser ambos nombres traducción hebrea asonante de originales egipcios. Más difícil se hace precisar si fueron israelíes o egipcias. Por una parte, la puntuación del TM sufriría que las palabras se interpretaran como explicación de pertenencia *(habló a las comadronas de las hebreas)*, y los rabinos explican prolijamente que las hebreas no habrían admitido nunca obstétricas extranjeras. Pero, por otra parte, Josefo [11] afirma que eran egipcias y los adjuntos parecen favorecer esta interpretación, porque el faraón no hubiera podido fiarse de mujeres israelíes.

16 Suele ofrecer dificultad la frase *observad a las dos piedras.* Las versiones rehúyen una traducción directa y dan el sentido general. Dice la *Pešiṭṭa: Cuando ellas se arrodillan* (para dar a luz). Los Setenta: *Cuando estén a punto de terminar de dar a luz.* La Vulgata: *Cuando viniere el tiempo del parto.* Con todo, teniendo en cuenta el ambiente egipcio, el sentido de la locución es seguro. En los jeroglíficos, el ideograma del verbo «dar a luz» son dos piedras a modo de grandes ladrillos. Reflejan indiscutiblemente una realidad. Estas dos piedras, muy concretas y conocidas *(hā-ʾābᵉnāyim* del TM), facilitaban el alumbramiento. Lo mismo indican otros testimonios antiguos [12], y todavía hoy son de uso no raro en Oriente. La frase, en boca del faraón, tiene fuerza eufemística.

17 *Temer a Dios* es cumplir sus preceptos.

18-19 La frase clave es la segunda. En la versión griega de los Setenta se evapora con un simple «dan a luz» (τίκτουσιν); la Vulgata parafrasea, con lo cual comenta: «Porque ellas tienen la ciencia de la obstetricia». La palabra hebrea original *(ḥāyôt)* puede ofrecer tres matices: 1.ª, *bestias,* en tono evidentemente despectivo; 2.º, *vigoroso, robusto* (así el hebreo moderno **ḥāyēh)*; 3.º, *comadrona,* según el hebreo moderno *(ḥāyāh).* En la respuesta de las dos

[10] En una estela del Museo de El Cairo, MARIETTE, *Catalogue général des monuments d'Abydos,* p.882; LIEBLEIN, *Dictionnaire des noms hiéroglyphiques* supp. (Leipzig 1892) 704 n.1798.
[11] *AI* 2,9,2.
[12] Se dice en un himno penitencial escrito sobre una estela tebana hacia finales del Imperio: *Yo estaba sentado sobre ladrillos, como una mujer que da a luz* (PRITCHARD: ANET 381b).

20 **Y Dios favoreció a las parteras; y el pueblo se multiplicó y fortaleció mucho.** 21 **Y sucedió que, porque habían temido a Dios las parteras, El les hizo próspera la casa.**
22 **Luego dio orden el faraón a todo el pueblo, diciendo: «Todo hijo que nazca a los hebreos*, al Nilo lo arrojaréis; pero las niñas, dejadlas todas vivir».**

---

mujeres hay un juego de palabras. Con frase aparentemente injuriosa para las hebreas quieren calmar la ira del faraón, pero en realidad es una alabanza a la raza.

20 *Favoreció*, lit. *les hizo casas*. En la mentalidad viejotestamentaria es lo mismo que dar una numerosa descendencia, lo cual se considera como el mejor de los dones de Dios (Dt 25,9; 2 Sam 7,11; 3 Re 2,24; Rut 4,11). Por «casa» se ha de entender, pues, una numerosa familia de hijos y criados, junto con riqueza y renombre.

Algunos autores quieren trasladar el inciso *y se multiplicó el pueblo y se fortalecieron ellos mucho* (v.20b) después del v.7, donde se expresa la misma idea. Pero, aun suponiendo que de alguna manera no deba aplicarse a la descendencia de las dos mujeres, esa solución desconoce la lógica oriental, tan distinta de la nuestra. Tales incisos no sólo son posibles, sino muy frecuentes en el estilo semítico.

22 El infanticidio es la cumbre de la política destructora y de la crueldad en la persecución contra los hebreos. Parece, sin embargo, que el decreto fue local y transitorio, porque el ritmo de crecimiento y la proporción de edades en la población israelí fue normal en conjunto, como aparece en su salida de Egipto. La ley refleja el ambiente local. El *Nilo (Yeʾôr)* da existencia a Egipto y a la Nubia. Recorre unos seis mil kilómetros. En su primer tramo se denomina Nilo Blanco, al cual se une, cerca de Kartum, el Nilo Azul, que lleva de las montañas de Nubia un limo que en la época de la inundación queda depositado en las tierras llanas y es causa de la extraordinaria feracidad del bajo Egipto. Ya en el Delta, se subdivide en varias ramas y en innumerables canales. Cada uno de estos brazos de la red capilar nilótica puede considerarse como el mismo Nilo.

El precepto va dirigido a los hebreos, pero tal vez también a los egipcios, de suerte que, si éstos veían incumplida la orden, debían arrojar los niños al río. El deseo de evitar ambigüedades explicaría la aparición de la variante.

Cuando el faraón da el mandato de destrucción contra el pueblo de Israel, Dios dispone que en su mismo palacio se salve y forme el que ha de sacar al mismo pueblo de la esclavitud. Se preparan los acontecimientos de donde saldrá el libertador, Moisés. Dios sabe rectificar planes para sus fines.

*22 Añaden «a los hebreos» Sam G Targ (O J).

EXCURSUS 1.—Origen y sentido último del nombre de Moisés

No ha podido encontrarse todavía una solución total aceptable que explicase el origen y sentido último del nombre de Moisés. El reciente conocimiento más profundo de la lengua egipcia ha venido a encauzar el problema por nuevas vertientes.

1. Es evidente que el hebreo da una etimología popular del nombre de Moisés (h. *Mōšeh;* LXX Μωυσῆς; Vg *Moyses)*, no pretende ahondar en una explicación lingüística científica. Además, juega papel decisivo la asonancia, como en muchos otros casos parecidos de imposición de nombre. Entonces la intención del escritor sagrado es declarar la razón de la palabra no porque venga realmente del verbo consonante, sino porque suena igual. Todo ello lleva a una realidad con múltiples relaciones, que se han de averiguar, como en el caso presente.

Efectivamente, *māšāh*, en hebreo, significa «sacar», «extraer». Como verbo sólo se encuentra una vez en la Biblia (Sal 18,16 = 2 Sam 22,17). *Mōšeh* sería un participio. En el versículo bíblico de la imposición del nombre (Ex 2,10) la forma verbal con que se compara es finita. Es primera común (femenina) del perfecto *qal*, y su sujeto es la princesa. Ella es la que extrajo o mandó extraer del río. De donde el nombre del niño tendría que estar en pasiva, el *extraído*, que sería en hebreo *māšûy*, y representaría simbólicamente, según algunos, que habría sido extraído por Dios de entre sus hermanos para ser su salvador. Pero *Mōšeh* es propiamente un participio activo, el *que extrae*, de mayor simbolismo todavía, porque él extrajo de la esclavitud de Egipto a sus hermanos, hasta convertirlos en pueblo perfecto de Dios. Mas es difícil de ver científicamente, por leyes lingüísticas, el paso de extractor a extraído, como exige la imposición de nombre (v.10). Si hay en realidad un lazo puramente asonántico, no habría dificultad en admitir este origen de forma activa en el nombre de Moisés, al que fue pegándose más tarde todo un peso de simbolismo, revelado y patentizado en su misión.

2. Sin embargo, la princesa impuso un nombre egipcio al niño salvado. ¿Cuál fue? Ya desde antiguo se intentó la solución de este problema.

a) Filón advierte que el elemento *moy* del nombre *griego* puede equivaler a «aguas», que en egipcio es *mw* y en copto *moy* (pero que se pronuncia *mu)* [1]. Con todo, no da razón del otro elemento.

b) Josefo procede de modo parecido. Dice que el nombre se divide en dos partes, y que la primera, μῶυ, significa «agua», y la segunda, ἐσῆς, «salvado», de donde se tiene que todo el nombre quiere decir «salvado o cogido de las aguas» [2]. Es difícil no creer que el segundo elemento sea una suposición, y en todo caso, aunque las palabras fueran correctas, la composición es incorrecta.

c) Ya desde principios de siglo se notó que algunos nombres teóforos de faraones contenían el elemento *mšsw*. Por ejemplo:

Twt-mś-sw	*Tut-mosis*	«[el dios] *Tot* ha nacido».
3ḫ-mś-sw	*Aḫ-mosis*	«[el dios] *Aḫ* (la Luna), ha nacido».
Rᶜ-mś-sw	*Ra-msés*	«[el dios] *Raᶜ* (el Sol), ha nacido» [3].

En la mentalidad egipcia pagana, que consideraba a las personas de sangre real como imágenes perfectas vivientes de las divinidades, el nombre compuesto era un símbolo del destino del que lo llevaba y una prenda de protección por parte de aquel a quien estaba consagrado. Teniendo en cuenta que la princesa seguiría los mismos usos, quiere verse que habría impues-

[1] FILÓN, *Vita Mosis* 1,4.17.
[2] FLAVIO JOSEFO, *AI* 2,9,6; *C.Ap.* 1,31.
[3] No es tan exacto traducir «hijo de Tot», «hijo de Aḫ», «hijo de Ra».

to al niño salvado un nombre teóforo del mismo corte que otros egipcios parecidos, del que cayó o cortaron más tarde el elemento pagano politeísta [4].

d) Mallon, al advertir que se encuentra algún caso excepcional en que es nombre subsistente completo sólo el elemento *Messi* [5], cree que éste sería simplemente el nombre de Moisés primitivo y significaría en egipcio «nacido», «hijo», como si la princesa le hubiese llamado con el nombre común de «el niño» [6]. Pero en la onomástica egipcia antigua las formas *missi* serían sin duda nombres compuestos o teóforos en su origen, y, por otra parte, no se explica en esta sentencia la idea de las aguas, que ha de estar imbuida de algún modo en el significado del nombre.

e) Recientemente, Enciso ha propuesto otra solución que se empalma con las de Filón y Josefo. Advierte que la forma primitiva del nombre ha de ser *Mussa*, porque esta pronunciación árabe se halla en muchos topónimos, en los cuales la pronunciación más arcaica queda aferrada inseparablemente del lugar a través de los tiempos. Ve luego que este nombre puede dividirse en dos elementos, *mu* y *sa*, y que en egipcio jeroglífico *mu (mw)* significa «agua» y *sa (s3)* «hijo», de donde *Musa* (Moisés) significaría «nacido de las aguas» [7]. Sin embargo, la pronunciación árabe del nombre es posterior y consecuencia de la pronunciación hebrea, ni se ha encontrado hasta ahora de modo claro en la onomástica sabea presinaítica y además, como objeción decisiva, aunque las palabras separadas propuestas son verdaderamente egipcias, la composición no es egipcia. Tendría que ser *Sa-meu*, no *Mu-sa*, como el mismo autor ha visto.

f) Puesto cuanto antecede y partiendo de los datos que hasta ahora poseemos, parece mejor admitir, con muchas reservas y mientras no aparezca lo contrario, la solución siguiente: el nombre de Moisés en su forma egipcia estaría truncado y habría sido teóforo. No podía esperarse menos de una culta princesa politeísta que seguía los usos de su tiempo. Faltaría en este caso hallar el nombre caído de la divinidad. Puesto que el Nilo como tal no se consideraba un dios, es posible que el hecho del salvamento hubiera sugerido el nombre de Osiris. Esta divinidad, venerada en todos los tiempos, habría sido un humano (o un dios primordial) perseguido y muerto por un enemigo (Set, su hermano), y, arrastrado en un sarcófago de madera por las aguas del Nilo, habría quedado prendido entre su vegetación; poco después, por la acción y presencia femenina de la diosa Neftis, su esposa, que lo sacó de las aguas, habría resucitado a vida feliz. Es fácil ver los paralelismos poéticos al parangonar esta creencia con el salvamento de Moisés. La princesa habría dicho, pues: «Se llamará *Usir-mosis (Wsr-mś-sw)* [«Osiris ha nacido»], porque lo he sacado de las aguas a nueva vida».

De este modo, el nombre egipcio de Moisés podría tener un sentido vulgar, el pretendido por la princesa; transliterado al hebreo, de forma asonantada y mnemotécnica, un sentido semita, pero con fundamento real, en cuanto que traducía fielmente el hecho y las circunstancias de su imposición; finalmente, tanto en egipcio (quitado todo elemento mítico y pagano) como en hebreo podría tener un sentido profético querido por Dios, cuya voluntad aparece en la realización de los acontecimientos posteriores. Algo parecido a como el nombre de Jesús *(salvador)* tuvo sin duda un alcance vulgar y un hondo sentido profético, lo mismo que el nombre de *María (altura* que une cielo y tierra).

4 E. Naville, *The Store City of Pithom and the Route of the Exodus* (1903) 7; A. H. Gardiner: JEA 5 (1918) 221; H. Gressmann, *Mose und seine Zeit. Ein kommentar zu den Mose-Sagen* (1913) 432; Mallon, 133; Heinisch, 41.

5 Döller: BZ 3 (1905) 151-153; AOK 81.

6 Mallon, 133[2].

7 J. Enciso, *El nombre de Moisés:* EstB 11 (1952) 221-223.

2 1 Un varón de la casa de Leví fue y tomó por esposa a la hija

---

CAPITULO 2

El capítulo segundo tiene tres partes desiguales. En la primera se narra el nacimiento y la juventud de Moisés (2,1-10); en la segunda, la huida de Moisés a Madián (2,11-22); en la tercera, que continúa en el capítulo siguiente, se empieza a narrar la vocación divina de Moisés (2,23-3,22). Pero el último alcance de estos fragmentos lo da su construcción vertical: la comunicación de la tierra con el cielo, la intervención divina, con su providencia especialísima, para llevar a cabo su obra de elección, primero, del pueblo escogido, símbolo de la Iglesia, en cumplimiento de repetidas promesas.

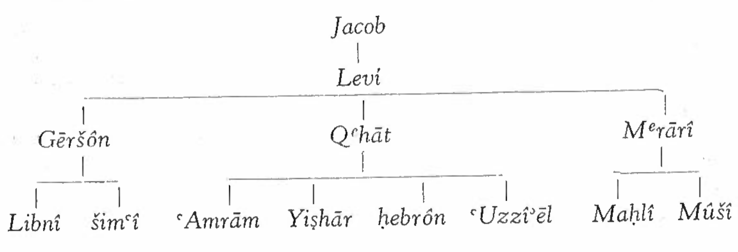
En su aspecto literario estos fragmentos son extremadamente sobrios, de estilo narrativo simple, que sólo la espontaneidad e interés del contenido salvan de la mediocridad en el relato. Esto mismo garantiza su calidad primaria de narración histórica. El protagonista verdadero, incluso de la contextura literaria, es Moisés. El estilo hebreo, propenso a suprimir sujetos y elementos de oraciones, se rige fácilmente por el latente principio del personaje dominante o prevalente. De ahí que un ligero pronombre, discriminado además por la distinción formal de los géneros, baste para encuadrar el alcance de muchas palabras y oraciones.

San Esteban (Act 7,20-29) aporta datos que proceden muy probablemente de los *targumim* arameos que comentaban esos mismos pasajes y se leían en las sinagogas durante el siglo primero de nuestra era; él, además, interpreta con luz profética o inspirativa el sentido bíblico y lo precisa. Algo parecido podría decirse de los elogios de Moisés que aparecen en el Eclesiástico (45,1-7) y en el libro de la Sabiduría (10,15-21), aunque en estos casos late en el fondo una preocupación sapiencial.

Fuentes de atribución: elohísta y yahvista-elohísta.

Nacimiento y juventud de Moisés. 2,1-10

1. Reuniendo los datos pertinentes (Ex 2,1; 6,16-20; Núm 26, 59), puede reconstruirse el árbol genealógico de Moisés:



de Leví. 2 **Y la mujer concibió y dio a luz un hijo, y viéndolo cuán bello era, lo tuvo escondido tres meses.** 3 **Pero, no pudiendo ocultarlo más, cogió una cestilla de papiro y la embadurnó con betún y pez,**

El padre de Moisés, *ʿAmrām*, era nieto de Leví. Su madre, *Yôkébed*, era hija de Leví (Núm 26,59), hermana de *Qᵉhāt* y tía de *ʿAmrām*, su propio esposo (Ex 6,20). *Yôkébed* nació ya en Egipto (Núm 26,59). Tal vez sería la menor de sus hijas. Moisés tuvo dos hermanos: Aarón, hijo de *ʿAmrām* y *Yôkébed*, mayor que Moisés (Ex 6,20), y *Miryām*, «hermana de Aarón» (15,20). Aquí no se dan sus nombres y sólo se habla en seguida de una hermana mayor que él (v.4.7-8). Por consiguiente, Moisés era un levita cabal, por sus dos ramas ascendentes, y duplicado por la materna. Los héroes de la historia de Israel brotan indiscriminadamente de todas las tribus. Sólo David será el depositario de las promesas mesiánicas hechas a Judá.

La versión de los Setenta dice que la madre de Moisés era «una de las hijas de Leví»; de donde algunos traducen este pasaje diciendo que era «una hija de un leví». Pero el texto hebreo habla de «la hija de Leví». Es hija del patriarca, pero no se sigue necesariamente que fuera su única hija; podría tratarse de *la hija* nacida en Egipto (Núm 26,59), de *la más* conocida, *la más* joven.

2 Aarón y María eran mayores, nacidos antes del decreto del faraón. Moisés es el primero que nace después del decreto y el más importante de los tres. Al amor maternal se añade la perfección del niño. El plurivalente *twb* hebreo viene especificado por las versiones griegas. La palabra ἀστεῖος (LXX; Act 7,20; Hab 11,23) significa propiamente «educado», «elegante». Esta hermosura corporal parece trasladarla Esteban al orden espiritual: «era lindo a los ojos de Dios» (Bover); pero puede tratarse también, en este pasaje de los Hechos, de un superlativo semítico, y se diría: «era extraordinariamente hermoso». En la carta a los Hebreos se alaba la fe de los padres de Moisés, porque, a pesar del edicto del rey, retuvieron al niño y creyeron, en virtud de la señal de su belleza, que lo salvarían. No puede negarse una inspiración divina, reconocida por los padres de Moisés.

3 Yokébed, por una parte, cumple el mandato del faraón: echa el niño al Nilo, pero de una manera que no pueda morir; por otra, estudia circunstancias de lugar y tiempo para que el agua no se lleve al niño, para que lo encuentre la princesa y quepa posibilidad de misericordia, y para que la hermana de Moisés ayude al resto del plan previamente trazado. Dios, inspirador, promotor y continuador de la acción, podía llevarla a cabo, y esta vez hizo mucho más allá de lo previsto y soñado.

El papiro (*Cyperus papyrus* Lin., en h. *gōmeʾ*) es una especie de junco, cuyo tallo alcanza más de dos metros de alto, y era abundantísimo antiguamente hasta la desembocadura del Nilo[1]. En

[1] DB 4,2079-2084.

puso en ella al niño y la colocó en el juncal a la orilla del Nilo. 4 Y la
hermana de él se apostó a lo lejos para ver qué le sucedería.
5 Pues bien, la hija del faraón bajó a bañarse en el Nilo, mientras
sus doncellas se paseaban por la ribera del río; y descubrió la cestilla
en medio del juncal, y mandó a una sierva suya y la cogió. 6 Y la abrió,
y vio al niño, y he aquí que el pequeñín estaba llorando; y se compa-
deció de él y dijo: «¡De los niños de los hebreos es ése!»

---

tiempos de los faraones servía no sólo para hacer *papel*, sino para formar variados objetos de la vida ordinaria. En las pinturas y bajorrelieves de las tumbas del Imperio Medio y en el ajuar de las sepulturas han aparecido los más variados usos que del papiro se hacían: cuerdas, sandalias, esteras y también canoas y barcas [2]. Lo equivalente a la palabra «cestilla» en el texto hebreo es *tēbāh*. Corresponde casi literalmente a la palabra egipcia *tebet*, que significa «caja» o «arca». En la Escritura se usa este mismo vocablo para indicar el arca de Noé (Gén 6-9).

El asfalto o *betún* llegaba a Egipto del mar Muerto, que lo desprende en abundancia [3]. Se empleaba principalmente para los embalsamamientos. El calafateo, como en nuestros días, sirvió para impermeabilizar la cestilla ligera. En hebreo hay una repetición de radicales *(ḥmr ḥmr)*, que sería decir: *lo embetunó con betún*.

El *juncal (sûf)*, donde se usa la misma palabra empleada para designar al mar Rojo o mar de Juncos, indica los cañaverales acuáticos que crecen en las riberas del Nilo. Es posible que se tratase de la *Arundo donax*, aunque en copto la palabra *dooyf (šûf)* designe también los *cañaverales* de papiros.

5-6 No puede precisarse con seguridad el nombre de la princesa y las demás circunstancias personales. Se conocen 45 nombres de los hijos de Ramsés II, supuesto que él fuera el faraón de este tiempo. Según los datos de escritores antiguos, sus hijos pasaban en mucho del centenar. En todo caso, es probable que la princesa tuviera su palacio separado del palacio real. *Bajó al Nilo (h-Yʾr)*, que puede significar también, en sentido más ampliado, «río», *para bañarse*. No precisamente en él, sino *junto a él*, según parece insinuar el original *(ʿl h-Yʾr)*, tal vez en alguna instalación aneja. Sus *doncellas* o muchachas *(nʿrt) estaban correteando (hlkt)* por la ribera. Siguen ahora en la narración una serie de verbos, en los que es difícil distinguir lo que hizo propiamente la princesa por sí misma de lo que hizo por otro. Se atribuye todo a la princesa por ser la que tenía la última decisión y la mayor dignidad. La *sierva (ʾāmāh)*, a quien envía la hija del faraón, parece ser distinta de las doncellas, como si fuera una esclava mayor y preferida.

En la primera parte de este capítulo hay matices difíciles de conservar en castellano. Para expresar «hijo» o «niño» se usan tres palabras distintas. 1.º, *bēn*, que es simplemente «hijo», «descendiente» (v.2.10). 2.º, *yéled*, que viene del verbo *yālad*, «engendrar», en

[2] Is 18,2 Kuš; Plinio, *HN* 7,57.
[3] Diodoro, 19,99.

**7 Entonces la hermana de él dijo a la hija del faraón: «¿Quieres
que te vaya a buscar a una nodriza de entre las hebreas, para que te
críe al niño?» 8 Y la hija del faraón le dijo: «Ve». Y la muchacha fue
y llamó a la madre del niño. 9 Y la hija del faraón le dijo: «Toma a
este niño y críamelo, y yo te daré tu justa paga». Y la mujer cogió al
niño y lo crió. 10 Cuando fue mayor el niño, ella lo devolvió a la hija
del faraón, y ésta lo prohijó y le dio por nombre Moisés, pues dijo:
«De las aguas lo he extraído».**

---

sentido también de «criar», de donde el sustantivo «nacido», «criatura», «crío» (*yld* v.3.6bis.7.8.9bis), que por exigencias de la lengua se traduce por «niño». 3.°, *naʿar*, «muchacho» (v.6), y se dice en oposición a hombre mayor y a anciano, y puede traducirse aquí por «pequeño», «muchachito».

7-9 A la hermana de Moisés se la llama en el original *ʿalmāh*, es decir, «doncella», «virgen», «muchacha», por insinuar de suyo esta palabra una edad de quince o dieciséis años. Es la misma del pasaje isaiano del Emmanu-el (Is 7,14). Una egipcia no podía ser nodriza en este caso, porque los egipcios odiaban a los hebreos (Gén 43,22) y, sobre todo, porque una nodriza egipcia no se habría atrevido a faltar a la orden del faraón. Hay énfasis en las palabras de la princesa: «*Seré yo* quien te daré la paga» *(ʾny ʾtn)*, como para indicar especialmente que nada había de temer.

10 Puede pensarse que la hija de Leví entregó el niño a la princesa ciertamente después de destetado, tal vez de cuatro años o algo más. Josefo da la edad de tres años [4]. La princesa prohijó al niño, lo cual se dice con un hebraísmo: «Y fue para ella hijo» *(wyhy lh lbn)*. La ley egipcia exigía que el prohijado fuera tenido por hijo natural de la princesa. Según el uso hebreo, en el momento solemne de la imposición del nombre pronunciaba una frase el más digno a quien correspondía, y de aquella frase se sacaban los elementos que designarían al nuevo vástago. Podía denotar un hecho singular pasado o presente, relacionado con el nacimiento, y casi siempre quería conectarse al nombramiento una prosperidad futura. En este caso concreto hay que distinguir además dos planos: el egipcio y el hebreo. El plano hebreo quiere trasladar o traducir ingeniosamente el plano egipcio. En el plano hebreo, como siempre, se da clara preferencia a la asonancia, como memorialín de la situación y el personaje. *Le llamó Moisés (Mōšeh* = Extraído), porque dijo: «De las aguas lo he *extraído*» *(mešîtihû)*. El plano egipcio supone una misma idea, pero en el juego lingüístico propio. La explicación más aceptable parece ser que la princesa le llamó: «Osiris ha nacido de nuevo» *(Wsr mśsw)*, porque ella, al sacarle de las aguas, lo hizo resucitar, igual que le pasó a Osiris, en la mentalidad pagana. Posteriormente habría caído el elemento teóforo politeísta del nombre propio y habría quedado el segundo elemento *Mosse (Mśsw)*, fijado en hebreo como *Mōšēh*.

[4] FLAVIO JOSEFO, *AI* 2,9,6.

11 **Sucedió por aquellos tiempos que Moisés, hecho mayor, salió a sus hermanos y vio sus gravámenes. Miró a un hombre egipcio que estaba golpeando a un hombre hebreo, a uno de sus hermanos.** 12 **Volviéndose a uno y otro lado y no viendo a nadie, mató al egipcio y lo enterró en la arena.**

13 **Y salió al día siguiente, y he aquí que dos hombres hebreos estaban altercando, y dijo al culpable: «¿Por qué golpeas a tu prójimo?»**
14 **Mas dijo aquél: «¿Quién te ha puesto superior y juez sobre nos-**

Nada se dice explícitamente de la formación intelectual y humana de Moisés. Dice Esteban que Moisés «fue educado en toda la sabiduría de los egipcios» y que tenía una brillante influencia social, porque «era poderoso en palabras y obras» (Act 7,22). Todo ello le iba a servir para su gran misión [5].

Moisés huye a Madián. 2,11-22

11-12 En *aquellos días (b-ymym h-hm)*, vagos e indeterminados, del tiempo de la opresión, Moisés llegó a la virilidad *(wygdl)*. San Esteban le da cuarenta años (Act 7,23); el *Libro de los Jubileos*, cuarenta y dos [6], índice tal vez de su plena madurez (cf. 7,7). Empieza a perfilarse el carácter de Moisés. *Mató al egipcio.* El verbo original *(hifil de nkh)* significa «golpear», que por el contexto se ha de ver si es levemente o hasta la muerte, como aquí.

Moisés sólo podía matar legítimamente si tenía ordenada potestad para ello, que podía venirle o de Dios directamente o de la sociedad humana. San Agustín, que primero negó toda potestad en Moisés para tal acto, luego entrevió su licitud por cuanto Moisés creyó que, dado su origen y su posición providenciales, sus hermanos le reconocían oficialmente por libertador, sujeto de la autoridad del pueblo por querer de Dios. A esto induce el testimonio de Esteban al comentar este pasaje, cuando dice que Moisés hizo justicia (δίκη) matando al egipcio, y que sus hermanos hebreos habían de haberse dado cuenta de que era el salvador enviado por Dios.

13-14 Al día siguiente sucede un hecho inesperado que causa admiración en sí *(wᵉhinnēh)*. Es de lástima y lamentación moral. Dos hebreos, hermanos entre sí por lazos de raza y religión, altercan. Ha de haber necesariamente un culpable. Moisés, según una nota dominante de su carácter, quiere reprimir la injusticia donde esté. La respuesta del hebreo culpable es dura. Le echa en rostro que nadie le ha hecho *śar* o *prefecto de un grupo reducido*, como es el que ellos forman, ni por parte de los hebreos ni, en el colmo de la ironía, por parte de los egipcios, y mucho menos *juez (šōfēṭ)* o persona pública que con autoridad pronuncie sentencia y pueda ejecutarla. No se da cuenta todavía el pueblo hebreo de que Moisés, con el acto de matar al egipcio, demostró que renunciaba para siempre a su país de adopción y que quería ser contado con los de su

[5] H. Cazelles, *Cahiers Sionniens* 8 (1954) n.2-4 p.15-16.
[6] *Libro de los Jubileos* 47,1 y 48,1.

otros? ¿Acaso te estás creyendo que me vas a matar, igual que mataste al egipcio?» Moisés temió y se dijo: «De seguro se ha sabido la cosa».
15 Y el faraón supo esta cosa, por lo cual buscaba matar a Moisés. Mas Moisés huyó de la presencia del faraón; y se detuvo en tierra de Madián, y se sentó junto al pozo.
16 El sacerdote de Madián tenía siete hijas; y ésas fueron a sacar

---

pueblo perseguido. Más aún, que ya era inicialmente el *juez*, en sentido semítico eminente, de presidente y caudillo de un pueblo, sin título de rey ni derecho a sucesión. La segunda frase del culpable puede ser interpretada con algo más de lenitud, como quien dijera: «*¿Acaso me vas a matar a mí también, como mataste al egipcio?*»

15 La acción de Moisés era un delito público, con doble agravante, que podía ser severamente castigado. Se trataba de un oficial, con autoridad pública y regia, asesinado en el ejercicio de sus funciones. Además, la acción iba directamente contra la política del faraón. El primer agravante consistía en haber sido cometido el crimen por un hebreo salvado por gracia de la familia real y educado en la misma corte. El segundo agravante estaba en que la conducta de Moisés podía ser el comienzo de una revuelta general entre los hebreos sojuzgados. Quedaría confirmado este punto de vista si el faraón de la opresión hubiera sido Ramsés II, porque en los últimos años de su brillante reinado los libios empezaban a acosar el imperio y los pueblos de mar merodeaban por la costa mediterránea.

La única solución sabia a la situación creada era la fuga, como había huido Si-nuhé algunos siglos antes y habrán de huir muchos en futuras revueltas políticas. El fin pretendido era *huir de la presencia del faraón (wybrḥ Mšh m-pny prʿh)*, *de la faz del faraón*, es decir, de la jurisdicción del rey de Egipto. Moisés huye a la estepa, el este transmarino del Sinaí, el este del golfo de Aqaba, el extremo noroeste de la gran península arábiga, entre Edom y Paran, el país de Madián [7], llamado por los geógrafos griegos Μοδίανα [8]. Madián, estando separado de Egipto, era centro caravanero de las rutas de Arabia y el Nilo; por tanto, magnífico observatorio para enterarse de los acontecimientos políticos y dinásticos de Egipto sin ser notado, y escondite donde estar en discreta relación con sus conocidos (Gén 37,28.36). Los madianitas eran descendientes de Abraham, a través de su esposa *Qeṭûrāh* (Gén 25,1-2); al fin y al cabo, el descendiente de Abraham por Sara y Leví iba a vivir entre los suyos.

Los comentaristas han visto en el trasfondo de la huida una misericordiosa disposición de la Providencia divina. El tiempo de la liberación no era apto todavía, ni de parte de Egipto ni de parte de los israelíes (cf. Heb 11,24-26).

15d-17 *Junto al pozo:* en el ambiente y ciclo cultural pastoril, en tierras desiertas tiene una decisiva influencia social el pozo. A veces de agua terrosa en la simple arena, a veces de enormes propor-

7 ABEL, 1,286.
8 PTOLOMEO, 6,7,2.

agua, para rellenar los abrevaderos, a fin de dar de beber al rebaño de ganado menor de su padre. [17] Pero llegaron los pastores y las echaron de allí. Entonces se levantó Moisés y salió en su auxilio, y además abrevó su rebaño. [18] No bien hubieron llegado a Regüel, su padre, éste les dijo: «¿Por qué razón habéis regresado hoy tan presto?» [19] Respondieron: «Un hombre egipcio nos ha librado de las manos de los pastores, e incluso nos ha ido sacando agua y ha abrevado el rebaño».

---

ciones con obra de albañilería. Su hallazgo o alumbramiento es celebrado con cánticos, como si de una hazaña épica se tratara (Núm 21, 16-18). En torno a él, hoy como en tiempo de los patriarcas, llegan a conocerse las personas y a concertarse matrimonios (Gén 24,11; 29,10). Se comprende también que el pozo fuera objeto de derechos adquiridos, foco de litigios en la prioridad de abrevar rebaños y ocasión de injurias e injusticias [9].

El sacerdote de Madián, jefe de tribu o de categoría social importante, tenía *su rebaño de ganado menor (ṣ'n)* al cuidado de sus hijas. Entre beduinos es un deshonor pastorear el rebaño: es cosa propia de sus mujeres. El extranjero egipcio, fuerte que vence a los hombres, galante que sirve a las mujeres, mantiene el derecho, aunque sea del más débil. No es inepto ver el alcance de esta acción en el verbo clave hebreo: *las salvó* gratuitamente *(wywš'n)*, de la misma raíz que *Jesús* (Salvador).

18-20 En el diálogo entre padre e hijas campea una ingenuidad deliciosa. Ellas se maravillan de la educación del forastero. El está preocupado por dar gracias al desconocido, que en su acción se ha declarado cuál era. Sobre esto, acucia al patriarca la ley de la hospitalidad, tan arraigada en Oriente. *Comer pan (wy'kl lḥm)* es un hebraísmo, por «dar de comer», incluso si se trata de un gran banquete. Más propiamente indica aquí el convite de la hospitalidad.

El suegro de Moisés; el suegro de Moisés, además de su apelativo común *(ḥōtēn*: 3,1; 4,12; 18,1ss), posee tres nombres distintos: Regüel (2,18), Jetró (3,1; 4,18; 18,1.5-6.9.12) y Jobab (Núm 10,29; Jue 4,11; 1,16). Se ha suscitado un doble problema que afecta a la integridad del Exodo. 1.º ¿Por qué un mismo personaje tiene tres nombres? ¿Cuál es el auténtico? 2.º Principalmente, que el nombre de Regüel es una glosa o adición de Núm 10,29, en el versículo de Ex 2,18, porque, si así no fuera, habría aparecido ya en el v.16, cuando se habla de él por primera vez y se dice que era «sacerdote de Madián». Tanto más que los Setenta, en Ex 2,18, en vez de Regüel tienen Jetró (LXX Ιοθορ).

Esta compleja cuestión, que, como se ve, ha preocupado incluso a algunos copistas, por lo menos de los Setenta, ha recibido varias propuestas de solución.

La solución mejor, de la diversidad de nombres, parece ser la siguiente. Supuesto que en otras partes del Pentateuco hay personas con sobrenombres honoríficos, como «amigo del rey» (3 Re 4,5), «íntimos de Abimelec» (Gén 26,26) y que también se daban apela-

[9] JANSEN, *Coutumes des arabes au pays de Moab* (París 1908) 69-71.

[20] **Y él preguntó a sus hijas: «Y ¿dónde está? ¿Por qué habéis dejado a ese hombre? Llamadlo, que coma pan».** [21] **Moisés accedió a quedarse con aquel hombre, y éste dio su hija Séfora a Moisés.** [22] **Y ella dio**

---

ciones de dignidad en otros países, como en Egipto [10], ambos nombres del sacerdote de Madián pueden ser títulos de honor. Incluso no sería inverosímil que en realidad no nos hubiera llegado su nombre propio. Parece claro que Jetró, «Excelencia», es un título, a modo de *imán* entre los árabes [11], o mejor, con carácter más personal y exclusivo, como sucede en algunos casos de nuestros días. Regüel, «pastor de Dios» o superior espiritual de una comunidad, cae bien asimismo como título o sobrenombre en un jefe religioso, si no es que aparece ciertamente como nombre de persona en una lista edomita casi de los mismos tiempos (Gén 36,4).

21 El sacerdote de Madián ve en seguida las buenas cualidades del recién llegado; consideraría su parentesco; calcularía que le iba a servir para el desarrollo de su riqueza ganadera.

El nombre de Séfora *(ṣippōrāh;* LXX Σέπφωρα; Vg *Sephora)* suele interpretarse por «pajarilla», con alcances poéticos, si viene del hebreo «pájaro» *(ṣippōr)*.

22 *Guersom* sería «el extranjero» o «el extranjerito», como reconocimiento a la buena acogida que le dispensaron en país ajeno. La palabra hebrea *gēr* indica al extranjero que vive largo tiempo en una región y queda bajo la protección de las leyes locales. G y Vg han conservado una vocalización distinta: Guersam. Algunos han querido ver en ella una palabra compuesta de *gēr* y *šam* (= allí), como si se dijera «he sido extranjero bien recibido allí»; pero no satisface del todo ni la composición ni el sentido de esta frase aplicada al niño. El primogénito de Leví, por tanto el tío bisabuelo del recién nacido, se llamaba *Gērᵉšôn* (Gén 46,11), que no deja de tener parecido con el nuevo nombre. Por otra parte, hay demasiada semejanza entre él y la raíz *gāraš*, que significa «expulsar», para no intentar aclararlo por su medio. Moisés era el exilado, el expulsado. Supuesto que en la imposición del nombre se ha de admitir un tono de optimismo, se viene a decir que la tristeza del exilio ha sido, ha quedado compensada por la alegría del nacimiento y los lazos familiares que con él están implicados. En otra parte (Ex 18,3) se da la misma etimología popular de *Gērᵉšôm*. Moisés impondrá nombre de modo parecido a su segundo hijo (18,4), a quien llamará Eliezer (18,4; 1 Par 23,15) [12].

No es fundada la opinión de algunos críticos radicales que afirman que en Madián conoció Moisés de una manera natural a Yahvé, a quien luego predicaría perseverantemente. Ni en la Biblia

[10] HEINISCH, 46.
[11] FLAVIO JOSEFO, *AI* 2,12,1.
[12] Algunos mss. de la versión griega (LXX), y además las versiones siríaca hexaplar, vulgata, latina, copta y etiópica, añaden al final de este v.22: *y dio a luz al segundo, al cual llamó Eliezer, diciendo: Porque el Dios de mi padre, mi auxiliador, me arrebató de la mano del faraón* (Vg). Pero este trozo no se halla en el TM ni en los mejores manuscritos de los Setenta. Se trata de una trasposición de Ex 18,4.

**a luz un hijo, al cual él puso por nombre 'Guersom', pues dijo: «Fo-
rastero bien recibido [ger] he llegado a ser en país extranjero».
23 Entre tanto, durante aquel largo tiempo, murió por fin el rey
de Egipto. Mas los israelíes gemían por causa de la esclavitud y cla-
maron socorro, y su voz de auxilio, causada por la servidumbre, su-
bió hasta Dios. 24 Y Dios oyó su alarido, y se acordó Dios de su pacto
con Abraham, con Isaac y con Jacob. 25 Y Dios miró a los hijos de
Israel, y supo qué hacer Dios.**

---

ni en los nombres teóforos coetáneos, ni en los hallazgos arqueológicos pertenecientes a este sector local y temporal del Oriente antiguo prueban que un Yahvé madianita o quenita fuera adorado en el Sinaí. Por otra parte, la religión de las tribus madianitas pudo ser no del todo inútil a Moisés en este estadio de su vida, en cosas accidentales que le prepararan a recibir la gran visión. Ha de pensarse que el pueblo de Madián entronca en Abraham.

Vocación de Moisés. 2,23-25

23 *Durante el decurso de aquellos muchos días (b-ymym h-rbym h-hm)* de la estancia de Moisés en Madián, murió el faraón. Es difícil precisar el tiempo transcurrido hasta el cambio del faraón en Egipto. Cuando Moisés regresa con su mujer y sus dos hijos a la tierra del Nilo, parece que *Gēr^{e}šōm* es joven todavía (Gén 4, 20.25), lo cual indicaría que han pasado unos pocos años.

23b-25 Hay una misteriosa acción y reacción en el mundo supravisible. La pauta es la de siempre. Una situación difícil hace recurrir a la oración, y Dios no puede dejar de socorrer a los que son suyos y a él acuden.

Los israelíes *gimen iteradamente (ʾnḥ)* en sus gravámenes y *vociferan clamando por el auxilio* divino *(zʿq)*, y su *clamoreo de socorro*, nacido de la miseria en que están *(šwʿ)*, sube hasta el trono de Dios. Dios oye *su gemido (nʾq)*, y conforme al pacto-promesa hecho con Abraham, Isaac (Gén 18,7-8,19) y Jacob (Gén 35,12), según el cual Israel debía volver a Canaán y ser un pueblo numeroso, decreta llevar a cabo sus planes sin demora. *Dios mira a los israelíes*, como quien ve en ellos a los patriarcas, y cuida desde entonces su liberación con portentos y prodigios.

C A P I T U L O 3

Este capítulo, con 4,1-17, forma un todo, dividido en cinco partes: magnífica escena de la *aparición divina* en la zarza inflamada (3,1-10); *primera dificultad* que opone Moisés a su elección: su exigüidad personal (3,11-12); *segunda dificultad:* desconocimiento del nombre de Dios (3,13-22); *tercera dificultad:* carencia de credenciales para su misión y concesión por parte del Señor del don de hacer milagros (4,1-9); *cuarta* y última *dificultad:* inhabilidad

3 1 **Ahora bien, Moisés se encontraba apacentando el rebaño de ganado menor de Jetró, su suegro, sacerdote de Madián, y condujo el rebaño al extremo del desierto y llegó al monte de Dios, Horeb.**
2 **Y se le apareció el ángel de Yahvé en forma de llama de fuego, en**

---

de expresión y asignación divina de Aarón como colaborador y vocero de Moisés (4,10-17).

Estilísticamente se distingue este fragmento por lo conciso de la narración y el diálogo y por el lenguaje elevado de Yahvé, dispuesto en paralelismo poético semítico.

Por sus fuentes, esta sección sería una mezcla de J y E [1].

Aparición divina. 3,1-4,17

1 La Providencia divina actúa suavemente en la realización de sus planes. La preparación próxima del gran momento de la vocación de Moisés no puede ser más vulgar. Se aleja Moisés con *el rebaño* de ovejas y tal vez de cabras *(ṣōʾn)*, propiedad *de su suegro*, Jetró o Regüel (cf. 2,18-20), de las llanuras de Madián, al este del golfo Elanítico. Su migración en busca de pastizales le lleva *al extremo del desierto*. Más exactamente, *a la espalda*. La raíz *ʾḥr* implica el sentido «espalda» y «extremo». Los antiguos se orientaban con el rostro al este. La espalda o dorso correspondía, de consiguiente, al occidente. La región occidental y extrema del desierto con respecto a Madián no podía ser más que la península sinaítica, colindante con el Egipto nilótico. Efectivamente, el pastor exilado llega hasta *el monte de Dios, Horeb*, que es lo mismo que Sinaí. Se llama «monte de Dios» no porque se venerara en aquel lugar alguna divinidad pagana o algún dios madianita, como pocos comentaristas han afirmado, sino por prolepsis, en cuanto que en aquel lugar se aparecerá en seguida Yahvé, y por eso será tierra santificada (v.5), y se promulgará más tarde la Ley (Ex 19). Podría también tratarse de un superlativo semítico, y se indicaría entonces la magnitud impresionante de las cordilleras, pero por otros contextos prevalece aquí una determinación local precisa y un carácter religioso (4,27; 18,5; 24,13; 1 Re 19,8). Todavía hoy, al empezar el verano, los beduinos abandonan las llanuras, donde todo brote queda requemado por los ardores del sol, y buscan la benignidad de las partes montañosas del Sinaí, donde los pastos se conservan tiernos progresivamente según la altura y la umbría.

2-3 *Se le hace visible (rʾh* en nifal) Dios en forma de llama de fuego. El Omnipresente actúa, revelándose, de modo especial en un lugar delimitado. Se trata del mismo Yahvé, en cuanto un humano en estado mortal lo puede ver, según el grado pretendido y en la forma querida por la divina dignación. El original, en vez

1 B. Jakob, *Moses am Dornbusch*, Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 66 (1922) 11-33.116-138.180-200; A. Ohlmeyer, *Der Erlösergott im brennenden Dornbusch*: BiKi 12 (1957) 98-111.

medio de una zarza. El miraba, y he aquí que la zarza estaba ardiendo por el fuego y nada de la zarza se consumía. 3 Díjose entonces

de decir simplemente «Dios» o «Yahvé», dice «el *Angel de Yahvé*» *(mal'ak Yahweh)*. Esta expresión sale varias veces en la Biblia, de preferencia en los textos más antiguos, y se ha explicado de varias maneras. Es cierto que ángel o mensajero puede referirse a un puro hombre y a un espíritu puro o angélico. Cuando es apuesto del nombre de Dios, puede indicar un enviado de Dios; pero como en los contextos a veces se aplica indistintamente a Dios lo que tendría que referirse al ángel, su enviado se considera como cierto ser un sinónimo del nombre divino. Las explicaciones más aceptables de esta particularidad expresiva son dos. 1.ª Es posible que posteriormente, por preocupaciones teológicas sobre la trascendencia divina, se hubiera añadido en el texto original un como intermediario nominal entre la Divinidad y las criaturas. Pero se encuentran a la par casos en que Dios actúa de modo parecido y se habla de su actuación simplemente con el nombre directo. 2.ª Se trata de una manera imperfecta de describir y expresar una aparición *sensible* divina, cuando se realiza bajo los más variados símbolos o formas menos la humana. Dios se presenta a Moisés en apariencia de *llama de fuego (b-lbt 'š)*. El fuego es el elemento más apropiado para simbolizar a la vez la espiritualidad y la santidad, porque lo que lo purifica todo ha de ser puro, y en la visualidad de una llama movediza hay lo mínimo de materia y lo máximo de espiritualización sensible. Lo mismo sucede en otras ocasiones. Dios es fuego devorante en la cumbre o avanza como llama devorante (19,18; 24,17; Lev 9,23-24; Ez 1,17; 8,2; cf. Am 7,4; Nah 1,6), como ahora sale fuera y se levanta por encima de la zarza. La palabra hebrea para indicar la clase del zarzal es *s^eneh* (LXX βάτος; Vg *rubus*), que sólo se lee aquí y en Dt 33,16. No hay que pensar en el tipo zarzamora, cuyos largos tallos espinosos fructifican en las moradas moras *(Rubus fruticosus* Lin.), ni tampoco en el frambueso *(Rubus idaeus, Idaeobatus)*, ni menos en el rosal silvestre o escaramujo *(Rosa canina)*, ni en el oxicanto *(Crataegus oxyacantha)* [2], puesto que no se dan en el Sinaí. Habría que pensar más acertadamente en una planta parecida a la genista o retama *(Retama raetam)*, abundante en nuestras tierras, que también se cría en el Sinaí, especialmente en la región norteña (heb. *rôṭem;* ár. *retam)* [3]. El arbusto que se venera en el convento de Santa Catalina como réplica del matorral de Moisés tiene este aspecto. Ubach dice que se trata probablemente de un *Rubus caesius Lin.*, que no crece ni en Egipto ni en toda la península sinaítica y que es posible que hubiese sido transplantado del sur de Europa por los monjes griegos. Para él la zarza de Moisés fue un *seyal*, que es una acacia espinosa y abunda mucho en aquella región. Cuando varias unidades crecen juntas y son todavía jóvenes, forman un denso matorral. La palabra *s^eneh*, tan

2 Como quiere DB 1,1969-1970.
3 DB 3,183.

Moisés: «Voy a desviarme y contemplaré ese gran portento, por qué
no se requema la zarza».
4 Y cuando Yahvé vio que él se desviaba para contemplar, le llamó
Dios de en medio de la zarza, diciendo: «¡Moisés! ¡Moisés!» Y él
contestó: «Aquí estoy». 5 Y El dijo:

«No te acerques hasta acá.
Quítate de tus pies las sandalias,
porque el lugar en que tú te hallas
tierra santa es».

---

rara en la Biblia, sería un préstamo del egipcio *sent*, que designaba precisamente la acacia espinosa o *seyal*[4]. La voz en el original hebreo lleva artículo, como si se tratara de una zarza ya conocida; pero muy probablemente es un artículo genérico, no infrecuente, que equivale a nuestro artículo indefinido y da el género, no el individuo. Moisés ve una *llama de fuego* que salía *de en medio de una zarza (m-twk h-snh)*. El acontecimiento extraordinario, al cual tiende la narración, es que la zarza ardía y no se consumía. Sólo cuando el pastor de Madián se desvía de su camino para contemplar de cerca aquel acontecimiento extraordinario, Dios le llama de en medio de las lenguas de fuego.

4 La vocación divina es manifiesta y se realiza de modo humano. La llamada doble, con el nombre propio repetido, se sucede como en otras ocasiones (Gén 22,11; 46,2; 1 Sam 3,10). Moisés oye una voz y ve que el que le llama le conoce. *Heme aquí (hinnēnî)*, *aquí estoy yo*, que los Setenta interpretan más ajustadamente por *¿qué hay?* (τί ἐστι).

5-6 Dios da a Moisés la orden de descalzarse. La razón es porque el lugar aquel es santo. No por ningún culto a divinidades paganas, como han querido algunos críticos sin razones demostrativas, sino por la presencia actual especialísima de Dios, que consagra de algún modo la tierra en que está. La tierra es santa porque se aparece en ella el Dios santísimo. Toda santidad implica pureza y separación. Separación de lo profano. De ahí que lo humano, para acercarse a Dios, se ha de vaciar de lo moralmente profano. Símbolo de ese vaciarse y humillarse es el descalzarse por respeto profundo y humilde ante la Majestad divina. Los árabes actualmente entran en las mezquitas con los pies sin calzado, o bien, por suavización de la costumbre, con babuchas especiales guardadas en la entrada de las mezquitas. Las condiciones climatológicas favorecen este uso. Los samaritanos suben al Garizim descalzos y permanecen de este modo en la cumbre cuando van a celebrar la Pascua. Al entrar en la capilla de la zarza, en el monasterio de Santa Catalina del Sinaí, el monje encargado tuvo buen cuidado de rogarnos, como a todos los visitantes, que nos descalzáramos. En las liturgias etiópica y copta conservan también esa costumbre. En la romana

[4] UBACH, *El Sinaí* 201[1].222; L. FONCK, *Streifzug durch die biblische Flora:* Biblische Studien 5 (1900) 97-98, espino blanco de 3 a 4 m. de altura.

6 Y añadió: «Yo soy el Dios de tu padre; el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob». Entonces Moisés ocultó su rostro, porque temió fijar la mirada en Dios. 7 Y Yahvé dijo: «He visto muy bien la aflicción de mi pueblo en Egipto; he oído el clamoreo que levanta por causa de sus opresores. Sí, conozco sus dolores. 8 Y he bajado a arrancarlo del poder de los egipcios y a hacerlo subir de la tierra

---

se ha venido guardando durante los oficios de Semana Santa, ahora en la adoración a la cruz. No es posible precisar si todas estas costumbres arrancan del pasaje del Exodo.

Dios se presenta como el Dios a quien ha servido siempre Israel, desde su origen en los patriarcas. Es el mismo Dios venerado por el padre de Moisés. Otras veces se dirá «por los padres» o antepasados, cuyos representantes más conspicuos son Jacob, Isaac y Abraham. Esta expresión quedará en frase hecha, para indicar la firmeza y la pureza de la creencia. Dios habla ahora a Moisés como habló a ellos en otros tiempos.

Moisés teme. Espantado por el aforismo «quien ve a Dios, muere inmediatamente» (Gén 16,16; 32,30; Ex 33,20.23; Dt 5,25), oculta su rostro, sea porque se echase al suelo de bruces en signo además de adoración y acatamiento, sea más probablemente porque se tapase la faz con la manga o con la mano, o se envolviese la cabeza con el sobrevestido o el manto, como hizo Elías en un caso semejante (2 Re 19,3).

7 *Antecedentes.* Cuando los israelíes sufrían en la esclavitud, Dios *veía muy bien (rā'ōh rā'îtî) la aflicción del pueblo «suyo» (ʿammî)* y *oía el alarido* o clamoreo *de ellos (ṣaʿăqātām)*. Hermosas palabras de consuelo, pues significan que Dios conoce el trabajo de los suyos y no es indiferente a él.

8 La *tierra aquella* es la que se prometió con insistencia a Abraham, Isaac y Jacob. Es la tierra de Canaán, en la que los patriarcas habían plantado sus tiendas como huéspedes y peregrinos extranjeros. Se dice muy bien que *ha bajado* Dios *(yrd)* de las alturas de los cielos para hablar a Moisés y para actuar continuamente a favor de su pueblo. *Hará subir (ʿlh* en *hifil)*, puesto que la montuosa Palestina está mucho más alta que el delta del Nilo. Es la expresión clásica de pasajes semejantes. Se trata de una tierra *buena y espaciosa*, en conjunto mejor y mayor que la llanura de Gossen. Es una tierra que *mana leche y miel (zābat ḥālāb û-debāš)*. Esta frase proverbial se repetirá muchas veces en la Escritura [5]. Y la usan todavía hoy los árabes como un refrán. Equivale a otras parecidas que no han hecho tanta fortuna, como la empleada por Isaac en la bendición-profecía a Jacob: «trigo y vino» (Gén 28,27-28). La impresión de los exploradores que se destacaron para examinar Palestina fue la misma: la tierra manaba leche y miel (Núm 13,28). La *leche* se considera alimento necesario para un ciclo cultural ga-

[5] Ex 3,17; 13,5; 33,3; Núm 13,27; 14,8; 16,13 [de Egipto], 14; Lev 20,24; Dt 6,3; 11,9; 26,9.15; 27,3; 31,20; Jos 5,6; Jer 11,5; 32,22; Ez 20,6.15.

aquella a una tierra buena y espaciosa, a una tierra que mana leche y miel, al lugar del canaaní, del jití, del amorí, del perizí, del jiví y del yebusí. 9 Ahora bien, mira, el clamor de los israelíes ha llegado hasta

---

nadero por excelencia e indica la aptitud del suelo para el *pastoreo*. En cambio, la *miel* simboliza lo mejor de la *agricultura*, porque no se refiere solamente al producto de las abejas, domésticas o selváticas, sino al jugo riquísimo de frutos, como dátiles o racimos, hervido hasta convertirse en líquido concentrado o jarabe que los árabes de hoy conocen con el nombre de *dibs* (cf. hebreo *d^ebāš*). Pero queda una dificultad para nuestras mentalidades occidentales. ¿Cómo pudo llamarse Palestina tierra que manaba leche y miel, si es árida y rocosa, comparada con los regadíos del Nilo? Sin contar que antiguamente era más fértil que ahora, por la mayor abundancia de bosques y cultivos y derivaciones de agua [6], y sin tener en cuenta además que Gossen, donde estaban los hebreos, no era lo mejor de Egipto, Canaán fue siempre suelo productivo y feraz, comparado con el desierto del Sinaí, donde estaba Moisés, y con las estepas resecas donde vivieron cuarenta años los israelíes. Pero, además, tiene cabida en el texto otra abundancia. La libertad es la mejor riqueza y a la vez raíz del trabajo productivo y del comercio enriquecedor. Y sobre todo, Palestina había de ser centro geográfico del mesianismo y sede de los bienes de la redención, al realizarse primero, y luego, en un principio, al ser comunicada. Los profetas se complacerán en describir la abundancia de bienes mesiánicos como pingües recolecciones de la agricultura y asombrosas multiplicaciones de la ganadería (Jl 3,17-21; Is 35) [7].

Al lugar del canaaní: en la Biblia unas veces se nos habla de diez pueblos moradores de Canaán: qeníes, qenezíes, cadmoníes, jitíes, perizíes, refaíes, amoníes, canaaníes, girgasíes y yebusíes (Gén 15,19-21), a los cuales todavía podrían añadirse más. Otras veces se citan siete, como símbolo de la totalidad: canaaní, jití, jiví, perizí, girgasí, amorí y yebusí (Dt 7,1; Jos 3,10; Jos 24,11). Otras, cinco: amorí, jití, perizí, jiví y yebusí (Ex 13,5; 3 Re 9,20). En el caso presente, sólo seis: canaaní, jití, amorí, perizí, jiví, yebusí, como también en otros lugares (3,17; 23,23.28; 33,2; 34,11; Jos 9,1; 11,3; 12,8; Jue 3,5). Que en este sitio determinado haya solamente seis nombres puede deberse a la disposición en dísticos, muy marcada, de la dicción, que busca el paralelismo conceptual, sin excluir por eso otros pueblos afines. En este sentido, la serie de nombres y sus distintas disposiciones pueden considerarse como clisés expresivos. Los *canaaníes*, considerados en sentido amplio, eran los habitantes preisraelíes de Canaán. En sentido restringido, como aquí, eran los habitantes de la costa mediterránea y del valle del Jordán. Los *jitíes* (hititas, heteos) fueron un gran pueblo del Asia Menor. Paulatinamente invadieron Canaán hasta el Sur, en detrimento de la hegemonía egipcia. Tuvieron centros principales en Cades del

[6] A. Fernández, *Geografía de Palestina* (Barcelona 1951) 68-73.
[7] E. Power, *Terra lac et mel manans*: VD 2 (1922) 52-58.

mí, y he visto también la opresión con que los egipcios les están oprimiendo. [10] De consiguiente, ve. Yo te envío al faraón, para que tú saques a mi pueblo, los israelíes, fuera de Egipto».
11 Entonces Moisés dijo a Dios: «¿Quién soy yo para que vaya al faraón y para que saque de Egipto a los israelíes?»

Orontes y se les encuentra en Hebrón (Gén 23; Núm 13,29). Nunca fueron plenamente conquistados. Los *amoríes* (amorreos, amorritas) reciben su nombre de la palabra *amurru*, propia de las culturas mesopotámicas, que significa *occidente* con respecto a la región de los dos ríos. Habitaron entre el Eufrates y el Mediterráneo, y de norte a sur, desde el Tauro al desierto del Cades sinaítico. Sin embargo, fueron más pueblo, de tronco semita, que pura expansión geográfica. Aparecen en tres puntos especiales: *a)* Son las tribus regidas por *Sîḥôn*, al este y al noreste del mar Muerto (Núm 21,13). *b)* Población preisraelí enraizada al oeste del Jordán (Gén 15,6; Dt 1,7; Am 2,9-10). *c)* Los habitantes de los montes, tal vez de Galaad (Núm 13,29). Los *perizíes* (ferezeos, perezeos) puede decirse a grandes rasgos que ocupaban la Palestina central. Se les halla con los refaíes en los bosques de la cordillera de Efraím (Jos 17,15). Tal vez formaban un islote no semita en Betel, Siquem y Bézeq (Gén 13,17; 34,30; Jue 1,5 [4]). Los *jivíes* (heveos, jiveos) estaban en Palestina central, al lado de Gabaón (Jos 9,7; 11,19), en Siquem (Gén 34,2) y probablemente también en Tiro (2 Sam 24,7). Los *yebusíes* (jebuseos) formaban un clan que tenía el monte Sión y lo que más tarde fue Jerusalén, llamada antes por esa razón Yebus hasta el tiempo de David (Jos 15,8.63; 2 Sam 5,6-9) [8].

10 Sigue el mensaje propiamente tal, que han preparado las palabras anteriores. Es una consecuencia de lo precedente: *así, pues (weʿattāh; quae cum ita sint)*, expresión frecuente incluso en el lenguaje de Jesús (Jn 18,36). Dios confía oficialmente a Moisés la «misión»: ir al faraón y sacar al pueblo de Egipto. Nótese que no se dice que introducirá al pueblo en Palestina. Es una misión trascendente para los israelíes lo mismo considerados como nación que como unidad religiosa. El carácter frío y realista de Moisés, las pruebas milagrosas que repite a voluntad y sobre todo el resultado obtenido, en un engranaje complicado de prodigios y potentísimas oposiciones, excluyen absolutamente que se hubiese tratado de una alucinación. Este momento será para Moisés el principio de su convicción absoluta, que animará su celo y entrega total a la causa divina, contra los cuales no podrán ni enemigos, ni negativas, ni desalientos, ni pruebas de cualquier clase. Empieza a ser el gran libertador y legislador sin que él mismo se dé cuenta, porque antes de aceptar procura declinar el encargo y con fino tacto diplomático opone cuatro dificultades distintas a la propuesta de Dios.

[8] Los Setenta añaden aquí y en 3,17 Γεργεσαίων *(girgāšî)* entre perizí y jiví. Se trata probablemente de una acomodación involuntaria a los pasajes septenarios.

12 Y repuso: «¡Pues yo estaré contigo! Y ésta es la prueba de que te he enviado yo: cuando hubieres sacado al pueblo fuera de Egipto, adoraréis a Dios sobre este monte».
13 Mas Moisés dijo a Dios: «Mira, cuando me haya presentado yo a

---

11-12 Los primeros reparos de Moisés reflejan que ve obstáculos en todas partes: en sí mismo, en el faraón, en los israelíes. La respuesta divina es absolutamente tranquilizadora. Idénticas palabras se repetirán, con pocas variantes, en momentos decisivos para la salud del género humano (Lc 1,21). A quien Dios ayuda con todo su poder, ¿qué podrá temer? (Gén 28,15; 31,3; Jos 1,5; 3,7). En el caso presente, el *kî* introductorio puede ser recitativo, o mejor, de consecuencia reforzada, que equivale a «ciertamente», «seguramente». Dios asegura a Moisés que el éxodo tendrá éxito, y para ello le da una señal que garantice el origen divino de la misión y le tranquilice enteramente: dará culto a Dios con el pueblo liberado en la misma montaña en que El ahora está.

¿Cómo es posible que un signo a largo plazo sea garantía de lo que se ha de realizar con anterioridad? Primero adviértase que el tipo de señal futura no es exclusivo de este pasaje (cf. 1 Sam 2,34; Is 7,14). Por otra parte, algunos comentaristas aseguran que aquí falta algo; que propiamente se habría de añadir en este lugar la promesa divina de un milagro, irrealizable como prueba inmediata en las circunstancias en que se halla Moisés en este momento, y la ven en las palabras que le conceden la potestad de convertir a voluntad el agua en sangre (4,9). Pero esta suposición rompe la armazón lógica del conjunto y rehúye, más que resuelve, la dificultad. De donde, otros han dicho que la fe que presta Moisés a la palabra divina y la confianza subsiguiente le ayudarán eficazmente a llevar a cabo la empresa. Pero la fe y la confianza no son un signo, señal o prueba actual *(ʾôt)* de una realidad futura. Por tanto, parece mejor decir que la misión confiada a Moisés es doble: sacar al pueblo de Egipto y llevarlo a Palestina. El Sinaí es el centro de ese plan múltiple. Allí ve a Dios y allí ha de verle todavía. Dios hace ser, y a medida que Moisés vaya viendo el proceso de los acontecimientos se convencerá más y más de la veracidad del mensaje. Los variados prodigios escalonados le convencerán de la ayuda divina en la doble meta por alcanzar: el Sinaí y Palestina. Entre las dos, ¡cuántos y cuántos acontecimientos elocuentes superados!

13 Sigue una pregunta chocante e inesperada. Moisés pide a Dios que le diga su nombre, como si no le hubieran conocido por ningún nombre sus antepasados. El Señor era conocido por varios: *Dios (ʾElōhîm)*; *Dios Omnipotente* (Gén 17,1; Ex 6,3); *Dios Eterno* (Gén 21,33); *el Terror de Isaac* (Gén 31,42.53); *el Dios de Betel* (Gén 35,7); *el Fuerte de Jacob, la Roca de Israel* (Gén 49,24); *Dios Vidente (ʾEl Roʾî*, Gén 16,13). Se ha dicho que todos esos nombres son propiamente apelativos de la Divinidad y que no dan su verdadera esencia. Pero este punto de vista se apoya en una consideración filosófica bastante ajena a la mentalidad semítica. Se ha dicho

los israelíes y les haya dicho: El Dios de vuestros padres es el que me ha enviado a vosotros, si me preguntaren: ¿Cuál es su nombre?, ¿qué les habré de decir?» 14 Entonces Dios dijo a Moisés: «Soy El-que-

---

también que los israelíes conocían al Dios de sus padres, pero no el nombre con que quería ser invocado. Les era necesario saberlo, puesto que tenían que pronunciarlo en sus oraciones, dichas en voz alta, y tenían que nombrarlo distintamente al pedirle auxilio. Pero estas consideraciones, aunque sean verdaderas, caen fuera del marco del actual pasaje. La eficacia de la invocación no depende de la materialidad de un nombre. Para penetrar un poco en la solución del problema se ha de tener presente que para los antiguos *el nombre* era algo distinto de lo que este vocablo significa para nosotros. Para ellos el nombre era *la naturaleza del ser con su potencia conspicuamente manifestada*. Pedir el nombre es pedir penetrar en lo más hondo de la naturaleza, lo cual equivale a una igualdad o superación en esencia del que pregunta o penetra. De ahí que, para los antiguos, «la cosa que no tiene nombre, no existe ordenadamente», «el caos no tiene nombre». De ahí que conocer *el* nombre íntimo de una divinidad, no *un* nombre suyo cualquiera, es tener poder sobre ella o apoderarse de todo su poder. En virtud de esta potencia, en el ámbito de la magia llegaban a insertarse los nombres de las divinidades en las fórmulas de encantamiento para conseguir lo que se pretendía a voluntad del encantador [9].

14-15 La revelación del nombre divino se hace por tres etapas idénticas en la esencia, diversas en el modo, como si se jugase con la unidad y la trinidad: *El que soy (ʾšr ʾhyh)*, *Yo soy (ʾhyh)*, *El es* o Yahvé *(yhwh)*. En su forma gramatical son primera persona las dos primeras, y tercera persona la última, de futuro o de imperfecto del verbo *hāwāh*, primitivo *hāyāh*, que en su forma *qal* significa propiamente «llegar a ser», «devenir», no precisamente «ser» o «existir». Se ha de tener en cuenta, además, la fuerza del imperfecto semítico. Expresa una acción no terminada, que por el contexto se ha de ver si es de imperfecto, de presente o de futuro con sus modalidades, e incluso, en sucesión de modos y tiempos con los mismos matices, de pasado. De donde, según la vocalización del texto masorético, *ʾeh^{e}yeh ʾăšer ʾeh^{e}yeh* habría de traducirse: «Soy el que soy», o bien «Seré el que seré», o quizá mejor *«Voy siendo el que voy siendo»*; la forma *ʾeh^{e}yeh*, de igual modo, «Soy», «Seré» o «Voy siendo»; y finalmente *Yhwh* (TM *Y^{e}hwāh)*, en tercera persona, «El es», «El será» o «El va siendo». Esas formas verbales se toman como cristalizadas e inmutables, porque constituyen un nombre propio. Sería el nombre distintivo de Dios. ¿Qué significa?

Se han propuesto muchísimas soluciones para explicar el alcance del nombre divino, en sí y en el presente contexto. Las principales pueden reducirse a tres. 1.ª Tendría fuerza indefinida,

[9] A. VINCENT, *La religion des Judéo-Araméens d'Eléphantine* (París 1937) 50; P. HEINISCH, *Das «Wort» im Alten Testament und im alten Orient* (1922): Biblische Zeitfragen 10,7-8; HEINISCH, 51.

soy». Y añadió: «Así dirás a los israelíes: ¡'Yo-soy' me ha enviado a vosotros!»
15 Y dijo todavía Dios a Moisés: «Así dirás a los israelíes: Yahvé, el Dios de vuestros padres, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y

---

como si Dios no quisiera en manera alguna que nunca se penetrara el secreto de su nombre y de su esencia. La frase equivaldría a «Sea Yo quien sea», como si dijera a Moisés que a él, como hombre, no le importaba saber lo que fuera Dios. En tercera persona, como nombre propio, Yahvé sería «El que sea», «Aquel que es el que sea». Esta explicación, favorecida por algunas frases parecidas de la Escritura, no tiene sentido aquí. Está fuera de la mentalidad y uso judíos esta indeterminación en el nombre divino. Siempre que hablan de Dios lo conocen por un nombre bien definido: *Roca, Fuerte, Bravo, Vidente;* nunca por el *Indeterminado* o *Indeterminable.* Además sería carente de sentido decir «*El sea-quien-sea* me envía a vosotros», «El Dios de nuestros padres es *El sea-quien-sea*» o *El Impenetrable.* En estos casos la evasión equivaldría a una ignorancia fundamental o a una negación. 2.ª Por eso ha tenido más aceptación la explicación que ve en el «Soy el que soy» una revelación de la Aseidad divina. Dios es el ser que existe por sí mismo y el que no tiene necesidad de ningún otro ser para existir. Esta es la mejor definición filosófica de Dios y fuente radiante de todo un sistema coherente sobre la divinidad en sí y en relación con los otros seres. Se opone directamente a los otros seres, que en parte son y en parte no-son, y a los ídolos, que simplemente «no-son». Sin embargo, esta concepción, que es verdadera, es ajena en primera instancia de la mentalidad semítica y no queda sostenida por la gramática contextual. La mentalidad grecolatina de la filosofía, que parte del ser y sus causas, diverge de la tendencia semítica, que da preferencia al fenómeno y al dinamismo accional sobre una base inconcusa de fundada y segura tradición. Además, el verbo *hāwāh (hāyāh)* no es «ser», sino «llegar a ser», «estar llegando a ser», «devenir», de donde, en este supuesto, Dios sería el que está intentando llegar a ser, como si todavía no fuera. 3.ª De donde parece más aceptable la tercera explicación, que ve en estas formas verbales un modo hifílico o causativo, tan embebido en la espontánea mentalidad semítica. Dios es *El que hace ser (Yhwh);* dice de sí «Yo soy el que *hago ser* o *existir*»; *Yo hago ser (ʾhyh)* [10]. La yod de *Yahvé (y-hwh, y-hyh)* lleva más francamente a hifil, del mismo modo que Islam *(y-slm)* es la doctrina religiosa que *da la paz (salām,* hebr. *šālôm)* o salvación.

Aplicando el sentido causativo al contexto, se obtiene una aclaración del conjunto y un profundo contenido teológico. Dios es el que *hace ser* en la cosa de que se trata, teniendo la plenitud de todas las posibilidades. Aquí *hará que* Moisés *sea* el libertador;

[10] W. F. ALBRIGHT, entre otros, ha mantenido siempre el valor causativo. La expresión del v.14 sería puesta en tercera persona: «El hace existir (o crea) lo que comienza a existir» o entra a ser. *(De la edad de piedra al cristianismo* [Santander 1959] 204s). Un leve cambio de vocalización puede dar la forma causativa.

el Dios de Jacob, me ha enviado a vosotros. Tal será mi nombre por
siempre jamás y tal mi denominación por todas las generaciones.
16 Ve, reúne a los ancianos de Israel y diles: Yahvé, el Dios de
vuestros padres, se me ha aparecido; el Dios de Abraham, de Isaac
y de Jacob, diciendo: He pensado mucho en vosotros y en lo que se
os ha hecho en Egipto, 17 y he dicho: Yo os haré subir de la aflicción
de Egipto al país del canaaní, del jití, del amorí, del perizí, del jiví
y del yebusí, al país que mana leche y miel. 18 Y ellos escucharán tu
voz, y entraréis, tú y los ancianos de Israel, ante el rey de Egipto y le

---

hará que el pueblo *salga* de Egipto; *hará que* el pueblo *sea* su pueblo prometido, centro de la salvación del mundo; *hará que sea* o exista el Israel de Dios, y esto a pesar de las fuerzas contrarias. Moisés podrá decir al faraón que el Dios de los hebreos es *El-que-hace-ser*, en son de desafío.

Se remata la revelación de la esencia, de la bondad y de la providencia divinas con una frase de solemnidad excepcional. Dios quiere que Israel le conozca en adelante para siempre por ese nuevo nombre. *Este*, «Yahvé» («El que hace ser»), *será mi nombre (š^{e}mî)*, con que quiero ser conocido y nombrado entre vosotros, *por la eternidad (l^{e}ʿōlām)*, no en sentido matemático, sino moral, por siempre jamás; y *éste será mi recuerdo (zeker*, sinónimo poético de «nombre») o mi nombre recordado *de generación en generación (l^{e}dōr dōr)*.

16-17 Los *ancianos*, a quienes Moisés ha de comunicar antes que a nadie los planes de Dios, más que avanzados en edad, son los jefes jurídicos de familias y tribus en un sistema de primogenitura legal. Se ha de guardar el orden social establecido. Son citados a menudo en la Biblia como representantes del pueblo. Con ellos está moral y legalmente el pueblo entero. Más tarde, Moisés escogerá de entre ellos los que le han de ayudar en la administración religiosa y civil del Israel libre (Núm 11,16). Ha de apelar a las tradiciones cuidadosamente guardadas. Las credenciales indiscutibles de la misión, como en San Pablo del apostolado, son la aparición divina *(nirʾāh ʾēlay)*. Dios es siempre el mismo; el que realiza las promesas hechas a los antepasados, especialmente a los patriarcas fundacionales del pueblo escogido. Dios *advirtió en gran manera (pqd pqdty) lo que se les había hecho (ʿśh*, participio pual con artículo) *en Egipto* y *dijo (w-ʾmr)* mentalmente, dentro de sí, en la descripción de la condescendencia divina, o sea «resolvió» librarlos del cautiverio por la gloriosa y cumplida manera que ya antes indicó (v.7-8). Los ancianos y el pueblo creerán en la misión de Moisés.

18 Los ancianos ante el faraón representan al pueblo. Han de anunciar al rey de Egipto que su Dios *les ha salido al paso repentinamente (nqrh ʿlynw*, en nifal)[11]. Al aparecerse Dios a Moisés se

[11] Lección variante: LXX προσκέκληται ἡμᾶς, Vg *vocavit nos*, «Dios *nos ha llamado*». Han confundido *qrh* = «presentarse», con *qr'* = «llamar». Es posible que ese cambio sea pretendido para evitar, por respeto, el antropomorfismo divino.

diréis: Yahvé, el Dios de los hebreos, ha venido a nuestro encuentro. Te suplicamos, pues, que nos dejes ir camino de tres jornadas en el desierto, para sacrificar en honor de Yahvé, nuestro Dios.
19 Bien sé yo que no os dejará marchar el rey de Egipto, si no es
a la fuerza. 20 Así, pues, yo extenderé mi mano y golpearé a Egipto
con todos los prodigios que voy a hacer en medio de él, y después
de eso, os dejará marchar. 21 Y yo pondré este pueblo en gracia a los
ojos de los egipcios. Y sucederá que, al marcharos, no marcharéis de
vacío; 22 sino que toda mujer pedirá a su vecina y a la hospedadora
de su morada objetos de plata y oro y vestidos, y los pondréis a vuestros hijos y a vuestras hijas, y despojaréis a los egipcios».

---

aparece al pueblo. La petición no es exorbitante. Para corresponder a la aparición divina, desean ir colectivamente camino de tres días por el desierto para ofrecer a su propio Dios sacrificios rituales de acción de gracias y acatar sus órdenes. Cada pueblo, cada ciudad, casi cada familia, tenía sus dioses. Por otra parte, no podían sacrificar a Yahvé en Egipto, porque la base de sus sacrificios eran animales, que para los egipcios eran dioses. Recuérdese al dios-cordero, dios-ibis, dios-gato, dios-cocodrilo. Por eso para los egipcios los sacrificios de los hebreos eran abominables (8,22 [LXX Vg v.26]). Por tanto, habían de salir de la frontera de Egipto hasta un lugar retirado y seguro. La distancia de tres días indica una lejanía considerable, aunque no matemática. En ese tiempo el pueblo no hubiera podido llegar hasta el Sinaí. La única dirección posible es, de momento, el desierto de *al-Tîḥ*.

19-20 La augusta palabra divina anuncia en profecía lo que sucederá. Será necesario que Dios *extienda su mano (šlḥ yd)* y *hiera (nkh* en hifil) o golpee a Egipto. En el lenguaje semítico, los miembros corporales son símbolo de las potencias espirituales, y lo concreto se pone por lo abstracto. ¿Quién puede resistir a la potencia hiriente divina, cuanto más si actúa repetida y extremadamente? Ante ella las más poderosas naciones son un débil individuo indefenso [12].

21-22 Las mujeres pedirán objetos personales de valor a sus vecinas *(šknt)* y las esclavas o sirvientas u hospedadas a sus huéspedas *(gārāh*, de *gûr)*. Primordialmente serán adornos personales, por eso los llevarán *encima* *(ʿal)* (Gén 24,47; 41,42). Es posible que ofrezcan esos dones como adornos dignos para la fiesta religiosa, según estilaban llevar los egipcios en su vida social (Os 2,13). Cuando les entregaron las joyas y objetos valiosos, difícilmente pensarían que los israelíes las han de devolver. Se repetirá ese mismo concepto tres veces en poco espacio; pero la primera es como anuncio o predicción (3,21-22); la segunda, como mandato inmediato (11,2-9); la tercera, como hecho o realización (12,36-36).

[12] Según está en el TM, *wl'* ha de traducirse: «en modo alguno con mano poderosa», «ni siquiera con mano poderosa» os dejará partir. En este caso se indicaría que, a pesar de varias plagas, el faraón no se doblegará. Pero, atendiendo a lo que sigue inmediatamente, con lo cual no parece dar sentido satisfactorio, es mejor leer *'im lō'* con los LXX (ἐὰν μὴ) y la Vg: «*nisi* per manum validam», «*excepto* con mano fuerte», «*si no es* a la fuerza», por medio de grandes plagas.

Excursus 2.—Horeb y el Sinaí

I. Nombre

Por confrontación de textos bíblicos se deduce que ambos nombres, Horeb y Sinaí, son sinónimos en sentido geográfico, aunque puedan diferir en cuanto a la estricta situación local. *ḥōrēb* (pero *ḥôrēb* Ex 33,6; LXX Χωρήβ; Vg *Horeb*) suele interpretarse unánimemente como palabra de la misma raíz que «sequedad», «desolación» *(ḥrb)*, en el mismo sentido que Araba y Arabia. Para Sinaí *(Sînay;* LXX Σινᾶ; Vg *Sinai, Sina;* ár. *Tur Sinā)* se señalan varias posibilidades. 1.ª Ya no se admite el parecer que derivaba el nombre de *šēn*, «diente» (cf. 1 Sam 14,4-5; Job 39,28), de donde su sentido sería monte «dentado», «erizado de rocas» [1]. 2.ª Otros creen que es un nombre derivado de *s^eneh*, «acacia» o «zarza», y que le vendría de la aparición divina, hecha a Moisés en la *zarza* encendida y no consumida (Ex 3, 1-12). Pero parece ser nombre anterior a esta misma escena de la vida del libertador. 3.ª Se ha dicho también que la montaña habría estado dedicada al dios lunar mesopotámico Sin, de cuyo culto en el lugar del actual Sinaí parece hablarse en el siglo VI d. C. En este caso la palabra sería un adjetivo, «lunar», «monte lunar», y se aplicaría al nombre propio, *ḥōrēb*, como adjetivo: *ḥōrēb*, «el monte lunar». Pero en el mundo semítico la Luna es *yāreāḥ*, y no han aparecido indicios de su culto entre las tribus árabes primitivas. 4.ª Parece más aceptable la sentencia que deriva el nombre Sinaí de la proximidad del desierto de *Sîn* (Ex 16,1; Núm 33,1), que se extiende al norte de la península sinaítica, la cual es, en cierto modo, su prolongación mirando desde el norte. Sinaí sería, pues, «la cadena montañosa o las cordilleras del desierto de Sin» [2]. Jerónimo dice que por los dos nombres se ha de entender un solo monte [3]. La razón de la duplicidad algunos la ponen en las distintas fuentes literarias; *ḥōrēb* pertenecería a ED y Sinaí a JP. Pero esta misma dualidad les ha servido para discriminar las fuentes.

Otros ponen la presencia de los dos nombres en la nomenclatura de distintos pueblos. *ḥōrēb* sería el nombre del macizo montañoso o la montaña concreta, según los madianitas; Sinaí, según los canaaníes del norte y los amoríes. Otros creen que Sinaí afecta a todo el desierto y que *ḥōrēb* se ha de referir a un pico concreto. Parece más aceptable, según este último punto de vista, que *ḥōrēb* se refiera a todo el macizo montañoso y Sinaí a un pico concreto, o bien ambos nombres a dos picos concretos del mismo macizo concreto.

II. Localización del Sinaí

A) *Fuera de la península sinaítica*

La tradición judía, cristiana y musulmana sin interrupción durante siglos colocó el Sinaí bíblico al sur de la península sinaítica. La península del Sinaí tiene forma triangular. Está limitada al norte por el Mediterráneo, al sudoeste por el golfo de Suez y al sudeste por el golfo de *al^c-Aqaba*, antiguo elanítico; ambos son los extremos septentrionales del mar Rojo. Desde *Rās Moḥammed*, punta meridional peninsular, al Mediterráneo hay unos 400 kilómetros y la anchura máxima peninsular es de unos 250. En la punta centromeridional se acumulan cadenas montañosas de granito,

1 J. Fürst, *Hebräisches und Chaldäisches Handwörterbuch* (Leipzig 1876) 2,74.79.
2 DB 5,1751s; Abel, 1,391-396; M. J. Lagrange, *Le Sinaï biblique* 8 (1899) 379; Sanda, *Moses und der Pentateuch* (1924) 37.359.
3 Jerónimo, *Onomasticon* 112,25: ML 23,935.

que culminan en el *ǧebel Katerin* (2.602 metros) y *ǧebel Umm Somer* (2.575 metros), situados ambos al sur y sudeste, respectivamente, de *ǧebel Musā* (2.244 metros), que tiene al noroeste al *ǧebel Serbāl* (2.050 metros).

A occidente de este gran triángulo, desértico y rocoso, corre de mar a mar el rosario de lagos, cortados hoy por el canal de Suez, y más allá se abre el gran delta del Nilo. Al levante del sol comienza el inmenso desierto de la península arábiga en su parte más noroccidental, y al norte de la península sinaítica se abren desiertos arenosos y resecos hasta la costa mediterránea, el Negeb, el Aqaba y el sur del mar Muerto. El problema consiste, pues, en localizar de modo seguro, a tenor de los datos científicos, el monte Sinaí bíblico. Evidentemente, se puede excluir la llanura egipcia. ¿Se ha de elegir la península sinaítica, o el sur de Palestina junto al mar Muerto, o la región arábiga, a lo largo de la costa oriental del golfo de Aqaba? [4]

La seguridad imperturbada de siglos empezó a ponerse en tela de juicio a finales del siglo pasado y comienzos del actual. Pueden presentarse así las distintas sentencias que se han propuesto:

1.ª Los críticos wellhausenianos, con notable concordia, localizaron el Sinaí al este del golfo de Aqaba, o sea en plena península arábiga. La razón principal se la supeditaba la multiplicidad de fuentes pentateucales. Para ellos, JE van contra P. La narración que nos han dejado las dos primeras señalan el camino de los israelitas, al salir de Egipto, directamente a Cades; una vez en Cades, donde tiene lugar la entrega del Decálogo, van por la depresión del Aqaba a Palestina, o bien, según otros, llegan a Madián, donde tiene propiamente lugar la teofanía divina con la promulgación del Decálogo y la conclusión de la Alianza. Por su parte, el documento P pone ciertamente el Sinaí al sur de la península sinaítica. Así habla, por ejemplo, A. von Gall, gran partidario del Sinaí madianítico, mientras ponen especial atención en *ʿAyn Qudeys* Winckler, Smend, Weill y otros.

2.ª Ciertos autores, dando por supuestos los principios anteriores y creyendo que la teofanía del Exodo (19) es una erupción volcánica, buscan el Sinaí en alguno de los volcanes extinguidos ahora, pero que estuvieron en actividad en época histórica. Hay numerosos de *Tabuk* a la *Makka*, por Madina (Madián). Así, v.gr., Beke, Gunkel, Gressmann, Meyer [5].

3.ª Especialmente emplazan el monte de Dios en el cono volcánico Tadra Hala al-Bidr, que se halla a la altura de Teima, al noroeste de Arabia, Oberhummer y Phythian-Adams [6].

[4] Sobre estos puntos y otros afines pueden consultarse, además de las otras obras que se indican en este Excursus: M. J. LAGRANGE, *Le Sinaï biblique:* RB 8 (1899) 369-392; J. DÖLLER, Geographische und ethnographische Studien (1904) 231-238; BÖNHOFF, *Die Wanderung Israels in der Wüste mit bes. Berücksichtigung der Frage «Wo lag der Sinai?»:* Theologische Studien und Kritiken (1907) 159-217; L. SZCZEPÁNSKI, *Nach Petra und zum Sinai* (Innsbruck 1908) 352-384; R. WEILL, *Le séjour des Israélites au désert et le Sinaï* (París 1909) y Revue des Études Juives 57 (1908) 19-54.194-238; 58 (1909) 23-59; K. MIKETTA, *Wo lag der Berg Sinai?:* Weidenauer Studien 3 (1909) 77-123; 4 (1911) 117-145; E. OBERHUMMER, *Zur Sinaifrage:* Mitteilungen der k. k. geograph. Gesselschaft in Wien 54 (1911) 628-641; A. LEGENDRE, *Le Sinaï:* DB 5 (París 1912) 1751-1783; *Site d'après la Bible et la Critique* 1752-1756; R. SAVIGNAC, *Notes de voyage de Suez au Sinaï et à Pétra:* RB 10 (1913) 429-442; J. GABRIEL, *Wo lag der biblische Sinai?:* Wiener Zeitschrift für Kunde des Morgenlandes 39 (1932) 123-132; G. HÖLSCHER, *Sinai und Horeb* (Stuttgart 1949) 127-132; M. NOTH, *Geschichte Israels* (Gotinga 1950) 111-115; H. SCHAMP, *Das Hochgebirge des südlichen Sinai und die Frage nach seiner Vereisung:* Die Erde 1 (Berlín 1951s) 18-25; D. BALDI, *Sinai:* Enciclopedia Cattolica 11 (1953) 658-660; J. GRAY, *The Desert Sojourn of the Hebrewus and the Sinai-Horeb Tradition:* VT 4 (1954) 148-154; B. UBACH, *El Sinaí*[2] (Montserrat 1955) 412.

[5] E. MEYER, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme* (Halle 1906) 69.

[6] W. J. PHYTHIAN-ADAMS, *The Mount of God:* Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement 62 (1930) 135-149.192-209; ID., *The volvanic Phenomena of the Exodus:* Journal of the Palestinian Oriental Society 12 (1932) 86-103; A. *Bulletin:* RB 40 (1931) 160. Para Phythian-Adams las tablas de la Ley serían piedras volcánicas con hendiduras caprichosas que los israelíes se habrían imaginado que decían algo. El azar con un efecto superior a sí mismo.

Observaciones.—A la manera de pensar y de argumentar en las tendencias precedentes pueden oponerse los siguientes reparos. 1) No autoriza el sistema de fuentes literarias del Pentateuco a sacar tan radicales consecuencias. Tanto más si se supone que dos fuentes entre sí están en plena contradicción. 2) En la descripción de la teofanía sinaítica no se presenta una erupción volcánica. No hay en modo alguno dispersión de cenizas, ni reflujo de lava, ni terremoto estremecedor. Lo que se pinta con frase parecida podría ser el eco de la voz de Dios (20,18); y la trompeta, más retumbar de la tormenta que volcán. Porque la descripción del humo y las otras señales llevan a la tempestad o a una niebla, impresionante en las altas cumbres, no a una columna o penacho de volcán (19,16-18; cf. Is 6,4). A lo largo de la Biblia muchas escalofriantes teofanías divinas están conectadas con los rasgos característicos de una tempestad (Sal 18,8-17; 29,3-10; 104,3-4) [7]. Si en realidad se hubiera tratado de una erupción volcánica, mal hubieran podido los israelitas intentar ni siquiera acercarse a la montaña (19,21-25), ni Moisés hubiera logrado penetrar varias veces en el denso humo indemne (19,20; 20,21; 24,18), ni los ancianos esperarse en ella y comer tranquilos (29,9-11). Sólo tocar las cenizas ardientes y el magma pastoso del Vesubio dormido ya es peligroso, y Plinio el Viejo pagó su curiosidad científica con la vida, envuelto en gases asfixiantes, aun a prudente distancia del cono de erupción. 3) Estas explicaciones se fundan en el supuesto de que la religión de Israel no es más que un caso cualquiera en la evolución natural de las religiones humanas. Yahvé fue para los israelitas un Dios de la naturaleza; por tanto, un Dios de los volcanes. Más tarde fue transformado, por creación imaginativa, en Dios legislador. Sin prestar siquiera atención a esta explicación naturalística de las religiones que niega la revelación, baste ver en el mismo Exodo que Yahvé es Dios de toda la tierra (Ex 19,5) y en ninguna parte aparece vinculado a un territorio reducido. 4) Cualquier explicación que ponga el Sinaí en Madián ha de suponer más de once jornadas del monte de Dios a Cades (Dt 1,2).

4.ª Nielsen propuso una localización original. El Sinaí estaría en Petra, la cordillera rocosa del sur de Palestina, que tantas veces se menciona en las páginas de las Escrituras como sede de persistentes enemigos de Israel. Está al sur del mar Muerto, en el Arabá. Para ello supone que Yahvé era un Dios lunar [8]. Desde que Vincent contestó a Nielsen no se ha vuelto a prestar atención a esta teoría [9]. Los israelitas en su viaje al Sinaí van lejos de Canaán, dan un rodeo por el sur, quedan muy separados de Cades. Ni tan sólo prueba Nielsen que en Petra se venerara efectivamente al dios lunar Sin.

5.ª Finalmente, Grimme creyó que el Sinaí habría estado en *Serabit al-Hadim*. Era un puesto egipcio en el desierto de la península sinaítica, donde los trabajadores de las minas de cobre estaban vigilados constantemente por las tropas del faraón y donde los destacamentos veneraban en notables templos a la diosa Hator y al dios Soptu. Se funda el autor en que leyó varias veces en las inscripciones protosinaíticas allí encontradas el nombre de Sinaí [10]. Pero esta lectura es dudosa, por no decir inexacta [11]. Además, era imposible que Moisés y los israelitas hubieran ido a caer voluntariamente en manos de los egipcios y hubieran perfeccionado sus ideas religiosas del más puro monoteísmo en templos politeístas paganos.

[7] Heinisch, 25s.

[8] D. Nielsen, *The Site of the Biblical Mount Sinai:* Journal of the Palestinian Oriental Society 7 (1927) 187-208; Separata (Copenhague y Leipzig 1928).

[9] L. H. Vincent, *Un nouveau Sinaï biblique:* RB 39 (1930) 73-83.

[10] H. Grimme, *Althebräischen Inschriften vom Sinai* (1923); Id., *Die altsinaitischen Buchstabeninschriften* (1929); S. Landersdorfer, *Die Bücher der Könige* (1927) 19.

[11] R. S., *Inscriptions sinaitiques:* RB 39 (1930) 146-148.

Solución—Para solucionar el problema de la localización del Sinaí bíblico hay que atender a los datos de la tradición y a la armonía de las indicaciones geográficas bíblicas. Todo ello, en conjunto, lleva invenciblemente a la península sinaítica actual.

a) *Tradición*. La *judía* ha admitido siempre la península sinaítica. Flavio Josefo lo da por seguro, aunque luego sea difícil precisar más concretamente el lugar [12]. La *cristiana* concuerda en absoluto. Jerónimo lo supone [13], y sobre todo el diario de Egeria, la monja española del siglo IV, lo describe minuciosamente [14], cuyo testimonio, junto con otros nombres, será preciso examinar cuando se trate de localizar el emplazamiento concreto del mismo monte.

b) *Datos bíblicos*. Ante todo, no puede sacarse apenas nada concreto del viaje de Elías al Sinaí, que duró cuarenta días, partiendo de Palestina (3 Re 19,8). Armonizando los distintos datos geográficos del Pentateuco, puede deducirse a modo de coordenadas el lugar pretendido. Los puntos seguros de referencia son Egipto, Cades y Madián.

Moisés lleva el rebaño de su suegro desde Madián al extremo del desierto *('hr h-mdbr)*. La frase hebrea encierra un doble concepto: «extremo» y «espalda». Según los puntos cardinales semíticos, espalda equivale a occidente, de donde *'aḥărôn*, «occidental». De consiguiente, Moisés iría a apacentar el rebaño al extremo del desierto o más allá del desierto, en su parte occidental (3,1). No podía ser otro sitio que la península sinaítica. Poco después Aarón sale de Egipto y Moisés de Madián, y a mitad de camino ambos se encuentran en el Sinaí (4,27). No puede ser otro sitio que la península sinaítica actual. Cuando en nombre de Yahvé se pide al faraón que deje salir de Egipto a los israelíes, se da la razón que han de ir «tres días hacia dentro del desierto». Evidentemente, se trata del mismo sitio aproximado en que tendrá lugar más tarde la promulgación de la Ley mosaica (3,18; 5,3). No puede ser otro más que la península sinaítica, porque la parte oriental del golfo de Aqaba queda a distancia mucho mayor del punto de partida. El itinerario del Exodo conduce a lo mismo. Pasados los lagos Amargos, los fugitivos bordean la costa del mar Rojo por la otra orilla inmediata y se dirigen hacia el desierto de Sur, lugar impreciso, pero meridional. Se dice que después del paso del mar ya están en el Sinaí (15,22-16,2). En otra parte se afirma que de Horeb a Cades *(ʿAyn Qudeys)* hay once jornadas, en dirección a la cordillera de *Se'îr*, que está al sur del mar Muerto (Dt 1,2; cf. 2,9). Abel afirma que él estuvo este tiempo exacto desde *ǧebel Musā* hasta Cades Barnea, a ritmo de beduino [15]. Desde la región de Madián la distancia es mayor. Se dice, además, que el pueblo de Israel llega a los montes de los amoríes, una vez partido de Horeb, a través «del inmenso y espantoso desierto que habéis visto» (Dt 1,19; cf. 33,2). Esta soledad no puede ser otra que el Sinaí actual, cruzado por *Badiat al-Tih*. Si el pueblo partiera de Madián, no hubiera atravesado ningún desierto propiamente espantoso, por seguirse la ruta suave caravanera. Además, Jetró, que ha visitado en largo viaje a Moisés en el monte de Dios, regresa a Madián (18,27). No pueden coincidir el Sinaí y el oriente del golfo de Aqaba. De modo semejante, el madianita *ḥōbāb* regresa del Sinaí a Madián (Núm 10,29-32).

[12] Flavio Josefo, *AI* 2,12,1; 3,5,1; *Contra A.* 2,2.
[13] ML 23,935.
[14] *Itinerarium Egeriae* 1,1-6: MLS 1,1047-1056.
[15] Abel, 1,393.

B) *Dentro de la península sinaítica*

Del conjunto de datos aportados se desprende que el verdadero Sinaí bíblico ha de colocarse en la península homónima. Más aún, todos los pormenores apuntan hacia el sur. Pero dando un paso más, puede preguntarse en qué lugar preciso de esta accidentada región se halla el Sinaí mosaico [16]. De hecho sólo puede haber duda razonable entre el Serbal y *ğebel Musā.*

1. *ğebel Serbāl.* El oasis de Feirán es un descanso en el desierto montañoso. Un extenso y tupido palmeral cobija a los viajeros y un riachuelo perpetuo da agua suficiente para una muchedumbre. El lugar es solitario y recogido entre montes. Siguiendo por un desfiladero en dirección ecuatorial, se desemboca en un amplio valle arenoso, que cambia en ángulo recto. Es anchísimo y muy largo, y al fondo se levanta con suprema majestuosidad de colores y picachos rocosos el monte Serbal. La impresión que recibí, como todo viajero, es que puede tratarse del Sinaí bíblico. Así lo sostuvieron Burckhardt, Lepsius, Hogg, Bartlett, Foster, Ebers y otros. En la antigüedad, Eusebio y Jerónimo fueron de este parecer, puesto que identificaron Rafidim y Paran, que es wadi Fayran, y el monte cercano no puede ser otro que el Serbal [17]. Cosmas Indicopleustes (535 d.C.) pone también el Sinaí cerca de Paran, a seis millas, y ha de equivaler al Serbal [18]. Pero, atendiendo objetivamente a todos los datos que hay que explicar, se hace muy difícil esta identificación. El Serbal queda muy separado de Feirán, como unas cinco horas a pie. No se ve desde el lugar obvio del campamento (cf. 19,17; 20,18). El mismo monte es inaccesible por el sur; por el lado de Feirán está surcado en su falda por tres valles casi paralelos y prácticamente incomunicados entre sí, *al-Rimm*, *ʿAlayat* y *ʿAğle*, que no forman llanura alguna y ahora están llenos de grandes bloques desprendidos de las cumbres.

2. *ğebel Musā.* Por eso se considera como auténtico Sinaí al *ğebel Musā.* El testimonio explícito más antiguo es la descripción de la monja peregrina Egeria (395 d.C.), que visitó detenidamente aquellos parajes y se hizo explicar de los monjes anacoretas todos los pormenores toponímicos que conocían con recuerdos bíblicos. Sitúa bien el macizo de *ğebel Musā* a 35 millas de Feirán. Es de notar que dice que el Sinaí es el monte más alto que ella vio nunca en su vida y mayor que todos los de los alrededores, pero esto lo dice no por la altura absoluta del monte sobre el nivel del mar, que no la conocían entonces, sino por el magnífico panorama que desde él se divisa y domina la cordillera por todas partes hasta los dos brazos lejanos del mar Rojo [19]. Son de este mismo parecer de colocar el Sinaí en *ğebel Musā* los autores antiguos Ammonio, Nilo el Monje, Procopio, Antonino Mártir y Eutiquio [20].

El macizo del Sinaí, llamado *ğebel Musā* y *ğebel al-Tur*, o «montaña por excelencia» en la onomástica árabe, mide de largo 3.200 m. y de ancho 1.600. Corre de noroeste a sudeste y se eleva a unos 450 m. de los valles que lo circundan. En su inmensa complicación rocosa sobresalen dos picos:

[16] Además de los autores indicados en la anterior bibliografía, véanse especialmente: H. J. L. BEADNELL, *The Wildernes of Sinaï* (Londres 1927); L. PRÉVOST-L. DENNEFELD, M. DAVID-D. GORCE-M. LEJEUNE, *Le Sinaï hier..., aujourd'hui* (París 1937) 314; W. F. ALBRIGHT, *Exploring Sinai:* BASOR 109 (1948) 5-20; M. J. DUMAS, *La Péninsule du Sinaï* (El Cairo 1951) 459; H. AWAD, *La montagne du Sinaí central. Études morphologiques* (El Cairo 1952) 220.

[17] F. DE HUMMELAUER, *Commentarius in Exodum et Leviticum* (París 1897) 188.

[18] HUMMELAUER, 188; BALDI, EncCat 11,659.

[19] *Itinerarium Egeriae* 1,1-6: MLS 1,1047-1053; M. J. LAGRANGE, *Le Sinaï biblique:* RB 8 (1899) 391.

[20] DB 5,1772.

el *Rās al-Safṣāf*, de 2.114 m., hacia el norte, y *ğebel Musā*, de 2.244 m. En su extremo norteño se abre una llanura que alcanza las 300 hectáreas, rodeada de montañas y estrechos wadis, denominada *al-Raḥa*. Forma como un inmenso anfiteatro, sobre el cual culmina, en el bloque sinaítico colindante, la cumbre de *Rās ṣafṣaf*, cortada en tres o cuatro picos casi iguales y contiguos, que se divisan perfectamente de todo el ámbito. Casi en la mitad centro de la llanura, pero hacia oriente, hay un montículo, llamado *ğebel Munayğa* o «de la reunión». Por el mismo lado oriental del gran macizo corre un estrecho valle denominado *wadi al-Dayr* o «del convento», por levantarse en él el recinto fortaleza de Santa Catalina. De allí ahora es relativamente fácil subir a la cumbre del *ğebel Musā*, que queda hacia al sur del bloque pétreo y no se divisa desde la llanura. Se llega arriba por una escalera de peldaños tallados en la roca viva. Antes se alcanza una plaza natural entre las vertientes rocosas, donde según la tradición esperaron los ancianos a Moisés. El último repecho se infiltra a través de formas geológicas puras, que son encrespadas olas petrificadas. Desde la cumbre se divisa un panorama sin igual a través de toda la península. Abajo, cerca del monasterio de Santa Catalina, hay un monte llamado *ğebel Aribeh*, que se ha insinuado si sería el mismo nombre que Horeb, dado que en árabe sólo tienen valor sustantivo las consonantes. Por la vertiente occidental ladea el bloque montuoso *wadi Leğa*, que cierra el circuito del gran conjunto aislado, al desembocar en la llanura de *al-Raḥa*. Por cuatro por lo menos de los wadis cercanos hay agua suficiente, y constante, según parece, y los pastos son abundantes en el rodar de las estaciones.

Puesto cuanto antecede, quedan todavía pruebas de carácter de conveniencia, incluso prescindiendo de la tradición, sobre la conformidad del macizo sinaítico con las exigencias del texto sagrado. Es de notar que no convienen tanto al Serbal: 1) La llanura al pie del monte es espléndida aquí (19,17-18). 2) El conjunto montañoso queda perfectamente aislado de los valles circundantes en virtud de fronteras naturales rocosas cortadas casi a pico. Se comprende mejor que se diera a los israelíes el precepto de que no tocasen el monte, ni ellos ni sus animales (19,12-13). 3) *Ras-al ṣafṣāf* es una cumbre sola, suelta, visible perfectamente desde todos los ángulos de la llanura (19,11; 20,18). 4) Puede pensarse que «el torrente que baja de la montaña» es alguno que fluye de los valles contiguos (Dt 9,21). 5) Alrededor hay pastos suficientes para el tiempo de un año, como estuvieron allí los israelíes. Hoy los beduínos plantan sus tiendas con semejante fin. 6) Fue hacedero en este lugar que Moisés subiese y bajase del monte varias veces seguidas para servir de intermediario entre Yahvé y el pueblo (19,20-25)

C A P I T U L O 4

Este capítulo está formado por tres secciones marcadamente distintas. Todas ellas siguen el hilo de la narración de los hechos; pero la primera (1-17) es conclusión del diálogo entre Yahvé y Moisés en el Sinaí; la segunda abarca los sucesos en síntesis del regreso de Moisés a Egipto (18-26); la tercera abre la serie de amplios diálogos entre Moisés y el faraón, según la necesaria disposición preliminar, que es el consentimiento del pueblo israelí a los planes de Dios.

Conforme a la teoría de las fuentes, las unidades cuánticas están

4 1 Y Moisés repuso, diciendo: «Mas, mira, no me creerán ni obe-
decerán a mi voz; por el contrario, dirán: A ti no se te ha aparecido
Yahvé». 2 Y Yahve le dijo: «¿Qué es eso que está en tu mano?» Con-
testó: «Una vara». 3 Y dijo: «Echala al suelo». Y la echó al suelo y se
convirtió en serpiente; y huyó Moisés de su lado. 4 Pero Yahvé dijo
a Moisés: «Alarga tu mano y agárrala por la cola». Y alargó su mano
y la cogió fuertemente, reteniéndola, y se convirtió en vara en su

---

sobrepuestas e intrincadas, y pertenecen preferentemente a J, y además hay intrusión de otra fuente distinta de las ordinarias (13-16.27-28).

Don taumatúrgico. 4,1-9

1 *No me creerán:* Moisés insiste diciendo que no le van a creer firmemente *(ʾmn* en hifil, de la misma raíz que *amén)* ni van a oír su voz *(yšmʿw b-qly)*, que es un hebraísmo por *obedecer a su mensaje*. No se refiere solamente a los suyos, sino preferentemente al faraón. No es ajena de las palabras del interpelante cierta reticencia de excusa.

2-5 *Primera señal: serpiente.* La narración, viva y escueta, refleja las condiciones ambientales. Al ir al Sinaí nos recomendaban con insistencia que miráramos dónde nos poníamos y que nos apartáramos de los matorrales, por el peligro a las serpientes venenosas, que parecen, sin embargo, haber disminuido en la región desde la apertura del canal de Suez. En Egipto se ven hoy todavía los encantadores de serpientes con relativa profusión. La *vara* que estaba en la mano de Moisés se indica con una palabra especial, *māṭṭeh*, que significa propiamente «ramo» o «brote», «cetro» o «bastón especial». Viene del vocablo *maṭṭāh*, «hacia abajo», y existe a la par una forma parecida, *muṭṭeh*, que es participio pual y significa «torcido». No se trata del báculo o bastón largo de pastor, anciano o caminante, que en hebreo es *mašʿēnāh* y *mišʿenet* (Sal 23,4). Se alude probablemente a una vara corta, semejante a la que lleva el jefe de una tribu beduina en las pinturas murales de una tumba egipcia de Beni Hasan (1900 a.C.). Es el primero de la hilera y conduce una gacela. La varilla, por color, listas, tamaño y forma retorcida, se asemeja a una serpiente venenosa. Tiene calidad de cetro tribal, de suerte que en la inscripción jeroglífica está puesto su ideograma por el nombre de la tribu [1]. Que en la conversión de la zarza se trataba de una verdadera serpiente, se muestra porque más tarde, ante el faraón, la vara-víbora se comerá las serpientes de los magos (7,12) y porque Moisés huye *de su presencia (mnpnyw)*. Las palabras divinas de colofón a este primer signo afiazan su valor demostrativo a favor de la verdadera misión del legado ante los israelíes. Confirman que quien se ha aparecido a Moisés es

[1] H. Gressmann, *Altorientalische Bilder zum Alten Testament*[2] (Berlín-Leipzig 1927) 18-18, Tafel XXI; G. E. Wright, *Biblical Archaeology*[2] (Filadelfia-Londres 1962) 46; Pritchard: ANEP [2]-[3].

palma. 5 «Para que crean que se te ha aparecido Yahvé, el Dios de tus padres, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob».
6 Y Yahvé le dijo aún: «Anda, esconde la mano en el seno». Escondió su mano en el seno, la sacó fuera, y he aquí su mano hecha leprosa, igual que la nieve.
7 Entonces dijo: «Vuelve a poner la mano en el seno». Volvió a poner su mano en el seno, la sacó del seno, y hela aquí vuelta como su propia carne.
8 «Y si sucede que no te creen, ni obedecen a la voz del primer prodigio, creerán la voz del segundo prodigio.
9 Y si sucede que ni siquiera creen estos dos prodigios ni obedecen tu voz, saca agua del Nilo y viértela en algo consistente, donde pueda

---

Yahvé, el único Dios que hace ser, el mismo de siempre, el del pueblo de Israel.

6-8 *Segunda señal: lepra.* La lepra (raíz *ṣrʿ*, de donde *mṣrʿ*, «leproso») es frecuente en Oriente y fue un mal endémico entre el pueblo de Israel a partir de su estancia en Egipto. Bajo este nombre se incluían enfermedades de síntomas análogos. La conocida entonces por este nombre se diagnostica, entre diversas formas confundibles, por las señales que están descritas en el capítulo 13 del Levítico. El tipo peor era la subcutánea tópica, no total, de aspecto tumoral y erupción blanca, llamada *śeʾēṯ lebānāh* (οὐλὴ λευκή, *color albus)* [2], que es la más grave, sobre todo si ofrece aspecto inveterado. En la antigüedad se consideraba incurable. De ahí que provocarla y sanarla instantáneamente a voluntad sólo podía hacerse por potencia sobrehumana, radicada en último término en Dios. La comparación de la *nieve (šlg)* encarece la gravedad (Núm 12,10; 4 Re 5,27); el *ser vuelta (šābāh,* cf. Jer 31,18-19; 34,15) o volverse la mano como la propia *piel (bśr)* de Moisés indica la perfectísima curación (4 Re 5,14). La repetición de la partícula admirativa *(hnh)* denota la impresión que causa algo inusitado y maravilloso. Estos dos prodigios son propiamente *signos (ʾôt, ʾôtôt)*, o sea, señales probativas o confirmativas, con elementos generalmente milagrosos y que con frecuencia esbozan simbólicamente una cosa futura. De ahí que cada prodigio o *signo* tenga *su voz (qōl)*, o mensaje al que se ha de dar crédito. Se complementan la voz del signo y la del legado: en ambos habla Dios.

9 *Tercera señal: sangre. El Nilo (h-Yʾr)* es la vida y riqueza de Egipto. Si la inundación fertilizante fallare, moriría la prosperidad de milenios. Este tercer signo que concede Dios a su enviado no sólo revela poder sobre la abundancia de Egipto, cifra de su progreso, en la condición necesaria para las ubérrimas recolecciones, sino algo más. Aquí se trata de convertir poca cantidad de agua del Nilo en sangre para convencer a los israelíes. Más tarde Moisés realizará efectivamente este prodigio-signo ante el pueblo (4,30) y a los ojos de los egipcios y del faraón (7,20). Se ha de verter el agua sobre *lo árido (yabbāšah, yabbešet)*, donde aparece el mismo

2 Herodoto, 1,138; Aristóteles, *Generatio animalium* 5,4; K. P. C. A. Gramberg, *'Leprosy' and the Bible:* BiTrans 11 (1960) 10-23, que habla de *srʿt*, con bibliografía médica.

quedar el agua que sacares del Nilo, y el agua se convertirá en sangre en lo consistente».

[10] Entonces Moisés dijo a Yahvé: «Permite, mi Señor; no soy hombre de abundante palabra yo, ni siquiera de ayer, ni siquiera de anteayer, no ya desde que hablas a tu siervo; por el contrario, de torpe boca y de torpe lengua soy yo». Y Yahvé le dijo: [11] «¿Quién puso boca al hombre?, o ¿quién hace mudo o sordo, o vidente o invidente? ¿Acaso no soy yo, Yahvé? [12] De consiguiente, ve, que yo

---

vocablo que distinguía la dureza de los continentes de la fluidez de las aguas primordiales en el relato de la creación (Gén 1,9-10).

10-12 El lenguaje es sumamente reverencial: *Perdona (bî)*. Esta partícula, apócope de la forma verbal *hābî᾽* (imperativo hifil de *bō᾽*, «entrar»), significa «dame entrada», «admite», «concede», con gran respeto. *Mi Señor (᾽ădōnay)*. Con lo cual Moisés pide permiso para intervenir de nuevo en la conversación y objetar a Dios. Le expone que no es elocuente, no es *hombre de palabras (᾽îš d^ebārîm), no sólo ahora*, por el temor reverencial de hablar con la Divinidad que perceptiblemente le turba, sino *de siempre;* es un defecto suyo. Y como el ser heraldo de Dios o su profeta implica hablar en lugar de Dios, se ha de hablar elegante y hábilmente en todos sentidos. En cambio, él es de *pesada (kābēd) boca* y de *pesada (kābēd) lengua;* tardo, lento, insulso al moverlas. No puede deducirse con certeza de aquí que Moisés fuera tartamudo; pero ciertamente que no hablaba cual hubiera convenido. Por tanto, tal vez desconocía a la perfección el hebreo y en todo caso no sabía sacar prontamente argumentos y dar respuestas justas, dialécticas y vivaces para convencer a sus interlocutores.

La réplica de Yahvé es decisiva. El tono no está vacío de cierto dejo reprobatorio. No se ha de poner la atención principal en la expresión que parece afirmar que Dios *hace (śûm)*, pone o da el *mudo (᾽lm), sordo (ḥrš)*, el de *ojos abiertos (piqqēaḥ*, de *pqḥ* «abrir») y el *ciego (῾iwwēr)*, que siempre puede entenderse en cuanto permite que sean o no sean; sino más bien se ha de atender a la fuerza subyacente que afirma que Dios puede en absoluto curarlos, si quiere. Pero es más importante advertir la tendencia de la construcción literaria que juega con términos contrarios como expresivos de totalidad, según el uso semítico. «Entrar y salir», «dar y tomar» no declaran solamente estas dos acciones escuetas, sino toda la gama comprendida entre ellas. Si Dios, pues, hace los sentidos al hombre y puede quitárselos totalmente como castigo, si lo desea, con más razón podrá mejorar lo ya existente o dar en mayor medida lo que se necesite. El que puede crear el órgano, mucho más puede hacer que un órgano existente funcione mejor, y que Moisés de hablador sea buen hablador. Precisamente *El es Yahvé*, el que hace ser, en este caso, el que puede dar la elocuencia.

La consecuencia es tajante. Dios *estará con la boca* de Moisés. Los Setenta traducen: «Te abriré la boca», con lo cual subrayan más el sentido y aluden quizás a la ceremonia religiosa egipcia de

estaré con tu boca y te indicaré lo que hayas de decir». 13 Mas repuso:
«Permite, mi Señor; envía, por favor, a cualquier otro que quieras
enviar». 14 Yahvé se encendió en ira contra Moisés y dijo: «¿No está
ahí tu hermano Aarón, el levita? Sé que habla buen hablar él; y, ade-
más, mira, él saldrá a tu encuentro y al verte se alegrará íntimamente.
15 Tú le hablarás a él y le pondrás las palabras en su boca, y yo estaré
con tu boca y con la suya y os indicaré lo que hayáis de hacer. 16 El
hablará por ti al pueblo y sucederá que él será para ti boca y tú se-

---

la apertura de la boca, que daba posibilidad a las momias a una vida, ser y existencia nuevos. *Estar con su boca* es simplemente dar a sus palabras fuerza persuasiva. Más aún, en los momentos precisos *le enseñará* como con signos de los dedos *(yrh* en hifil) la respuesta más atinada y apta. Se trata sin duda de una iluminación divina, esencialmente idéntica al carisma profético (Dt 18,18). Jeremías propondrá una dificultad igual en el momento de su vocación (Jer 1,6.9).

Llega el momento decisivo y Moisés rehúsa. Con palabras reverenciales (v.10), dice a Dios que *envíe* su mensaje (súplase *dbrym* «palabras», Jue 11,28) *por mano (b-yd)* del que *quiera enviar* (súplase *ʾšr)*.

14-16 Las razones que ha propuesto Moisés no valían. En este instante Dios *se encendió en ira (yḥr ʾf)*; sin embargo, no se manifiesta en los efectos, como en otras ocasiones. La cólera divina hace comprender dos cosas a Moisés: que ya no puede razonablemente oponer ninguna otra dificultad y que ha de aceptar la misión encomendada. Ve también en ello que Dios quiere acabar la audiencia que le ha concedido.

Dios resuelve definitivamente la postrera duda de Moisés. Desde este momento le asocia Aarón, su hermano (2,1-2), en el plan de liberación del pueblo. Le considera un *leví (lēwî)*. No se refiere propiamente al origen tribal, en cuanto descendiente de Leví, ya que Moisés también lo era. El paralelismo insinúa que ser leví equivale a saber *hablar muy bien (dbr ydbr hwʾ)*. El título de leví indica también la profesión social de ser maestro religioso. En este sentido se llama incluso leví a un miembro de la tribu de Judá (Jue 17,7). Parece haber sido Aarón *el* leví por antonomasia, encargado de enseñar al pueblo, si ya el artículo no quiere diferenciarle de otros homónimos. Los maestros eran fácilmente hábiles habladores y gestores de negocios, acostumbrados como estaban a tratar con mucha gente (Lev 10,11; Dt 33,10). Algunos han querido ver en la palabra una adición posterior, porque la fundación de los levíes es de época más tardía. Pero no hay razón suficiente. El oficio de instructor existió siempre, y la palabra puede ser la aplicación de una denominación posterior a una realidad anterior. A mayor abundamiento, Dios hace de manera inesperada *(hinnēh)* que él salga al encuentro de Moisés, después de tantos años (v.27), y además que se *alegre desde lo íntimo de su ser (bᵉlibbô)*, en su corazón, no

rás para él Dios. [17] Y esta vara cógela en tu mano, que has de hacer con ella los prodigios».

[18] Moisés se fue y regresó a Jetró, su suegro, y le dijo: «Permíteme que parta y regrese a mis hermanos que están en Egipto, para ver si todavía ellos están vivos». Y Jetró dijo a Moisés: «Parte en paz».
[19] Pues Yahvé había dicho a Moisés en Madián: «Ve, vuelve a Egipto,

---

sólo de verle, sino principalmente de quedar asociado a la obra de la liberación prodigiosa.

La asociación Moisés-Aarón, en orden a sacar el pueblo fuera de Egipto, será estrecha y de singular naturaleza. Por ella se nos describe de manera espléndida la íntima esencia de la inspiración profética. El profeta es la boca de Dios, del mismo modo que Aarón será la boca de Moisés. Toda comparación vale sólo en aquel punto frágil del aspecto que se compara, no en lo demás. De ahí que sólo superficialmente puede parecer fuerte la frase que se dice de Moisés: *será Dios para Aarón.* No entra en juego aquí la esencia o dignidad, sino a la semejanza del modo inspirativo. La versión de los Setenta ha querido atenuar la expresión, por si se entendía irreverentemente, y ha traducido las palabras de Dios a Moisés con relación a Aarón, del modo siguiente: *Tú serás para él todas las cosas en lo que se refiere a Dios* (σὺ δὲ αὐτῷ ἔσῃ τὰ πρὸς τὸν Θεόν), a los cuales sigue la Vulgata *(Tu autem eris ei in his quae ad Deum pertinent).*

Le manda, finalmente, Dios que coja en su poder *(b-ydk)* el bastón *(h-mṭh)* que *se había cambiado en serpiente,* según añaden los Setenta, con el cual tendrá que hacer *las señales (h-ʾtt),* no sólo la misma ante el rey (7,15), sino otras muchas.

Vuelta de Moisés a Egipto. 4,18-31

18 Moisés regresa a Madián y pide permiso a su suegro para partir a Egipto. Tenía que contar con su aquiescencia, porque tenía pendiente un contrato con él (3,1). Le da una razón valedera, que no es la última y total. *Deseo ir a mis familiares* de Egipto por *ver si todavía de ellos hay vivientes (h-ʿwdm hyym).* Los *hermanos (ʾahay),* como es corriente en el lenguaje semítico, son los parientes próximos. Moisés no menciona la razón principal, porque, no siendo ni su suegro ni su esposa hebreos, no le habrían comprendido y le habrían puesto toda clase de dificultades. No les habló de la aparición, porque no conocían al verdadero Yahvé. Ya comienza Dios a ponerle palabras en su boca y a sugerirle qué ha de decir. Accede su suegro con el clásico *Parte en paz,* que invoca toda clase de prosperidades y éxitos y presupone el consentimiento pleno de la voluntad.

19 El texto original puede decir textualmente: *Y Yahvé dijo a Moisés en Madián: «Ve, parte a Egipto».* Lo cual parece una repetición de lo dicho y fuera de lugar. Algunos comentaristas consideran este versículo 19 un bólido yahvista caído sin coherencia;

puesto que han muerto todas las personas que buscaban tu vida».
20 Moisés cogió a su mujer y a sus hijos, los hizo montar sobre un asno
y regresó al país de Egipto. Y había tomado Moisés en su mano la
vara divina.
21 Yahvé dijo luego a Moisés: «Ya que estás en camino para regre-
sar a Egipto, considera todos los portentos que he puesto en tu poder;
realízalos ante el faraón. Mas yo permitiré que quede endurecido su
corazón, de modo que no dejará partir al pueblo. 22 Entonces tú dirás
al faraón: Así ha dicho Yahvé: Hijo mío, mi primogénito es Israel.

---

otros, adición tardía, que tendría que ir propiamente después de 2,23a (Baentsch). Hummelauer cree que puede ser consecuencia de lo que se ha dicho inmediatamente o introducción natural a la narración de la misión de Moisés en Egipto, que sigue [3], como si se tratara de un corte litúrgico. Sin embargo, no puede probarse que la forma verbal no tenga sentido de pluscuamperfecto, como en otros casos, y la solución sería natural, dentro del conocido estilo sintetizante. Se trataría de una nueva intervención divina que da el momento oportuno de la salida, que es cuando ya han muerto *todos los que podían perseguirle*, tanto el faraón (2,15) y los capataces que le acusaron (2,12), como cuantos pudieran presentar sólida denuncia judicial. *Poner insidias al alma (bqš nfš*, aquí en participio piel) es intentar matar a uno.

20 Moisés emprende el camino de regreso a Egipto. El verbo que lo indica tiene fuerza incoativa *(wayyāšob*, «empezó a volver»). Da el comienzo y la finalidad del viaje; pero no asegura que esté todo realizado. Moisés *hace cabalgar en un asno* (el artículo *h-* indica la especie, aunque se trate de un ser indeterminado) *a su mujer y a sus hijos*. Varios críticos y comentaristas afirman que se ha de tratar de un hijo, en singular, porque se ha hablado de uno solo, *Gērešôm* (2,22); en el accidente que pronto va a ocurrir interviene también uno solo (4,25), y el plural admitido aquí habría sido introducido para armonizar este pasaje con 18,2-4, donde se habla de dos. Sin embargo, no puede rechazarse sin más pruebas la lectura del TM, que habla de dos, y que han seguido todas las versiones. La narración es eminentemente fragmentaria y da por supuestas muchas cosas. No puede aducirse como decisivo el pasaje oscurísimo que sigue inmediatamente (24-26). Antes, ése se ha de interpretar por otros más claros, sin contar que allí se habla de *circuncisiones* (v.25), como si se supusiera la del primer hijo hecha en Madián.

21-23 Según algunos, estos versículos están fuera de lugar, porque repiten lo dicho anteriormente y, esto supuesto, cabrían mejor después del v.17. Con todo, se ha de advertir que se trata de una orden nueva dada por Dios a Moisés. Es el sumario de lo que éste habrá de decir al faraón. Pero más especialmente Dios le pone en guardia, cumpliendo la promesa que le hizo de sugerirle cómo se ha de comportar, ante el efecto nulo que los portentos

[3] HUMMELAUER, 58.

23 Te digo, pues: Deja partir a mi hijo para que me sirva. Si rehúsas dejarlo partir, mira, yo mataré a tu hijo, a tu primogénito».
24 Y sucedió durante el camino, en un albergue nocturno, que se le presentó Yahvé de repente e intentaba matarle. 25 Entonces Séfora

---

producirán en el faraón, y le precisa de nuevo la amenaza suprema que le habrá de oponer. Aunque los milagros no consigan su efecto, se han de realizar. Moisés sabrá en todo momento a dónde va. Desencadenará las plagas (7,14ss) y antes de la décima esta advertencia cobra su óptimo sentido. *Portentos (môfetîm)* son prodigios o milagros conminatorios, que contienen cierto omen o tipo de lo futuro, y aquí casi son sinónimos de «signos» *(ʾōtôt)*. Poner *en la mano (beyādekā)* es poner el poder de alguien. En el original sigue una frase que nos parece cruda, cuyo fin es dar ánimo al legado ante las supremas dificultades que ha de encontrar. Dios mismo endurecerá el corazón del faraón, ante quien no harán mella las pruebas y signos *(w-ʾny ʾhzq ʾt lbw)*. Se dice *Yo mismo*, con fuerza enfática. *Corazón* es entendimiento y voluntad. Se afirma, pues, que Dios mismo endurecerá la voluntad del faraón para que no consienta. En otros pasajes veterotestamentarios se encuentran parecidas expresiones, si no más fuertes. Baste ahora notar que el endurecimiento que a veces se dice causar Dios (3,19; 4,21), otras se atribuye al mismo faraón (8,11.28; 9,34) o a la voluntad misma, que se endurece (7,13.22; 8,15; 9,7.35). De donde se ha de afirmar la entera responsabilidad del faraón. Por otra parte, es frecuente en la mentalidad semítica saltarse las causas segundas y refundirlo todo en la Primera, que es Dios. En este caso no distinguen ellos entre voluntad *permisiva* y voluntad *coactiva*. Además, el libre endurecimiento del faraón es motivado por los prodigios, que son de Dios. Se atribuye a Dios un efecto del cual ha sido sólo ocasión.

El pueblo de Israel es el *primogénito* de Dios, porque en la obra de la salvación es el primer nacido, y las restantes razas y naciones han de ser salvadas a través del Israel de Dios (Gén 12,3).

Moisés en peligro de muerte. 4,24-26

Sigue uno de los pasajes más oscuros del Pentateuco, en fondo y forma. Dice Heinisch que es más negro que la noche en que sucedió. Una de las dificultades está en la imprecisión de los sujetos gramaticales de la narración. Al lado del femenino, Séfora, hay tres personajes masculinos, de los cuales sólo dos son nombrados explícitamente, que son Yahvé (LXX ἄγγελος Κυρίου) y el hijo de Séfora. Este procedimiento de vaguedad no es infrecuente en hebreo. Entonces se ha de precisar el sentido por el contexto. Otra fuente de dificultades es la parquedad de la narración. Faltan muchos pormenores que serían útiles. La tercera causa es la presencia de frases enigmáticas ambivalentes, cuyo alcance depende del enfoque general que se dé al fragmento. Por eso, varios comentaristas alteran de una u otra forma el texto primitivo. Pero toda explicación

cogió una sílice afilada, cortó el prepucio de su hijo y con él tocó los pies de él, diciendo: «¡En qué manera esposo de mucha sangre

---

ha de partir de los datos del texto masorético puro, que en el presente caso no ofrece garantías de corrupción y va avalado por las versiones.

Esta es la interpretación más ordinaria. Durante el camino de vuelta, probablemente muy al principio de la vía trillada caravanera, estando en el caravanserrallo *(mālôn* Gén 22,27; 43,21), por tanto, de noche, se aparece Yahvé, con gran probabilidad en forma humana (Gén 16,7.13), a Moisés y a los suyos, y hace ademán de matar a Moisés. Séfora, espantada, busca una solución instantánea. Circuncida a su hijo con una rebanada de piedra-lumbre o pedernal *(ṣōr)*, que era el instrumento requerido para tales casos (Jos 5, 2-9), lo cual parece demostrar que se trataba de una ceremonia cúltica de la edad de piedra, y hace que la sangre toque los pies de Moisés. Puede tratarse de un eufemismo, como en otros casos (Is 6,2; 7,20). Algunas versiones tienen, en cambio: «cayó a sus pies», de Yahvé (Sín Teo S LXX). A la vez dice la frase ritual: *Tú eres esposo de sangre para mí*, que los Setenta, evidentemente para aclarar la oscuridad del pasaje, vertieron: «Esta es (ἔστη = aquí está) la sangre de la circuncisión de mi hijo». Con lo cual, Yahvé, aplacado, abandonó su intento [4]. Esto supondría que Moisés, o primordialmente Séfora, no habría querido circuncidar a su hijo menor, o bien que el mismo Moisés no estaba circuncidado, dejando incumplido con ello el precepto dado a Abraham (Gén 17,23; 34,24; Jos 5,2-9), en el momento solemne en que empezaba la liberación y había de ser modelo en observar las órdenes divinas [5].

Esta explicación ofrece no pocas dificultades. Ante todo, no se comprende cómo Yahvé haga morir a su escogido, que ha de libertar al pueblo. Tampoco se trata de una narración *etiológica*, según han querido algunos (Albright, Noth), como si con ella se diera razón del origen de la circuncisión. Su uso es más antiguo, hay otros textos más decisivos en el Pentateuco para su general admisión religiosa (Gén 17,10), Israel ya tenía el rito y nunca lo hubiera recibido del hijo de Séfora. Dejando otras consideraciones [6], parece más aceptable la explicación siguiente, si se han de aunar coherentemente todos los datos exigidos.

[4] No tiene suficiente fundamento el cambio de *ʾāmᵉrāh* (v.26) con *ʾāmᵉrû* («dijeron») o *ʾāmar* («díjo[se]»). La forma *ʾāmᵉrāh* («ella dijo») es tercera persona femenina del perfecto y equivale a *wattōʾmer* (v.25), que se refiere indudablemente a Séfora.

[5] Hay sentencias encontradas sobre la circuncisión de Moisés. Mientras algunos afirman que no estaba circuncidado al partir de Egipto, porque no hay razones suficientes para admitir el rito en todos los egipcios y hebreos de entonces, otros, pareciéndoles nefando que una figura tan pura del judaísmo tuviera esa falta, suponen que lo fue antes de escaparse fugitivo a Madián o antes de entrar en Egipto para la liberación, porque, si así no hubiera sido, nunca lo hubiera estado, ya que la Biblia *no dice* que la pasara después. Cf. M. J. LAGRANGE, *Études sur les religions sémitiques*[2] p.246; A. BARROIS, *Manuel d'arquéologie biblique* (París 1953) 2,25[1]; E. DHORME, *La religion des Hébreux nomades* p.287s.

[6] J. DE GROOT, *The Story of the Bloody Husband:* Old Testament Studies 2 (1943) 10-17; C. ZALALIS, *Sponsus sanguinum. Ex 4,24-26. Historia exegeseos* (Roma 1947) XXI-67; Y. BLAU, *The Hatan Damim:* Tarb 26,1 (1956) 1-3, para quien todo se refiere al hijo de Moisés *Gērᵉšôm*, y *hatanu* (ac. «proteger») daría «el protegido por la sangre». Pero no se ve cómo la sangre propia puede proteger a uno mismo.

has sido tu para mí!» 26 Y desistió de él apenas ella hubo dicho: «Esposo de mucha sangre», con relación a las circuncisiones.
27 Y Yahvé dijo a Aarón: «Ve al encuentro de Moisés hasta el

Estando en un alto del camino, al regresar a Egipto, muy posiblemente en un *ḫān* para viajeros, Moisés se siente repentinamente enfermo de gravedad. Esto significa también a veces la presencia de Yahvé, agobiante y amenazante. Séfora, con toda su mentalidad imbuida de las costumbres sociales y religiosas árabes del ambiente en que creció, siente la necesidad de aplacar y propiciar ante todo la Divinidad que cree ofendida. En el mundo árabe la sangre de un sacrificio se emplea para marcar a las personas y protegerlas de este modo contra el mal [7]. Lo mismo sucedía entre los samaritanos, quienes además señalaban las puertas de las casas para el mismo fin [8]. Y en el momento decisivo de la salida de los israelíes de Egipto, la sangre del cordero sacrificado, puesta en los dinteles, apartará al ángel de Yahvé exterminador (12,13). Séfora no tenía a mano un cordero; necesitaba sangre sacrificial. Toda ley, natural, humana y divina, le impedía el sacrificio de su hijo; pero la circuncisión tenía carácter religioso. Circuncida, pues, a su hijo y con la sangre protege la parte dolorida de Moisés [9]. Dice, a la vez, las palabras: «*¡En qué manera* (fuerza del *kî* exclamativa, tan repentina y doloridamente), *esposo* (allegado o pariente por matrimonio, 2 Re 8,27) *de mucha sangre (dāmîm*, plural intensivo) *has sido tú para mí!*» Donde en primer término hay una queja del corazón maternal angustiado por el dolor del hijo, más que una alusión a ritos prematrimoniales. Entonces Yahvé *dejó de apretar* o dejó libre *(rāfāh* Dt 9,14; Jue 11,37) a Moisés, *no bien ella hubo dicho (ʾāz ʾāmerāh) allegado de mucha sangre*, no refiriéndose a crímenes cometidos (2 Sam 16, 7-8 *ʾîš haddāmîm)*, sino *a las circuncisiones* de Moisés, del hijo mayor y ahora del pequeño. Si esto es así, sólo en segundo término se ventilaría la obligación de la circuncisión, aunque este alcance fuera pretendido por Dios, y cobraría valor de primer rango la fuerza satisfactoria vicaria de la sangre sacrificial.

Es posible que entonces Séfora con sus hijos dejara a Moisés, al darse cuenta de que iba a Egipto para otra cosa más trascendente que la de ver a sus hermanos. Más tarde aparecerá en Madián y no se habrá dicho cuándo regresó (18,2).

Moisés y Aarón ante el pueblo. 4,27-31

27 Sucede lo que había sido anunciado y dispuesto por Dios (3,16; 4,1-9.16). Aarón oye el encargo divino y va en busca de su hermano Moisés, a quien halla en Horeb, el desierto sinaítico. El beso entre hombres familiares o conocidos como señal de amistad no es infrecuente hoy, incluso en plena calle, entre los árabes. Moi-

---

7 E. Westermarck, *Ritual and Belief in Morocco* (1926) 2,414.
8 J. Jeremias, *Die Passahfeier der Samaritaner* (1932) 91-92.
9 La forma *wattaggaʿ*, en hifil, es propiamente «hizo tocar». De ahí que con S (cf. Vg) se haya propuesto *wattiggaʿ*, en qal («tocó»), es decir, empapó o señaló.

desierto». Y fue y lo halló en el monte de Dios y le besó. [28] Y Moisés manifestó a Aarón todas las cosas que Yahvé le había comisionado y todos los prodigios que le había mandado realizar. [29] Y yendo Moisés y Aarón, reunieron a todos los ancianos de los israelíes. [30] Y Aarón contó todas las cosas que Yahvé había dicho a Moisés; e hizo éste los prodigios ante los ojos del pueblo. [31] Y el pueblo creyó y obedecieron. Y, puesto que Yahvé había visitado a los israelíes y había contemplado su aflicción, se prosternaron y adoraron.

5 **[1] Y después Moisés y Aarón fueron a decir al faraón: «Así ha dicho Yahvé, Dios de Israel: Deja marchar a mi pueblo para que me**

---

sés narra a Aarón todas las cosas *(d*ᵉ*bārîm, palabras y hechos)* que Yahvé le impuso y le muestra los portentos que podía hacer. Aarón cree y se le asocia. Su legación ante los ancianos-jefes y el pueblo fue coronada del éxito [10]. Les luce a los oprimidos la esperanza de la liberación. *Se prosternaron* rostro en tierra, al estilo oriental como actualmente lo practican los mahometanos, y *adoraron* a Dios, en manifestación colectiva y oficial de sentimientos latréuticos y eucarísticos.

CAPITULO 5

La primera entrevista de Moisés con el faraón se narra en 5,1-6,1. En todo este pasaje tienen calidad sobresaliente las secuencias psicológicas. El ambiente de usos, costumbres y conflictos refleja bien el fondo histórico egipcio. El marco geográfico es el propio del Delta. La corte faraónica debió de estar cerca del sitio donde trabajaban los hebreos.

Según las fuentes, de 5,6 a 6,1 sigue bien concatenado el documento J; en 5,1-5 están combinados E 1-2.4 y J 3.5.

Moisés pide permiso para la salida del pueblo. 5,1-5

1 Moisés y Aarón hablan al faraón con lenguaje de legado, que repite mecánicamente el mensaje de que es portador. «Enviar» *(šlḥ* en piel) equivale a «dejar salir», «dar permiso para marchar». Los israelíes, como nómadas, diferían de los sedentarios egipcios. Sus prácticas religiosas suponían la peregrinación como algo normal. El verbo hebreo *ḥāgag* es «celebrar una fiesta religiosa con peregrinación a algún lugar sagrado». De ahí los *ḥaggîm* o fiestas religiosas con peregrinación, que entre los hebreos fueron tres al año, y en ellas todos los hombres debían presentarse ante Yahvé (23,14-17). En árabe, la palabra similar, *ḥaǧǧ*, indica la peregrinación a la Meca, que todo buen musulmán ha de realizar, al menos una vez durante su vida.

[10] En vez de «el pueblo creyó y *obedecieron*» *(w-yšmᶜw)* del TM, los LXX leen «y creyó el pueblo y se alegró (ἐχάρη)», que corresponde a *w-yśmḥw*. Daría mejor sentido.

celebre una fiesta en el desierto». 2 Mas el faraón dijo: «¿Quién es Yahvé, que tenga que obedecer a su voz, dejando marchar a Israel? No conozco a Yahvé y, aunque así fuera, a Israel no lo dejaría marchar». 3 Respondieron: «El Dios de los hebreos ha venido a nuestro encuentro. Te suplicamos, pues, que nos permitas ir camino de tres jornadas en el desierto, para sacrificar en honor de Yahvé, nuestro Dios, no sea que nos acometa con peste o con espada». 4 Pero les dijo el rey de Egipto: «¿Por qué, Moisés y Aarón, apartáis al pueblo de sus quehaceres? ¡Id a vuestros trabajos!» 5 Además el faraón añadió: «Mirad, numerosísimo es ahora el pueblo de la servidumbre, ¿y per-

---

2 El faraón nunca ha oído el nombre de Yahvé. En todo caso, debe tratarse de un dios modesto de pastores asiáticos. Habituado a medir la dignidad de un dios por la pompa y clase social de sus devotos y por los éxitos políticos y guerreros de sus adoradores, juzga que debe de ser bajísimo el Dios de sus ínfimos servidores sojuzgados. Al ver que no ayuda a los suyos, le cree falto de potencia. Ni le conoce ni le reconoce. De ahí que se oponga a los legados y desprecie sus peticiones. No se ha de ver, con todo, un desprecio formal de Yahvé.

3 Los dos enviados repiten casi al pie de la letra el mensaje que Yahvé mismo les dio (3,18). Añaden pormenores que revelan fino tacto diplomático. Era más asequible para un extranjero la expresión «Dios de los hebreos» que «Yahvé». Las tribus hebreas eran conocidas de los otros pueblos, y era natural que tuvieran su Dios propio. Los dos legados añaden una amenaza sutil contra el faraón y su pueblo. Si descuidamos la obligación que nuestro Dios nos ha impuesto, es muy posible que *El se precipite sobre nosotros (pāgaᶜ)*, castigándonos con dos azotes terribles: la *peste (dbr)* y la *guerra (ḥrb* = espada). Aunque ambas cosas afectarían directamente a los israelíes, redundarían contra los egipcios: la peste por contagio, la guerra por repercusión.

4 El rey supone que Moisés y Aarón son capataces de los trabajadores, comisionados para presentar la demanda y promotores de un movimiento latente de subversión. Ve en la petición un pretexto con que so capa de religión *soliviantan (pāraᶜ* = disolver, en hifil) a la masa para que abandone sus *quehaceres (ᶜśh)*. Es posible que hubieran acompañado a los dos mensajeros un grupo de ancianos y algunos representantes de los operarios.

5 El faraón se dirige ahora a sus ministros y servidores. Está subyacente en la respuesta regia el principio que indujo a gravar a los israelíes: el temor de que, multiplicándose, superaran a los mismos egipcios (1,9-10). El *pueblo de la tierra (ᶜm h-ʾrṣ)* son las masas de operarios reducidos a servidumbre (Jer 52,25), o simplemente los trabajadores en cuanto opuestos a la aristocracia [1]. Si se les permite descansar, se seguirá un aumento de la población. Se impone, pues, un recargo.

1 El PtSam lee *mᵉᶜām hāʾāres*, es decir, «de entre el pueblo de la tierra», y se hablaría de los naturales del país, los egipcios.

**mitís que descansen en sus trabajos?» 6 Y aquel mismo día ordenó el
faraón a los sobreintendentes del pueblo y a sus capataces, diciendo:
7 «No continuéis dando paja al pueblo para fabricar los adobes, como
antes hasta ahora. Ellos mismos vayan y se busquen paja. 8 Mas la
cantidad de adobes que ellos estaban haciendo antes hasta ahora, mantenedla impuesta sobre ellos sin disminuir nada, porque son unos
holgazanes. Por eso ellos van tumultuando y diciendo: 'Marchamos a
sacrificar en honor de nuestro Dios'. 9 Quede recargada la servidum-**

El faraón agrava la servidumbre. 5,6-14

6 El faraón da la *orden* oficial a los prefectos del *pueblo (ʿam)*, que antes se nombraron de una manera general *(śārēy missîm*, 1,11). Son de dos clases: 1) Los *nōg^{e}śîm* (G ἐργοδιωκταί), *exactores* o sobreintendentes de las brigadas de trabajo, procedentes de la guardia egipcia. Tenían por fin vigilar, dirigir y activar la producción. En las escenas de los bajorrelieves egipcios se les ve con el bastón a modo de látigo en la mano para acelerar el rendimiento de los trabajadores. 2) Los *šōṭ^{e}rîm* (G γραμματεῖς), *escribas* o vigilantes, cuya finalidad era o llevar la cuenta de la producción o más propiamente estar en relación directa con los operarios [2]. Por eso eran elegidos de entre los mismos israelíes. Son azotados por no haber activado la producción (v.14); defienden a sus conciudadanos ante el faraón (v.15-16), que les considera del mismo grupo racial; Moisés y Aarón los reconocen como suyos (v.20), y ellos creen en Yahvé (v.21).

7-9 La orden del faraón es precisa y terminante; pero a la vez ha sido pensada en sus últimos pormenores. El *pueblo* de que trata es el hebreo oprimido. El castigo reposa en la base del trabajo, que es la fabricación de *adobes (l^{e}bēnāh, l^{e}bēnîm)* [3].

Todavía hoy se fabrican a mano en el Delta egipcio. Los ladrillos rojos cocidos fueron introducidos en el país por los romanos.

El sistema primitivo tiene dos fases distintas: la preparación de la masa y el moldeo. Cogen limo negro de la inundación nilótica, en los bordes de los canales. Se le mezcla paja de trigo desmenuzada, caña de arroz o bien *barsim*, trébol seco de Egipto. Suele fabricar cada obrero más de mil adobes diarios, sin mucho cansancio. Luego se dejan ocho días al requemante sol de Egipto. El módulo actual es de 24 × 12 × 6 cm. El antiguo era casi doble: 44 × 24 × 12. Se han encontrado adobes milenarios intactos en varios lugares del viejo Egipto, como en *Tall al-Maẖuta*, en Heliópolis, en las pirámides, en *Tall Arṭabi*, en Bubastis [4].

2 En otras partes el término *šōṭ^{e}rîm* se aplica a varios tipos de oficiales menores y a militares de rango ínfimo (Núm 11,16; Dt 1,15; 16,18; 20,5). La raíz de la palabra no se conoce con seguridad. Puede significar *escritores* o *registradores* (del asirio *šaṭāru*, «escribir»), o *arregladores, organizadores* (del árabe *saṭara*, «poner en orden»). Este último significado parece que aquí cuadra mejor (cf. *mišṭār*, Job 38,33).

3 La palabra latina *later, lateris*, indica largos panes rectangulares de tierra cocida, como pueden verse aún hoy en las construcciones de la época. El diminutivo **laterellus* pasa al castellano bajo la forma de *ladrillo*.

4 Fonck, 136-137; E. Power, *Lateres et paleae (Ex 5,6-18)* : VD 5 (1925) 187-190; P. Mon-

bre sobre esa gente, para que trabajen en ella y no puedan pensar en cosas embusteras».

**10 Salieron, pues, los sobreintendentes del pueblo y sus capataces,
y hablaron al pueblo, diciendo: «Así ha dicho el faraón: '¡Nada de es-
tar dándoos yo paja! 11 Id vosotros, recogeos paja donde podáis hallarla,
que de vuestro servicio no será disminuida cosa alguna'». 12 El pueblo
entonces se desparramó por todo el país de Egipto a procurarse tamo**

En la tumba de *Reḫmara*, primer ministro o visir de Tut-mosis III (1503-1449 a.C.), que se halla en Abd al Qurnah, frente a Luxor, hay una escena llena de vida y colorido que representa a un grupo de prisioneros asiáticos fabricando adobes para el templo del dios Amón en Tebas. Hay todos los pasos del oficio: agua, amasado, moldeo, secado, transporte y construcción o almacenamiento. Los trabajadores asiáticos se distinguen de los naturales por el color de la piel y el tipo etnológico. No faltan los sobreintendentes oficiales con su vara de autoridad y castigo [5].

Los egipcios proveían de paja a los hebreos para la fabricación de los adobes. Ahora el faraón dice que no se les continuará dando paja para fabricar los ladrillos, lo cual se expresa con verbo denominativo *(lbn h-lbnym)*, «adobar los adobes», según se hacía *ayer y anteayer (k-tmwl šlšm)*, es decir, como se ha hecho antes hasta ahora. Que se cuiden ellos mismos; pero la cantidad, suma o *pensum (mtknt*, de *tkn*, «pesar») establecido para cada día tendrán que mantenerlo. Son *holgazanes (rfh* = dormir). Que se agrave la servidumbre *(ʿbdh)* o trabajo para que actúen en ella y no tengan tiempo de dedicarse a *comunicar y planear cosas (dbrym) vanas y mentirosas (šqr)*.

12 Efecto de la orden real fue la acción inmediata de los israelíes. Se *dispersaron (pûṣ*, forma hifil en sentido qal) *por toda la tierra de Egipto*, que ha de entenderse como expresión hiperbólica, referida más estrictamente a la región del Delta, *para recoger (qōšēš*, infinitivo poel, tal vez forma denominativa de *qaš)* pajillas o *tamo (qaš*, cosa levísima como polvo, Job 41,20s; Is 40,24; 41,2) para usarlo *en vez de paja (teben)*. Los egipcios, lo mismo que los cananeos, segaban el trigo de un modo especial. Cortaban solamente las espigas o muy poco más del tallo. Haces de estas cañas daban los egipcios a los israelíes para la fabricación de adobes, y éstos tenían probablemente que triturarla, cosa por lo demás fácil [7]. Ahora, al negárseles la paja, recogen lo que pueden. La palabra empleada, *qaš*, lleva al tamo o polvillo pajuno que queda después de aventado el trigo en la trilla. Este material se reunía en grandes montones o almiares. Otros prefieren ver expresado por la palabra algo más

TET, *La vie quotidienne en Egypte au temps des Ramsès* (París 1946) 159; C. F. NIMS, *Bricks without Straw?*: BA 13 (1950) 22-28; A. BADAWY, *Le travail dans l'Egypte pharaonique*: Cah. Hist. Eg. 4,3s (oct. 1952) 167-193.

[5] DB 1,1932-1933, hoja intermedia en color.

[6] San G Sir leen *šʿh*, «prestar atención», *queden absorbidos en ella*, en vez de *ʿśh*, «hacer» *actúen en ella*.

[7] Trigo poco cortado: DB 4,1215-1218 figs.304-305.

**en vez de paja. [13] Y los sobreintendentes iban apremiando, diciendo:
«Acabad vuestros trabajos según la obligación diaria en su día, como
al estar la paja». [14] Y los capataces de los israelíes, a quienes habían
puesto al frente de éstos los sobreintendentes del faraón, fueron hechos
azotar, al decirles: «¿Con qué derecho no habéis acabado vuestra can-
tidad de adobes igual que antes, ni ayer ni hoy?» [15] Y los capataces
de los israelíes fueron a quejarse al faraón, diciendo: «¿Por qué actúas
así con tus siervos? [16] Paja, ninguna está siendo dada a tus siervos;**

---

genérico, que traducen por *estopa*. Otros comentaristas han intentado conjeturar la época del año en que sucedió la imposición faraónica. Calculan la siega en abril-mayo y ponen la persecución en junio. Sin embargo, no hay razones decisivas para ello, porque se fabricaban los adobes todo el año.

13-14 Los oficiales regios siguieron puntualmente las órdenes recibidas para provocar la evolución de la crisis. Primero *apremian* insistentemente *(ʾwṣ*, en participio); luego recuerdan el tenor de la ordenación, donde *ayer y anteayer* es un hebraísmo por «recientemente», si no ha de tomarse a la letra [8]; mandan azotar como castigo a los capataces de los israelíes, como si fueran culpables por no haber conseguido que se produjera el cupo de adobes previsto. El azote era con vergas, al estilo egipcio, como aparece en los bajorrelieves y pinturas [9]. Finalmente, los exactores apoyan la razón jurídica de su conducta punitiva en no recibir respuesta de los capataces a su pregunta legal: *¿Qué motivo alegáis (maddûaᶜ)* para no entregarnos el cupo?

Legación infructuosa. 5,15-19

15-16 Acuden los capataces israelíes directamente al faraón para ver de poner remedio a las cosas. El lenguaje que emplean es reverente y sumiso, con cierto dejo de rudeza y espontaneidad expresiva. No se les da paja *(nātan*, en participio nifal); se les exigen muchos adobes, y ellos, que están haciendo lo posible para secundar las órdenes reales, son severamente *azotados (nkh*, participio pual), siendo así que quien no produce es la masa de trabajadores. Hay una dificultad gramatical en la última oración. El texto masorético conserva una forma irregular, *wᵉḥāṭāʾt ᶜammekā*, que parece ser tercera femenina qal arameizante, y el único sentido viable es «y peca tu pueblo». Pero se hace difícil que los hebreos echen la culpa a los suyos, y menos a los sobreintendentes egipcios. De donde las versiones de los Setenta y siríaca han traducido: «cometes injusticia contra tu pueblo», que somos nosotros y queremos servirte (ἀδικήσεις οὖν τὸν λαόν σου, *wᵉḥāṭāʾtā lᵉᶜammekā)*. Símaco ha dicho: «La falta contigo está» *(wᵉḥaṭṭāʾt ᶜimmāk)*. Pero tanto en el último como en el penúltimo caso hay intrusión de con-

[8] En lugar de «como cuando había paja» *(kʾšr bhywt htbn)* del TM, los LXX ofrecen: «Como cuando se os daba la paja» (ὅτε τὸ ἄχυρον ἐδίδοτο ὑμῖν). Por su parte, el Samaritano (más Sir TarᶜOnq) da: «Al suceder que se os daba la paja» *(bhywt htbn ntn lkm)*.

[9] E. Levesque, *Bastonnade:* DB 1,1499-1502 figs.457-458.

pero adobes, nos están diciendo: 'Hacedlos'; y, mira, tus siervos están siendo azotados, y es culpable tu pueblo». [17] Mas él replicó: «¡Holgazanes sois vosotros, unos holgazanes! Por eso andáis diciendo: 'Marchemos a sacrificar en honor de Yahvé'. [18] De consiguiente, id, trabajad. Paja no se os dará, y el cupo de adobes lo daréis». [19] Los capataces de los israelíes se vieron en mala situación, al decir: «No disminuiréis de los adobes nada de la obligación diaria en un día». [20] Y se dirigieron a Moisés y Aarón, que estaban apostados a su encuentro al salir ellos del faraón, [21] y les dijeron: «¡Yahvé os observe y os dé lo merecido! Que habéis hecho fétido nuestro aliento a la presencia del faraón y a la presencia de sus siervos, poniendo una espada en sus

---

sonantes *(ṭ, l)*, o por lo menos no es medida prudente acusar al juez. Es posible que los emisarios refundieran toda la culpa en el pueblo, puesto que un castigo general habría sido imposible o contraproducente. Los forcejeos sociales eran frecuentes en el Egipto antiguo. Los documentos nos hablan de obreros que se quejan de salario corto o impagado; hay revueltas, huelgas y violencias [10].

17-19 La réplica del faraón es terminante. Corta, no admite diálogo. En estilo airado, elocuente y elegante insiste en su punto de vista. Sus palabras son un modelo de lógica jurídica. Ellos son unos remisos *(rfh)*. Han de continuar y rendir más en su servidumbre *(ʿbd)*. No habrá cambio de lo prescrito. *No se les dará paja.* Hay juego de palabras entre «paja» *(teben)* y «dar» *(nātan)*; y de nuevo asonancia y quiasmo conceptual con «entregaréis» y «cupo» *(tōken tittēnû)*. Además, la respuesta del monarca es políticamente muy hábil. Quiere dirigir toda la odiosidad de los israelíes contra Moisés. Las palabras del faraón producen su efecto. Los capataces hebreos, ante el fracaso, se revuelven contra Moisés y Aarón.

Moisés pide auxilio a Yahvé. 5,20-6,1

Siguen tres partes muy definidas. 1) *Queja de los emisarios* (v.20-21). Es dura, tanto más entre hermanos de raza. Revela su poca fe. Se cumple lo previsto por el faraón. La intervención de Moisés y Aarón ha tenido una grave consecuencia: *hicieron volver fétido (bʾš) su olor* o fama *(rê[y]aḥ) a los ojos (b-ʿyny)*, es decir, ante la presencia *del faraón y sus ministros*, provocando su desgracia y poniendo en las manos de los adversarios un instrumento para que, si querían, los matasen impunemente. Que el mismo Yahvé, pues, *vea* el mal que les han hecho y les *juzgue (šfṭ)*, es decir, en sentido bíblico, que les castigue según su merecido.

2) *Recurso de Moisés a Dios* (v.22-23). El recurso de Moisés a Dios es un modelo de sumisión, intercesión y paciencia. No se justifica ante los suyos. Acude a Yahvé. Creían próxima la libera-

[10] L. Spelеers, *Egypte:* DBS 2,789; Pap. Turín XLII 59 y XLVII 8; Pap. Salt II 2-3, Brit. Mus.; L. Chabas, *Deux Papyrus hiératiques du musée de Turin* (Cristianía 1868); Erman-Ranke, 140s.

manos para matarnos». 22 Entonces Moisés recurrió de nuevo a Yah-
vé y le dijo: «Señor mío, ¿por qué causas daño a este pueblo? ¿Por
qué precisamente me has enviado? 23 Pues desde que he ido al faraón
para hablarle en nombre tuyo, maltrata a este pueblo; y no has libra-
do en modo alguno a tu pueblo».

6 1 Y Yahvé dijo a Moisés: «Ahora verás lo que voy a hacer al fa-
raón; porque a causa de mi mano fuerte los dejará ir, a causa de mi
mano fuerte se verá obligado a echarlos de su tierra». 2 Dios habló a

---

ción. Ha habido una decepción, con aparición del rencor y la apatía, y el agravamiento de la situación. Se trata del *propio pueblo* de Yahvé, a quien su propio Señor, en vez de hacer bien, hace daño. No renuncia Moisés a su carga; acusa la dificultad de su misión.

3) *Respuesta divina* (v.6,1). El estilo, como de costumbre cuando habla Dios, es elevado, y la elocución está dispuesta en forma rítmica y paralelística. El Señor confirma lo que gradualmente va a hacer. La situación cambiará. *Con mano fuerte (b-yd ḥzqh)*, cual puede ser la actuación de la potencia divina, los prodigios se realizarán, de suerte que no sólo el faraón dejará partir a los israelíes, sino que llegará momento en que deseará que marchen del país; tan grandes serán los males que le azotarán.

CAPITULO 6

Nueva vocación y misión de Moisés. 6,2-7,13

Sigue un nuevo relato de la vocación de Moisés y Aarón, que guarda paralelismo y es una complementación con respecto a los capítulos 2-3, pero queda interrumpido por las genealogías de ambos (v.14-27). Algunos comentaristas quieren ver aquí una doble narración, que supondría una doble tradición o fuente; otros, una subsunción cíclica de lo dicho, sustancialmente idéntica, pero con datos nuevos.

1 *Mano fuerte* es una metáfora semítica, en cuya mentalidad se expresan las potencias espirituales por los miembros del cuerpo. Dicho de Dios, importa una actuación de su multiforme e invencible fuerza, pero siempre gradual y proporcionalmente actuada con respecto a la respuesta humana.

Manifestación de Yahvé a Moisés. 2-13

2-3 Aparecen aquí tres nombres para designar al Dios de Abraham: *El* o *Elohim*, cuya última forma es un plural con sentido de singular, y significa *dios*; puede aplicarse a los dioses paganos y a otras divinidades semíticas, pero dicho del Dios de los patriarcas indica al único Dios verdadero. *El Sadday*: aparece en otros pasajes bíblicos antes (Gén 17,1; 35,11; 48,3) y con más frecuencia en el

Moisés y le dijo: «Yo soy Yahvé. 3 Yo me aparecí a Abraham, a Isaac
y a Jacob como El-Sadday, pero mi nombre de Yahvé no se lo revelé.
4 Además, hice firmemente con ellos mi alianza de darles la tierra de
Canaán, la tierra de sus peregrinaciones, en donde vivieron como ex-
tranjeros. 5 Yo he oído también el clamor de los hijos de Israel, a
quienes Egipto tiene en servidumbre, y me he acordado de mi alianza.
6 Por lo cual, di a los hijos de Israel: Yo soy Yahvé; yo os libertaré de
los vejámenes de Egipto y os libraré de su servidumbre; os rescataré
con brazo extendido y a fuerza de grandes castigos. 7 Yo os haré mi

---

libro de Job. Los Setenta lo traducen por παντοκράτωρ, y la Vulgata, asimismo, por *omnipotens*. Se han dado varias interpretaciones. Las más plausibles son la que lo deriva del hebreo *šādad* («ser fuerte, poderoso») y explica las formas griega y latina; y, más recientemente, la que lo deriva del hebreo *šādāh* (asirio *šadu*, «montaña»), que daría el sentido de «ser elevado», «ser grande o superior» [1]. *Yahvé (Yahweh)*, o tetragrámmaton sagrado, nombre misterioso con que el Dios de Israel quiere ser venerado en adelante. La explicación de su etimología no está exenta de dificultades. Parece la mejor explicación la que lo interpreta por «yo soy *el que hago ser*», como si se dijera que por la realización de la liberación y las promesas *cumplidas* se conocerá que el Dios de Israel es el verdadero Dios (cf. 3,14-15) [2]. Poco a poco, a través de la historia de la salvación, Dios va revelando a la humanidad su esencia infinita y su naturaleza admirable, que es bondad.

4-5 Predominan dos ideas. La primera, la de la alianza que Yahvé pactó con Abraham y sus descendientes (Gén 17,8; 28,4; 37,1). Se emplea el verbo *qûm*, que entraña solidez y firmeza inconmovible. En segundo lugar, se juega con la voz *gûr*, que significa vivir en un país no propio en calidad de huésped, *peregrino* o *extranjero*, más o menos protegido por las leyes locales. El contraste es máximo: es tanto el poder del aliado, Dios, que *dará* como herencia perpetua, es decir, con título de propiedad segura, la tierra que los copactantes pisaban, siendo ajenos a ella. Eso implica que quiera determinar ahora Dios sacar a su pueblo de la servidumbre egipcia. El v.5 es eco de 2,24.

6 El nombre de Yahvé es la fianza. El pueblo que era primogénito y señor de los pueblos está ahora en servidumbre. Dios lo librará *con brazo* o *mano extendido* severamente, para infligir grandes *juicios*, en sentido peyorativo, es decir, castigos (7,4). *Juicios* se entiende en el sentido semítico prevalente de ser graduados y justos al intentar conseguir lo que se pretende, que es la libertad de Israel.

7-9 *Yo os haré mi pueblo y seré para vosotros vuestro Dios*, frase delicada que implica la iniciativa divina en elegir a su pueblo, y

1 EBGar 2,1177; HAAG, 1472.

2 Según la teoría de las fuentes, el nombre divino se revelaría aquí por primera vez en el códice sacerdotal (P); *yhwh* habría sido introducido inadecuadamente antes (Gén 17,1; 21,1b).

**pueblo y seré para vosotros vuestro Dios; y conoceréis que yo, Yahvé,
vuestro Dios, soy el que os ha librado de los vejámenes de Egipto.
8 Os introduciré en la tierra que tendiendo la mano juré dar a Abra-
ham, a Isaac y a Jacob. Os la daré en posesión. Yo, Yahvé». 9 Moisés
habló así a los hijos de Israel; mas no escucharon a Moisés a causa de
la angustia de su ánimo y de su dura servidumbre.**

**10 Yahvé habló a Moisés, diciendo: 11 «Ve, di al faraón, rey de Egip-
to, que deje salir a los hijos de Israel fuera de su tierra». 12 Moisés
habló en la presencia de Yahvé, diciendo: «¡Pobre de mí! Los hijos
de Israel no me han escuchado, ¿cómo va a escucharme el faraón,**

---

más suena a contrato matrimonial. Reaparece insistentemente en la Biblia, sobre todo en el Dt y Jer. La construcción hebrea tiene dos dativos en cada una de sus partes: «Os he escogido para mí, para que seáis mi pueblo, y yo seré para vosotros *(l-ʾlhym)* Dios». *Tendiendo la mano:* lit. «que yo he levantado la mano para dar...» Era el gesto que acompañaba al juramento. De ahí que se tome por el mismo juramento (Gén 14,22). Dios aquí lo renueva. Este sentido hay que atribuir a las palabras finales de la intervención divina, que son como firma de garantía de la nueva promesa: *Yo, Yahvé. A causa de la angustia,* es decir, deprimidos, incapaces de reaccionar; o bien, *inmaduros* y apasionados o poco sufridos para llevar a cabo la gran misión que se les anunciaba.

10-13 Nueva intervención divina. Forman un todo los versículos 6,9-13.28-30 y 7,1-7.

Es digna de tenerse en cuenta la actitud reverente de Moisés. El original hebreo tiene la partícula *hēn,* que es una interjección enfática y, seguida del pronombre personal de primera persona manifiesto en las frases que siguen, puede traducirse como queja humilde por «¡pobre de mí!». Como modismos hebreos aparecen en la Biblia las frases «incircunciso de oído» (Jer 6,10), es decir, «sordo», e «incircunciso de corazón» (Lev 26,41; Jer 9,25), la cual, puesto que «corazón» significa «mente» o «entendimiento», viene a equivaler a «tardo de juicio moral»; aquí Moisés se declara *incircunciso de labios,* es decir, más que de palabra difícil o titubeante, inhábil para la elocuencia o el diálogo dialéctico.

El versículo 13 puede considerarse como un colofón, que deja en suspense la dificultad propuesta por Moisés a Dios, y a la vez como una introducción breve al fragmento incrustado de las genealogías (v.14-27) [3].

Genealogía de Moisés y Aarón. 6,14-27

Para entender bien el sentido y alcance de este fragmento, hay que tener en cuenta que todo hebreo se sabía de memoria las genealogías del pueblo israelí. Nosotros nos hemos de servir del subsidio de otras listas más extensas contenidas en diversos libros de la Biblia. Complementan, pues, el pasaje actual Génesis 46,8-27;

[3] G suprime *en favor de los hijos de Israel y* (v.13).

siendo yo incircunciso de labios?» [13] Yahvé habló a Moisés y Aarón
y les dio órdenes en favor de los hijos de Israel y con respecto al fa-
raón, rey de Egipto, a fin de sacar de la tierra de Egipto a los hijos de
Israel. [14] Siguen los comienzos de las casas patriarcales. Hijos de Ru-
bén, primogénito de Israel: Janok y Pal·lú, Jesrón y Karmí. Y siguen
las familias de Rubén. [15] Hijos de Simeón: Yemuel, Yamín, Ohad,
Yakín, Sójar y Saúl, el hijo de la cananea. Y siguen las familias de Si-
meón. [16] Estos son los nombres de los hijos de Leví, según sus des-
cendencias: Guersón, Qehat y Merarí. Los años de la vida de Leví
fueron ciento treinta y siete. [17] Hijos de Guersón: Libní y Sibní, con
sus familias. [18] Hijos de Qehat: Amram, Yishar, Jebrón y Uzziel.

Números 3,1-37; 26,5-51, y sobre todo el libro 1.º de los Paralipómenos, capítulos 2-8 entre otros lugares.

Los hijos de Jacob o Israel fueron los doce patriarcas, que aparecen en ese orden genealógico: 1, Rubén; 2, Simeón; 3, Leví; 4, Judá; 5, Isacar; 6, Zabulón; 7, Gad; 8, Aser; 9, José; 10, Benjamín; 11, Dan; 12, Neftalí (Gén 46,8-27; cf. Núm 2,1). Se partía esquemáticamente del primero, y por el orden de los demás se llegaba al que interesaba. Aquí se mencionan sólo a los cuatro primeros; al llegar a Leví se alcanza en profundidad hasta cinco generaciones, sin contar como primera la de los patriarcas.

14 Fórmula introductoria, que se repite. El original masorético ofrece: «Estas son las cabezas *(rā'šēy)* de las casas de sus padres». Suele interpretarse «cabezas» por jefes de familia, pero parece mejor referirlo a los «comienzos» memorizados de las casas patriarcales, según las listas genealógicas, puesto que *r'ōš* significa también «comienzo». La frase conclusiva *éstas son las familias... ('ēl·leh)* se repite tres veces (v.14.15.19) y equivale casi a nuestro *etcétera.*

Casa de Rubén. Se le llama primogénito de Israel = Jacob. *Primera generación:* Janok, Pal·lú, Jesrón, Karmí. Sin duda, al tiempo en que se fecha este fragmento del Exodo se ramificaban hasta la cuarta o quinta generación, pero se dejan ya, porque no interesan, cumplido su fin orientador.

15 *Casa de Simeón. Primera generación:* Yemuel (llamado Nemuel en Núm 26,12; 1 Par 4,24), Yamín, Ohad, Yakín, Sójar (llamado Zéraj en Núm 26,13) y Saúl, apellidado siempre «el hijo de la cananea», para distinguirlo del benjaminita posterior, el rey Saúl. Se dejan asimismo ulteriores ramificaciones familiares.

16-22 *Casa de Leví.* Los *nombres* o personas jurídicas de los hijos de Leví, según sus descendencias. *Primera generación:* Guersón, Qehat y Merarí. Hay que incluir a Yokébed, como hermana de Qehat (v.20). *Segunda generación:* hijos de Guersón fueron Libní y Sibní, que ya se dejan, con sus descendencias, porque no interesan a la narración. Hijos de Merarí fueron Majlí y Musí, que asimismo se dejan. Hijos de Qehat fueron Amram, Yshar, Jebrón y Uzziel. Nada más se dice de Jebrón, cuyo nombre en hebreo coincide con el de la famosa ciudad palestina. *Tercera generación:* Am-

Los años de vida de Qehat fueron ciento treinta y tres. 19 Hijos de
Merarí: Majlí y Musí. Y siguen las familias de Leví según sus linajes.
20 Amram tomó por mujer a Yokébed, su tía, la cual le engendró a
Aarón y a Moisés. Los años de la vida de Amram fueron ciento treinta
y siete. 21 Hijos de Yishar: Qóraj, Néfeg y Zikrí. 22 Hijos de Uzziel:
Misael, Elsafán y Sitrí. 23 Aarón tomó por mujer a Eliseba bat Am-
minadab, hermana de Najsón, la cual le engendró a Nadab, Abihú,
Eleazar e Itamar. 24 Hijos de Qóraj: Assir, Elqaná y Abiasaf. Y siguen

---

ram se casó con Yokébed, su tía (Vg *patruelem suam)*, llamada por la versión griega «prima» («hija del hermano de su padre»), lo cual llevaría a considerarla como hija de Guersón o de Merarí. De este matrimonio nacieron Aarón y Moisés [4]. Hijos de Yishar fueron Qóraj, Néfeg y Zikrí. Hijos de Uzziel fueron Misael, Elsafán y Sitrí, que se dejan ya en lo restante de la genealogía. Misael y Elsafán se llevarán, más tarde, los cadáveres de Nadab y Abirón bené Aarón, heridos por el fuego de Yahvé (Lev 10,45). Elsafán es cabeza de los quehatíes (1 Par 15,8; 2 Par 29,13). Sitrí aparece en los LXX bajo la forma Σεργεί.

23 *Cuarta generación:* 1.º *Familia de Aarón.* La mujer de Aarón fue *Eliseba*, de la casa de Judá, con esta genealogía: *Casa de Judá*, Peres, Jesrón, Ram, *Amminadab* (v.23), cuyo hijo, y, por tanto, hermano de Eliseba, fue *Najsón* (v.23), cabeza de familia en este período. Eliseba no aparece más en la Biblia. Los hijos de Aarón fueron *Nadab* y *Abihú*, los cuales, por introducir ritos ilegales en el culto de Yahvé, murieron trágicamente devorados por el fuego (Lev 10,1-2). No dejaron descendencia (Núm 3,4; cf. Ex 24,1.9). *Eleazar* sucedió a su padre Aarón en el sumo sacerdocio (Núm 20, 26; Dt 10,6). *Itamar* dirigió la construcción del tabernáculo en el desierto (Ex 38,21) y fue supervisor en el transporte de los objetos del santuario, encargado a los guersoníes y meraríes (Núm 4,21-33; 7,8). El sumo pontificado se quedó en la familia hasta el sacerdote Helí, en tiempos de Salomón.

24 *Familia de Qóraj (Coré) : los coreítas.* Los hijos de Qóraj, que fueron Assir, Elqaná y Abiasaf, con sus descendientes, se libraron del castigo divino cuando Qóraj se rebeló contra Moisés y Aarón y fue muerto por el fuego (Núm 26,10-11). La familia de los coreítas se menciona no raramente en la Biblia (Núm 26,58), les encarga la custodia de las puertas monumentales del Templo (1 Par 9,19; 26,1-19) e intervienen en el culto divino. Les han quedado atribuidos doce salmos.

Familia de Moisés. En contraste con los anteriores, nada se dice aquí de la familia de Moisés. Se ha indicado antes que se casó con Séfora, una de las siete hijas de Regüel, sacerdote de Madián, de la cual tuvo a Guersam (Ex 2,22). Es posible que se silencie su árbol

[4] El texto Samaritano, G y Pešitta *y a Miriam, la hermana de ellos.* Pero como mujer, no debe figurar en la genealogía, pues nada de este pasaje se refiere a ella, y se ve en esta añadidura una preocupación armonizante con Núm 26,59.

las familias de los coreítas. 25 Eleazar ben Aarón tomó por mujer a una de las hijas de Putiel, la cual le engendró a Pinejás. Tales son los comienzos de las casas de los levitas según sus linajes.
26 Estos fueron el Aarón y el Moisés a quienes dijo Yahvé: «Sacad a los hijos de Israel fuera de la tierra de Egipto según sus escuadras».

---

genealógico posterior porque los descendientes de Guersam ben Moisés fueron sacerdotes de los danitas y dieron culto ilegal a una imagen de Yahvé (Jue 18,30).

25 *Quinta generación.* Acaba la lista con *Pinejás* (Fínees). Es hijo del que había de ser sumo sacerdote Eleazar, que casó con una hija de *Putiel.* El nombre de éste y el de su nieto son egipcios. A más de insinuar la antigüedad del relato, este hecho indica que la madre de Pinejás en un principio fue pagana. Termina la lista con Pinejás; esto parece ser motivado por su celo contra los contaminados de idolatría mucho más tarde en Moab y por haber sido sucesor en el sumo pontificado de su padre Eleazar (Núm 25,7-13; Sal 106,30; Núm 31,6; Jos 22,13.30-32; 24,33; Jue 20,28).

Consecuencias. En esta lista genealógica y su disposición, teniendo en cuenta lo que se admite y lo que se deja, se ve que toda la atención se ha centrado en las familias sacerdotales de Aarón y Qóraj. No es lo mismo ser levita que aaronita o perteneciente a la familia del sumo sacerdote.

Las tres figuras clave son Leví, Qehat y Amram, respectivamente bisabuelo, abuelo y padre de Aarón y de Moisés. Los tres son los únicos que tienen indicados los años de vida en la lista genealógica, que son respectivamente 137 + 133 + 137 = 407 (v.16. 18.20) [5]. En cambio, no se ponen los de Aarón ni los de Moisés, porque ambos están todavía al comienzo de su ministerio. Más adelante se consignará su edad. Parece que hay una preocupación redaccional por indicar los años que mediaron entre Jacob-Israel y Moisés. Pero los números pueden poseer cierto simbolismo, a base del 40 y del 7. Calculando el tiempo de una generación en cuarenta años, resulta que hubo 10 generaciones completas y una todavía incompleta entre ambos extremos. Es posible que se hayan omitido eslabones intermedios.

En esta lista genealógica aparecen tres mujeres, y tan sólo porque son necesarias: Yokébed bat Leví, como esposa de Amram (v.20); Eliseba bat Amminadab bat Judá, como esposa de Aarón (v.23), y otra innominada, hija del egipcio Putiel, como esposa de Eleazar (v.25).

26-27 Estos dos versículos concluyen la genealogía y preparan la reanudación de la narración interrumpida. Hay un quiasmo. Primero se pone *Aarón y Moisés,* mas luego *Moisés y Aarón.* Aunque

[5] Mientras el TM y la VL coinciden en estas cifras (sólo Vg T* pone para Amram [v.20] ciento veintisiete años), la versión griega atribuye a Qehat ciento treinta y tres años, contra los ciento treinta, y Amram, A ciento treinta y seis, y B ciento treinta y dos años contra los ciento treinta y siete.

[27] Esos fueron quienes hablaron al faraón, rey de Egipto, para sacar de Egipto a los hijos de Israel. Fueron Moisés y Aarón.

[28] Cuando Yahvé habló a Moisés en la tierra de Egipto, [29] Yahvé dijo a Moisés: «Yo soy Yahvé. Di al faraón, rey de Egipto, todo lo que yo te he dicho». [30] Pero Moisés exclamó en la presencia de Yahvé: «¡Pobre de mí! Soy incircunciso de labios, ¿cómo ha de escucharme el faraón?»

7 [1] Yahvé dijo a Moisés: «Mira, yo te he puesto cual Dios respecto del faraón, y Aarón, tu hermano, será tu profeta. [2] Tú le repetirás a

---

Aarón era tres años mayor que Moisés (Ex 7,7), éste era el más digno. La categoría de ambos justifica la inserción de la genealogía y esta conclusión enfática. Yahvé les dice que saquen a los israelíes de Egipto según *sus escuadras*. La palabra original *ṣ^{e}bā'ôt* («huestes», «armadas») no indica propiamente «ejércitos», sino los grupos por familias que marchaban y acampaban en el desierto durante el éxodo, en orden de batalla, para que, en caso de necesidad, los hombres hábiles defendieran a los demás al estilo de tropas bien ordenadas.

Preludio de las plagas. 6,28-7,13

28-30 Se reanuda el hilo narrativo interrumpido por la genealogía. Se repiten casi palabras anteriores (30 = 12; 29 = 6,2.11), en lo cual, además de descubrirse un cuidado redaccional, se ve que se prepara el camino a la respuesta que dará Yahvé a la dificultad personal que le expone Moisés.

CAPITULO 7

La división de este capítulo es convencional. Tanto el comienzo como el final son cortes fragmentarios que van lógicamente con el anterior y el subsiguiente. Contenido: conclusión de una cuestión pendiente, Aarón asociado a Moisés (v.1-7); Moisés presenta sus credenciales en la corte del faraón: el milagro (v.7-13); endurecimiento del corazón del faraón, primera plaga (v.14-24), y comienzo narrativo de la segunda (v.25-29).

Aarón asociado definitivamente a Moisés. 7,1-7

1-2 Estos dos versículos se han hecho clásicos para ilustrar la naturaleza de inspiración sagrada. Profeta *(nābî',* προφήτης) no es solamente el que «predice el futuro», sino el que «habla en lugar de otro»; si aquel por quien habla es Dios, se llega al constitutivo de la inspiración sagrada, en la que las actividades intelectivas, volitivas libres y ejecutivas plenamente humanas del enviado divino quedan elevadas y garantizadas por la acción de Dios, causa principal, con quien actúa, mientras dura la inspiración. Moisés será para

él cuanto yo te mande, y Aarón, tu hermano, hablará al faraón para
que deje salir de su tierra a los hijos de Israel. 3 Pero yo endureceré
el corazón del faraón y multiplicaré mis señales y portentos en la tie-
rra de Egipto. 4 Como el faraón no os escuchará, pondré mi mano
sobre Egipto y sacaré a mis escuadras, a mi pueblo, a los hijos de
Israel, fuera de la tierra de Egipto por medio de grandes castigos.
5 Así conocerán los egipcios que yo soy Yahvé, cuando haya extendido
mi mano sobre Egipto y haga salir a los hijos de Israel de en medio
de ellos». 6 Moisés y Aarón obedecieron. Como Yahvé les había man-
dado, así hicieron. 7 Tenía Moisés ochenta años y Aarón ochenta y
tres cuando hablaron al faraón.

Aarón Dios; es decir, lo que Dios es para Moisés, o equivalentemente para cualquier profeta o hagiógrafo, en orden a una misión determinada.

3-5 Pensamientos repetidos ya en otras ocasiones (4,21). «Señales» (*ʾōtōt*, G σημεῖα, también en el NT) son pruebas del poder de Dios; «portentos» (*môf^{e}tîm*, G τέρατα) son fenómenos no usuales que llaman la atención y están pidiendo una explicación proporcionada; y «maravillas», o cosas admirables (*niflāʾōt*), son fenómenos en cuanto altamente llamativos o extraordinarios. «Extender la mano», se sobrentiende con dureza, es un semitismo por el que se puede expresar una acción espiritual, y así puede aplicarse a Dios, espíritu puro. *Escuadras* de Dios son aquí las secciones y subsecciones de los israelíes, por tribus y familias, en orden de marcha por el desierto, dispuestas para una autodefensa en caso necesario (cf. 6,26).

6 Puede considerarse como una apostilla redaccional por la que se quiere evidenciar la obediencia de Moisés y Aarón e indicar lo que harán a partir de estos momentos.

Lucha con los magos. 7,7-13

7 Estas palabras han de considerarse como conclusión del bloque precedente (6,2.10-12; 7,1-6) e introducción a los hechos subsiguientes con notación temporal. La *edad* de Moisés y Aarón que se da aquí no es la definitiva. En otras partes se ofrecerán más datos. Tiene Moisés, cuando muere, ciento veinte años (Dt 31,2; 34,7). Habida cuenta de que se le señalan cuarenta años cuando empieza a interesarse por su pueblo (Act 7,23), se ha observado que su vida puede dividirse en tres secciones temporales de igual duración: estancia en Egipto, Madián y caudillaje en el desierto (40 + 40 + 40). Puesto que 40 es el lapso de tiempo convencional para indicar una generación, se ha pensado en que querían indicarse aquí principalmente tres generaciones y una gran longevidad digna de un caudillo, y que Aarón era tres años mayor que Moisés, sin mayores precisiones matemáticas.

8 Yahvé dijo a Moisés y a Aarón: 9 «Si el faraón se dirige a vosotros
diciendo: 'Presentad en favor vuestro algún portento', tú dirás a Aarón:
'Toma tu cayado y échalo delante del faraón'. El cayado se convertirá
en reptil». 10 Fueron, pues, Moisés y Aarón ante el faraón e hicieron
conforme Yahvé les había ordenado. Arrojó Aarón su cayado delante
del faraón y de sus ministros y se convirtió en reptil. 11 Pero el faraón,
por su parte, llamó a los sabios y encantadores, y ellos, los magos de
Egipto, hicieron a su vez otro tanto con sus sortilegios. 12 Arrojó cada
uno su báculo, y se convirtieron en reptiles. Pero el cayado de Aarón
devoró los cayados de ellos. 13 Sin embargo, el corazón del faraón se
obstinó y no les escuchó, conforme había predicho Yahvé.

8-13 Las credenciales que ha de presentar Moisés ante el faraón serán la conversión de su vara en serpiente, como ya había sucedido (4,3-5) [1]. Antes (4,3) y después (7,15) se dice que la vara se convirtió en «serpiente» *(nāhāš)*, pero en los versos 9-10 se usa un término más genérico, *tannîn*, que puede indicar «monstruo marino» (Gén 1,21); cocodrilo, símbolo de Egipto (Ez 29,3; 32,2), o en general «reptil» de cualquier tamaño (Dt 32,33; Sal 91,13). Aunque la versión griega traduce por «dragón» y se ha dicho que pudo tratarse aquí de un pequeño cocodrilo [2]; sin embargo, el hecho del equivalente expresivo *nāhāš* (7,15), la misma forma de la vara y la rápida voracidad, de que se hablará en seguida, sugieren una serpiente.

El faraón mandó llamar a los *sabios (ḥkm)* y a los *encantadores (mkšp)*, que formaban el cuerpo consultivo de palacio, y tal vez a otros. Se les llama *magos de Egipto*. La palabra original *(ḥarṭummîm)* es oscura. Aparece raras veces en la Biblia (Gén 41,8; Ex 7,11.12; 8,7.18.19; 9,11; Dan 1,20; 2,2), siempre aplicada a los hechiceros de Egipto o a sus equivalentes. Se ha derivado del egipcio *ḥarṭom*, tal vez emparentada con el hebreo *ḥrṭ*, «estilete», y que significaría «jefe» de los sacerdotes lectores de encantamientos. Otros prefieren relacionarla con el árabe *ḥarṭum*, que significa «nariz» o «nasal», como para indicar la cantilación nasal de las fórmulas mágicas [3]. La magia tuvo gran cabida en la vida cultural y religiosa de Egipto y en la corte de los faraones (Gén 41,8) [4]. Fue combatida en Israel (cf. Jer 27,9-10).

Moisés, pues, por medio de Aarón echa su vara, que se convierte en serpiente, y, a la vez que demuestra sus poderes, es una garantía protectora de su seguridad personal. Los magos consiguieron lo mismo, aparentemente. Todavía hoy es fácil ver encantadores de serpientes venenosas en Egipto. Por una presión en el cuello pue-

[1] En 7,9 la frase *presentad en favor vuestro* traduce el hebreo del TM *lkm*, «para vosotros»; en cambio, los Setenta tienen ημιν, que supone *lnw*, «presentadnos», y la versión siríaca *ly*, «presentadme». Ha de tener preferencia al hebreo, porque se ve en las versiones un deseo de clarificación del sentido y, por otra parte, el pronombre reflexivo es muy común en hebreo: «hazte» (Gén 6,14), «provéete» (Gén 6,21), «procuraos» (Dt 1,13).

[2] F. DE HUMMELAUER: CSS 2,82. Difícilmente un cocodrilo devora cocodrilos; en cambio, es frecuente que una serpiente devore a otras serpientes.

[3] HOFFMANN: ZAW 3,87.

[4] F. LEXA, *La magie dans l'ancien Egypte* (Paris 1925); A. MASSART, *La magie égyptienne*: DBS 5,721-732.

**14 Yahvé dijo a Moisés: «Se ha obstinado el corazón del faraón en
no dejar salir al pueblo. 15 Preséntate al faraón mañana; mira, va a
dirigirse al agua, y te harás encontradizo con él a la orilla del río, te-
niendo en la mano el cayado que se ha convertido en serpiente. 16 Le
dirás: 'Yahvé, el Dios de los hebreos, me envió para decirte: 'Deja ir
a mi pueblo para que me dé culto en el desierto', y he aquí que hasta
ahora no has querido escuchar. 17 Por esto, así dice Yahvé: 'En esto
conocerás que yo soy Yahvé; mira, yo voy a golpear con el cayado
(el que está en mi mano) las aguas del río y se convertirán en sangre.
18 Los peces que están en el río morirán, y el río se corromperá, y los
egipcios no podrán beber el agua del río'». 19 Entonces Yahvé dijo a
Moisés: «Di a Aarón: toma tu cayado y extiende tu mano sobre las
aguas de Egipto, sobre sus torrentes, sobre sus canales, sobre sus es-
tanques y sobre todos sus depósitos de agua, y se convertirán en san-
gre. Habrá sangre en toda la tierra de Egipto, tanto en las vasijas de
madera como en las de piedra».**

---

den producir una rigidez cataléptica en el reptil, que cesa al soltarlo [5]. Por supuesto, se han de volver a coger por el cuello, único modo posible de tener impunemente en las manos un reptil venenoso. En cambio, Moisés transforma su reptil en vara «cogiéndolo por la cola» (4,4). Además, los encantadores de serpientes suelen limar los dientes de las cobras. Se comprende que estas *artes secretas*, junto con los mantos talares de largas mangas, encierren mucho de prestidigitación. Pero la serpiente de Moisés engulló los báculos-serpientes de los magos. Se comprende que una serpiente engulla a otra serpiente; pero que una vara verdadera engulla a las serpientes es un «prodigio» en que vence Yahvé sobre los dioses egipcios; de Moisés contra los magos [6].

Primera plaga: el agua del Nilo se vuelve sangre. 7,14-24

Va a realizarse la primera plaga. Será lo que hizo ya Moisés ante los israelíes para probar su misión: convertir el agua en sangre (4,9), pero ahora en proporciones nacionales que afecten lo más íntimo de Egipto. Porque Egipto es el Nilo, fuente de su vida. Hay alternancias en la atribución de la causa inmediata de la plaga: es Aarón (v.19), Moisés (v.20) o el mismo Dios (v.17).

No se trata de la conversión del agua nilótica en sangre humana o animal, sino en una coloración parecida a sangre. Algunos han querido interpretar este hecho por la presencia del limo, en sí rojizo, que lleva el río sobre todo cuando crece en Abisinia a finales

[5] A. Mallon, *Le charmeur de serpents:* B 3 (1922) 141-144.

[6] San Pablo (2 Tim 3,8) ha dejado el nombre de los magos como prototipo de los incrédulos que se oponen a la verdad: *Jannes* y *Mambres* (’Ιάννης y ’Ιαμβρῆς, Vg *Mambres*). En realidad se funda en la tradición judía y en los targumim. El Pseudo-Jonatán (Ex 1,15; 7,11; Núm 22,22) habla de ellos. Se sabe que en el siglo II de nuestra era corría un apócrifo con el nombre de *Historia de Moisés, Yannés y Yambrés* (H. Odelberg: ThWNT 3 [1938] 192-193; P. de Ambroggi: EncCat 6 [1951] 1531; M. V. Arrabal, *Yannés y Mambrés:* EBG 6 [1955] 1306; J. Collantes, 2 *Timoteo:* SENT 2.ª ed. 2 [1965] 1054-1055). Por degradación, algunos escritos judaicos llamaron al primer mago *Juan.* Los dos nombres parecen delatar un fondo lingüístico egipcio. El número de dos parece armonizante para contraponerlo a Moisés y Aarón. En la corte faraónica solía haber muchos más y de varias clases.

**20 Hicieron así Moisés y Aarón, conforme les había mandado Yah-
vé. Se alzó con el cayado y golpeó las aguas del río a la vista del faraón
y a la vista de sus ministros. Todas las aguas que pertenecían al río
se convirtieron en sangre. 21 La totalidad de los peces que estaban en
el río murió y el río se corrompió, los egipcios no pudieron beber
del río y hubo sangre en toda la tierra de Egipto. 22 Pero los magos
de Egipto hicieron lo mismo con sus sortilegios. Y el corazón del
faraón se obstinó y no les escuchó, como había predicho Yahvé.
23 El faraón se volvió y entró en su palacio, y no prestó atención tampo-
co a esto. 24 Todos los egipcios se pusieron a excavar en los contornos
del río en busca de agua potable, pues no podían beber las aguas del
río. 25 Y así transcurrieron siete días desde que Yahvé golpeó el río.**

---

de junio y al sol poniente adquiere en el Delta un tinte sanguíneo y por eso lo llaman los nativos Nilo Rojo; pero la coloración parduca no da en realidad ese aspecto. Los flagelados *Euglena sanguinea* y *Haematococcus pluvialis*, con sus bacterias, abundantes en los altos lagos, colorean las aguas de púrpura. No es imposible que en un año de alta precipitación bajen del lago Tana al Nilo Blanco. Tienen la particularidad de producir un alto índice de oxígeno durante el día, pero de noche absorben más del que producen. Los peces, muy sensibles a las variaciones de oxígeno, enferman y mueren fácilmente si les falta (Gressner)[7]. La plaga, primero aparecida en el Nilo, se comunicó rápidamente a sus ramificaciones: a sus *brazos* naturales que se ramifican por el Delta *(nahărōt)*, a su red artificial de *canales*, tan abundantes, con fines de irrigación agrícola *(yeʾōrîm*, al pie de la letra «Nilos»), a sus *estanques (ʾagmîm)* y a todo *depósito* o «reunión» *(miqwēh*, Gén 1,10; Lev 11,36; Is 22,11) de agua; tanto en recipientes de madera *(ʿṣym)* como en los de piedra *(ʾbnym)*, tan numerosos y espléndidos estos últimos, como obras de arte en alabastro, cerámica y vidriado, en el Egipto faraónico. Si el sentido de estas últimas palabras es exacto, parece indicarse que sucedió tanto a los *pobres* como a los *ricos* de la sociedad (v.19). Por eso, acuciados por la sed ante un agua nauseabunda y tóxica, los egipcios excavaron en las orillas pozos de agua que se filtrase a través de la arena (v.24).

Esta plaga debió de suceder el mes de julio, época de los grandes calores y oportuna por la crecida. La pena infligida fue la muerte de los peces y la sed. El libro de la Sabiduría ve un justo castigo, a la luz de la teología de la historia: por los niños de los hebreos muertos en el Nilo, el agua se les convierte en sangre (Sab 11,4-14).

Sin embargo, los magos consiguieron lo mismo, y es comprensible una fácil acción prestidigitativa, en grande o pequeña escala, con el uso de colorantes.

25 *Siete días.* No son la duración entre plaga y plaga, sino la duración de la primera, como floración repentina de una contaminación general. Su brevedad permite que los egipcios no mueran de sed en virtud de una suavización pedagógica.

[7] G. Hort, *The plagues of Egypt:* ZAW 69 (1957) 94.

26 Yahvé dijo a Moisés: «Entra al faraón y dile: Así dice Yahvé:
'Deja salir a mi pueblo para que me dé culto. 27 Si rehúsas dejarlo
salir, mira, yo voy a azotar con ranas todos tus confines. 28 El río pulu-
lará de ranas que subirán y penetrarán en tu palacio, en tu dormitorio,
en tu lecho; en las casas de tus ministros y de tu pueblo, en tus hornos
y en tus artesas. 29 Contra ti, contra tu pueblo y contra tus ministros
subirán las ranas'».

8 1 Yahvé dijo a Moisés: «Di a Aarón: Extiende tu mano con tu

---

Segunda plaga: los batracios. 7,25-29; 8,1-11

El capítulo queda malamente cortado en la división, muy posterior, de los versículos, según el texto hebreo[8].

Por lo demás, esta plaga sigue la pauta de la primera. Dejando los rasgos que tiene comunes con las demás, en su estructura, fraseología y contenido, se atenderá a lo que le es exclusivo.

26-29 Aparecerá varias veces en concepto de «frontera», «límite nacional», «confines» (*g^e^bûl*, singular); precedido de la preposición plurivalente *en* (*b^e^*), se habrá de traducir según el contexto por «dentro de tus confines», «en tu territorio», «dentro de tus fronteras» o de modo parecido (v.gr. 7,27; 10,14).

La molestia específica de la invasión de ranas está en que lo invadirán todo: desde lo más custodiado, como es el *palacio* del faraón y sus *alcobas*, saltando sobre la familia real durante el *sueño*, hasta las *casas* [9] de los cortesanos y las casas y talleres del pueblo. En Egipto, como en el Oriente Próximo, los hornillos (*tannûr*) son portátiles, de barro cocido, no llegan a un metro y tienen forma de cono truncado; se los calienta con brasas que se colocan en su interior. Habrá tantos batracios que los comerán amasados en el mismo pan (v.28).

CAPITULO 8

Este capítulo continúa con la segunda plaga (ranas: v.1-11) y contiene la narración de la tercera (mosquitos: v.12-15) y la cuarta (tábanos: v.16-28).

1-11 La plaga de ranas se ha de entender en un sentido amplio. Pudieron estar presentes no solamente especies como la *Rana punctata* y la *Rana esculenta*, muy comunes en las aguas de

[8] La Vulgata concluye Exodo 7 de modo natural en el versículo 25, donde acaba la primera plaga y comienza la narración de la segunda. Pero el texto masorético continúa el capítulo 7.º cuatro versículos más, cortando la narración empezada, pues acaba en Ex 7,29. Esto hace que haya una diferencia de cuatro versículos en la numeración de todo el capítulo 8.º entre la Vulgata y el texto masorético y sus respectivas versiones. El hebreo, pues, va retardado cuatro versículos: Vg Ex 8,1-32 = TM Ex 7,26-29; 8,1-28. Los LXX siguen el TM.

[9] El TM dice: «en la casa (*byt*) de tus siervos y en tu pueblo»; los LXX, «en las casas (εἰς τοὺς οἴκους) de tus siervos y de tu pueblo»; la Vg, «en las casas (*in domos*) de tus siervos y en tu pueblo».

cayado sobre los torrentes, los canales y los estanques, y haz subir las ranas sobre la tierra de Egipto». [2] Aarón extendió su mano sobre las aguas de Egipto y la rana subió y cubrió la tierra de Egipto. [3] Pero los magos realizaron lo mismo con sus sortilegios, haciendo subir las ranas sobre la tierra de Egipto.

[4] Entonces el faraón llamó a Moisés y a Aarón y dijo: «Rogad a Yahvé que aleje las ranas de mí y de mi pueblo. Yo dejaré salir al pueblo para que pueda sacrificar en honor de Yahvé». [5] Moisés dijo al faraón: «Dígnate indicarme cuándo he de rogar por ti, por tus ministros y por tu pueblo para cortar de ti y de tus palacios [la afluencia de] las ranas, de modo que solamente se queden en el río». [6] Respondió: «Mañana». Y [Moisés] dijo: «Conforme a tu palabra [se hará], para que sepas que no hay otro como Yahvé, nuestro Dios. [7] Las ranas se alejarán de ti, de tus palacios, de tus ministros y de tu pueblo; solamente permanecerán en el río». [8] Una vez que salieron Moisés y Aarón de la presencia del faraón, clamó Moisés a Yahvé con motivo de las ranas que había enviado al faraón. [9] E hizo Yahvé según la palabra de Moisés: las ranas murieron en las casas, en los corrales y en descampado. [10] Las reunieron en montones y la tierra quedó apestada. [11] Pero el faraón, viendo que se le daba respiro, se obstinó en su corazón y no les escuchó, conforme había predicho Yahvé.

Egipto, sino también, aunque más raramente, los ranoques del tipo de la *Hila arborea* y toda clase de sapos y galápagos. La inundación del Nilo comienza a finales de junio y desaparece hacia octubre. Entre tanto, el agua ha cubierto extensas zonas de terreno y es el tiempo más apto para que los huevos de los batracios se esparzan por todas partes y a su tiempo pululen en todo lo húmedo individuos adultos. En general las aves acuáticas, tan abundantes en el Delta, como los ibis, cigüeñas, pelícanos, toda clase de grullas y palmípedas, destruyen ingentes cantidades de batracios. Pero tal vez la ausencia de peces, muertos en la primera plaga, provocó un desplazamiento masivo de aves que indujo un desequilibrio en la esfera biostática local. La muerte casi instantánea de las ranas con las características de una pestilencia altamente contagiosa y maloliente parece pueda atribuirse a una infección de *Bacillus anthracis*, que las puede aniquilar en un instante [1]. Siempre queda el hecho milagroso de la predicción en su aparición y desaparición acaecidos a voluntad de Moisés, y su altísima cantidad. Ya muertas, los egipcios las reunieron a montones, es decir, las *apilaron* o *amontonaron (ṣbr)*, lo cual indica su extraordinaria abundancia. En el río quedarían las que vinieron de lejos.

Se comprende también que los magos pudieran imitar esta plaga (v.3), porque podían esparcirlas en secreto por varios sitios clave, simulando una acción mágica.

[1] G. Hort, *The Plagues of Egypt*: ZAW 69 (1957) 98.

12 Dijo Yahvé a Moisés: «Di a Aarón: Extiende tu cayado y golpea el polvo del suelo, y se convertirá en mosquitos en toda la tierra de Egipto». 13 Así lo hicieron. Aarón extendió su mano con su cayado y golpeó el polvo del suelo y se convirtió en mosquitos que se ponían sobre los hombres y sobre los animales. Todo el polvo del suelo se convirtió en mosquitos, en toda la tierra de Egipto. 14 Los magos actuaron del mismo modo con sus sortilegios para hacer venir a los mosquitos, pero

---

Tercera plaga: cínifes. 8,12-15

12-13 La palabra *kinnîm (kinnām)* aparece solamente tres veces en toda la Biblia (Ex 8,12-15; Sal 105,31, que es una repetición narrativa de la cita anterior, y en singular en Is 51,6). Se le han dado dos sentidos fundamentales.

1.º La interpretaron por *piojos,* u otros insectos parásitos ápteros análogos, la versión siríaca *Pešiṭto,* los targumim y Flavio Josefo [2]. Induce a creerlo el mismo texto, por cuanto simbolizan esta plaga las partículas de polvo del suelo (v.12-13). Pero los piojos no son característicos de Egipto.

2.º G traduce por σκνῖφες, y la Vg por *sciniphes,* es decir, «cínifes» o «mosquitos». Filón describe los cínifes de Egipto como mosquitos pequeñísimos que pican en la piel, metiéndose incluso por la nariz y los oídos, y producen una comezón intolerable [3]. Herodoto menciona otra especie (κώνωπες), muy molesta y abundante en Egipto [4]. Orígenes interpreta la palabra del texto como insectos alados de penetrante aguijón, probablemente mosquitos [5].

Si la plaga fue de mosquitos, se explicaría mejor en su conjunto. De primeros de octubre a finales de noviembre los cínifes aparecen en grandes cantidades en Egipto. Son efecto de la inundación que ha esparcido charcas por todas partes. La calidad de azote sería consecuencia de la primera plaga, en su aspecto de gran crecida nilótica. Los mosquitos, que ponen sus huevos en las aguas, viven de quince a veinte días y cada tres tienen una puesta de unas mil unidades. En los intervalos necesitan alimentarse de sangre. Según las clases pueden correr de uno a seis kilómetros. Todo ello dará idea de la cifra astronómica de individuos que pueden aparecer en circunstancias favorables. Sus nubes parecen brotar del suelo y puede hablarse de invasión en toda la tierra o región.

Los de esta plaga aparecen milagrosamente a una señal de Aarón de carácter sobrehumano.

14-15 *¡El dedo de Dios está aquí!* La expresión, aunque no en: el mismo sentido, se encuentra en otros pasajes bíblicos (Ex 31,18; Dt 9,10; Sal 8,3; Lc 11,20) y significa que el poder de Dios (mano o dedo) es la única explicación del hecho y es discernible en él.

[2] Flavio Josefo, *Antiquitates Iudaicae* 2,14,3.
[3] Filón, *Vida de Moisés* 1,19: Cohn 4 (Berlín 1902) 144.
[4] Herodoto, 2,45.
[5] Orígenes, *Homilias in Exodum* 4,6: MG 12,322.

no lo lograron. Y los mosquitos seguían poniéndose sobre los hombres
y sobre los animales. [15] Los magos dijeron al faraón: «¡El dedo de
Dios está aquí!» Pero el corazón del faraón se obstinó y no les escuchó,
conforme había predicho Yahvé.
[16] Dijo luego Yahvé a Moisés: «Levántate temprano y ponte de-
lante del faraón; mira, va a salir hacia el agua. Le dirás: Así dice Yahvé:
'Deja salir a mi pueblo para que me dé culto. [17] Si no dejas partir a
mi pueblo, heme aquí que voy a enviar tábanos contra ti, contra tus
ministros, contra tu pueblo y contra tus palacios. Las casas de los
egipcios se llenarán de tábanos, y también el suelo sobre el que están.
[18] Pero exceptuaré ese día la tierra de Gosen, donde habita mi pueblo,

---

No se ha de entender necesariamente como si los magos reconocieran a Yahvé, sino que podían referirse a un dios poderoso, en su mentalidad politeística: «El dedo de un dios es», o equivalentemente, «Es el dedo de una divinidad», que en virtud de las circunstancias no podía ser otra que Yahvé. Se refieren a la vara de Moisés, más poderosa que la suya. La frase «Es el dedo del dios X» se encuentra en los textos mágicos.

Cuarta plaga: tábanos. 8,16-28

Queda dividida toda la narración en dos partes muy marcadas: el anuncio de la plaga (v.16-19) y su realización (v.20-28).

16-17 De nuevo Moisés ha de presentarse ante el faraón cuando éste vaya por la mañana al Nilo (7,15) para el baño o adoración ritual, que es una obtención fácil de audiencia. Le amenaza con la próxima plaga. El anuncio tiene por fin recabar el permiso de salida; si lo niega, Yahvé, a una señal de Moisés, desencadenará otro azote, que consiste en el envío del *ʿārōb*. Esta palabra solamente se encuentra en la Biblia, en esta secuencia del Exodo y en la alusión que se hace de las plagas en los Salmos (Ex 8,17bis.18.20bis. 25.27; Sal 78,45; 105,31). La versión siríaca y la latina de la Vulgata tradujeron por «toda clase» *(omne genus)* de insectos, que las fantasías rabínicas extendieron a «toda clase de animales dañinos». Han derivado la palabra hebrea de *ʿēreb*, «mezcla». En cambio, más acertadamente, el griego de los Setenta y de Símaco tradujo por κυνόμυια, «mosca de perro». Filón la entiende de una mosca de perro que vive en Egipto, ataca como un dardo, muerde y no desiste hasta lograr sangre y carne de la víctima [6]. Sin duda tiene presente la expresión del Salmo: «Les envió al *ʿārōb*, y se los comía» (Sal 78,45).

18-19 Circunstancias de lugar y tiempo. Yahvé hará excepción de la tierra de Gosen, donde están instalados los israelíes. El original hebreo dice «haré redención» *(peḏut)* entre mi pueblo y el tuyo»; pero esta palabra no da sentido satisfactorio. Tanto el contexto por su contenido como otros lugares paralelos cercanos

[6] Filón, *Vida de Moisés* 1,23: Cohn 4 (Berlín 1902) 151.

impidiendo que el tábano esté allí, para que sepas que yo, Yahvé, estoy en medio de la tierra.
[19] Haré distinción entre mi pueblo y el tuyo. Mañana sucederá esta señal'».
[20] Así hizo Yahvé, y el tábano, a enjambres, invadió el palacio del faraón y las casas de sus ministros y toda la tierra de Egipto. La tierra quedó asolada por la presencia del tábano.
[21] El faraón llamó a Moisés y a Aarón y les dijo: «Id a sacrificar en honor de vuestro Dios dentro del país».
[22] Pero Moisés respondió: «No podemos hacerlo

(8,18 *plt;* 9,4; 11,7), como las versiones (LXX διαστολήν; Vg *divisionem)* suponen en el original la presencia de una palabra que signifique «ruptura», «separación» o «distinción», la cual se obtiene cambiando sólo una consonante *(pᵉlut = pilʾut)*, y ésta parece ser la voz genuina. Precisamente con esa «distinción» o «separación» se conocerá que Yahvé es no sólo el señor de toda la tierra (LXX B), sino de la de Egipto, dividiéndola, castigándola y distinguiéndola según sus santas determinaciones.

20 *El tábano:* la única clase de díptero que cumple plausiblemente con todas las condiciones es el *Stomoxys calcitrans.* Es una especie de tábano que aparece a finales de otoño y se lo denomina «la mosca que muerde». En climas cálidos puede multiplicarse en grandes masas. Un solo individuo puede poner unos setecientos huevos en dos meses. Necesita detritus vegetales; han de pasar de veintisiete a treinta y siete días para que nazca una nueva generación. Los adultos lo invaden todo; pican a hombres y animales, principalmente en las extremidades inferiores, y transmiten el ántrax cutáneo, recogido en animales apestados.

Hay una relación llamativa entre la plaga primera (crecida del Nilo) y la sexta (infecciones cutáneas), en función de esta cuarta plaga. En octubre-noviembre, la bajada de las aguas del Nilo deja cubierto el Egipto de desechos vegetales. Es la época óptima para la primera puesta del tábano «agudo de boca». A fines de noviempre pudo darse otra puesta mayor, y a finales de diciembre y comienzos de enero su número pudo llegar a ser incalculable. Comienza entonces la cuarta plaga. El ganado va a los pastizales en este tiempo, cuando la cuarta plaga está en su apogeo. Viene la quinta plaga, en que el ganado muere de peste, con infección de ántrax interno. El *Stomoxys calcitrans* transmite el ántrax benigno de piel a los animales estabulados y al hombre, pero su radio de acción es corto. La tierra de Gosen, exenta de las plagas cuarta y quinta, lo está también de la sexta [7].

El milagro de la plaga del tábano radica en la intensidad desacostumbrada, en su limitación temporal y geográfica, a voluntad de Moisés, efecto de la voluntad divina y no del azar, y en su concatenación reforzante y graduada con las otras plagas.

22-27 La religión egipcia consideraba a los animales dioses, o consagrados a sus dioses; por tanto, intangibles. Se han descubierto

[7] G. Hort, *The Plagues of Egypt:* ZAW 69 (1957) 101-103.

así, puesto que es un sacrilegio para los egipcios el sacrificio en honor de Yahvé, nuestro Dios. Porque si sacrificamos ante sus ojos lo que es sagrado para ellos, ¿no nos van a lapidar?
23 Un camino de tres jornadas tenemos que emprender por el desierto para poder ofrecer sacrificios a Yahvé, nuestro Dios, como él nos ha dicho».
24 El faraón repuso: «Yo ciertamente os dejaré ir para que sacrifiquéis en honor de Yahvé, vuestro Dios, en el desierto. Unicamente, alejaros, no os alejaréis hasta escapar. Rogad por mí».
25 Moisés dijo: «Bien, pues yo al salir de tu audiencia rogaré a Yahvé y el tábano se alejará del faraón, de sus ministros y de su pueblo mañana; pero que el faraón no nos siga engañando, sin dejar ir al pueblo a sacrificar en honor de Yahvé».
26 Salió Moisés de la audiencia del faraón y rogó a Yahvé.
27 Yahvé hizo según la palabra de Moisés, y se alejó el tábano del faraón, de sus ministros y de su pueblo. No quedó ni uno siquiera.
28 Pero el faraón se obstinó en su corazón también esta vez y no dejó salir al pueblo.

9 1 Dijo Yahvé a Moisés: «Entra al faraón y dile: Así ha dicho

---

cocodrilos, gatos, toros y otros animales cuidadosamente embalsamados. La vaca estaba dedicada a *ḥator;* el buey Apis era sagrado; Herodoto dice que sólo podía sacrificarse si no tenía las manchas de la piel requeridas para la divinización [8]; el carnero estaba dedicado a Ammón, y es todavía hoy admirable la avenida de los carneros de Karnak. Se comprende que si los egipcios veían que los hebreos sacrificaban esos animales, iban a promover una revolución persecutoria sangrienta. Sus ideas religiosas les representarían que se provocaba el enojo de sus divinidades y que, por lo tanto, les vendrían calamidades, y esto por causa de una divinidad extranjera que exigía un culto contrario a los prescritos [9].

Insiste Moisés en que han de ir tres días de viaje (3,18; 5,3) [10].

CAPITULO 9

Este capítulo es un trozo empírico de la narración más amplia de las plagas. Contiene tres: la quinta, peste animal (9,1-7); la sexta, pústulas infecciosas (9,8-12), y la séptima, tormentas asoladoras (9,13-35).

Quinta plaga: epizootia. 9,1-7

1-3 El azote divino caerá esta vez sobre el *ganado*. La palabra hebrea *(mqnh,* de *qnh,* «poseer», «adquirir») significa propiamente

8 Herodoto, 2,38.41.42.46.

9 Los papiros arameos de Elefantina, la islilla cercana a Asuán *(Syene)*, junto a la primera catarata del Nilo, contienen una carta dirigida al gobernador Bagoas, fechada el año 407 a.C., en la que se dice que el templo de Yaho (Yahvé) de Elefantina fue destruido dos años antes a instigación de los sacerdotes egipcios de *ḥnub* (= *ḥnum)*. Un templo dedicado a este dios, cuyo símbolo era el cordero, estaba edificado junto el de Yaho, separado de él sólo por una calle. Se ha insinuado que no sería imposible que los sacrificios judíos del cordero pascual pudieron ofender a los devotos de *ḥnum* (ANET 491-492; W. Thomas, *Documents from Old Testament Times* [Londres 1958] 260-265, línea 5 y nota correspondiente).

10 El TM tiene *y'mr, «él nos dirá»* o *«nos diga»*. Los LXX suponen la división *y-'mr* = *Yhwh 'mr, «Yahvé nos ha dicho»*, y, si es participio, *«según Yahvé nos está diciendo»*.

Yahvé, el Dios de los hebreos: 'Deja salir a mi pueblo para que me
dé culto'. 2 Porque, si tú rehúsas dejarlo partir, reteniéndotelo todavía;
3 mira, la mano de Yahvé caerá sobre tu ganado que anda por el
campo; sobre los caballos, los asnos, los camellos, sobre el ganado
mayor y menor caerá una peste gravísima. 4 Pero Yahvé hará distin-
ción entre el ganado de Israel y el ganado de Egipto; de todo lo que
pertenece a los hijos de Israel nada perecerá. 5 Yahvé ha fijado un
término, diciendo: Mañana hará Yahvé esto en el país». 6 Y eso hizo

---

«posesiones», como tradujo la Vulgata (v.4), pero en la Biblia se entienden fácilmente de ovejas y bueyes (Ex 12,38; Gén 47,14), es decir, como ganado en general. La lista expletiva contiene las siguientes especies: caballos *(sûsîm)*, asnos *(ḥămōrîm)*, camellos *(g^{e}mal·lîm)* y reses de ganado mayor *(bāqār)*, como toros y vacas, y de ganado menor *(ṣōʾn)*, como ovejas y cabras. En otras listas parecidas se sigue la misma pauta (cf. Job 1,3, donde faltan los caballos). El caballo fue introducido en Egipto por los hicsos y aparece magníficamente representado en los bajorrelieves egipcios antiguos. En cambio, el camello, ahora tan frecuente, no aparece en los escritos y en el arte faraónico hasta la época griega. Algunos han atribuido la presencia de la palabra en este pasaje a un anacronismo redaccional. Pero es un hecho que en la época del éxodo hubo en Egipto al menos los camellos de los mercaderes que venían en caravanas desde Arabia (Gén 12,16; 37,25) y de los nómadas que habitaban los desiertos adyacentes. La plaga consistirá en *una peste gravísima (déber kābēd m^{eʾ}ōd)*, que la versión griega traduce por «gran mortandad» de peste (LXX Θάνατος-μέγας). La palabra *déber*, «peste», se aplica siempre a los hombres en la Biblia, excepto aquí y en su eco narrativo, el salmo 78,50.

4-5 Datos de lugar y tiempo. De nuevo Israel, confinado en la tierra de Gosen, quedará inmune del castigo, como en la plaga de tábano (8,22-23), para que se manifieste más la voluntad divina. Se presentará en tiempo fijado, «mañana», como en otras ocasiones (8,23).

6 Se ha dicho que la afirmación de que «*todo el ganado* de los egipcios murió» se ha de entender de las especies, como si todas hubieran sido afectadas, pero no de los individuos; o bien que no se ha de tomar en sentido matemático, sino semítico hiperbólico, por cuyos modos expresivos «todo» indica que es tanto lo afectado, que lo que queda exento puede despreciarse, porque poco después, en la plaga de granizo, todavía queda ganado a los egipcios (9,19.25). Sin embargo, mejor explicación es la que pone en relación el versículo sexto con el tercero, en que se dice que sufrirá la plaga solamente el ganado que estaba *en el campo*. Tal advertencia da, además, posibilidad para precisar el tiempo y la clase de infección.

Si bien en épocas recientes se han registrado epizootias en Egipto y el mismo Mallon describe una que él contempló [1], puede decirse,

[1] A. MALLON, *Les Hébreux en Égypte* (Roma 1921) 145-146.

Yahvé al día siguiente: todo el ganado de los egipcios murió, pero del de los hijos de Israel no murió ni una res siquiera. [7] Mandó el faraón a ver, y he aquí que del ganado de los hijos de Israel no había muerto ni una sola res. Pero el corazón del faraón se obstinó y no dejó salir al pueblo.

[8] Yahvé dijo a Moisés y a Aarón: «Tomad un puñado de hollín de horno y que Moisés lo tire hacia el cielo en presencia del faraón, [9] para que llegue a ser polvo menudo sobre toda la tierra de Egipto y se convierta sobre hombres y animales en erupción que haga brotar ampollas, en todo el país de Egipto». [10] Tomaron, pues, hollín de horno, se presentaron ante el faraón, lo esparció Moisés hacia el cielo

---

como advierten muchos comentaristas, que las pestes del ganado son raras en el valle del Nilo. Es verdad que los campesinos suelen tener poco cuidado en la limpieza y que dejan a los animales muertos sin enterrar; pero, como he visto directamente a lo largo del gran río, toda carroña abandonada desaparece rápidamente, hecha pasto de chacales y aves de rapiña o neutralizada por un sol de fuego. De mayo a diciembre los animales están en los establos, incluso durante la crecida nilótica; sólo al comienzo de enero los sueltan libremente por el campo. La peste pudo muy bien haber sido causada por la infección de las ranas (plaga primera) y provocada en el ganado por ingestión de la hierba todavía contaminada por falta total de lluvia purificadora. La tierra de Gosen, libre de la primera infección, careció también de ésta. No se dice, en el texto, que la plaga pasara repentinamente, lo cual explica mejor las realidades comprobadas.

Sexta plaga: viruela. 9,8-12

La narración es breve. Aparece, como siempre, el anuncio con la descripción del mal (8-9) y luego su realización y efectos (10-12). Moisés es el gran médico, conocedor de secretos que ni los grandes especialistas de Egipto pueden imitar. El milagro se manifiesta en el gesto de Moisés y en su dominio sobre un mal de tanta envergadura.

8 *Tomaos vuestras dos palmas llenas de hollín de horno.* El *kibšān* (v.8.10; Ex 19,18; Gén 19,28) es diferente del *tannûr,* u horno portátil (cf. 7,28), y del *kûr,* u horno para fundir metales (Dt 4,20; Ez 22,20; Prov 17,3). El *kibšān* era un gran horno para cocer cerámica, cal o vidriados [2].

9-10 El hollín se dispersará en el aire por toda la región como polvo fino (*ʾābāq,* Is 5,24; 29,5) que al caer sobre hombres y animales producirá ampollas, que reventarán formando pústulas. En el original aparecen dos palabras conjuntas: *šᵉḥîn,* cuya raíz implica la idea de estar caliente o enfebrecido (asirio *šaḫānu,* «calentarse»), y el plural *ʾăbaʿbuʿôt,* «pompas», «burbujas» o «ampollas». El griego tiene (LXX) ἕλκη φλυκτῖδες, «llagas o erupciones en forma de vesículas», y el latín (Vg), *ulcera, vesicae turgentes,* pequeñas «vejigas

[2] Mišná: *Kel.* 8,9.

y se convirtió en una erupción que hacía brotar ampollas sobre hombres y animales.
11 Los magos no pudieron presentarse ante Moisés a causa de la erupción que se había producido en ellos, igual que en todos los egipcios.
12 Pero Yahvé endureció el corazón del faraón y no les prestó oído, conforme había predicho Yahvé a Moisés.
13 Yahvé dijo a Moisés: «Levántate temprano, ponte ante el faraón y dile: Así ha dicho Yahvé, el Dios de los hebreos: 'Deja ir a mi pueblo para que me dé culto.
14 Porque esta vez voy a desencadenar todas mis plagas contra tu persona y contra tus ministros y contra tu pueblo,

---

túrgidas». Se trata, sin duda, de una infección de caracteres cutáneos manifiestos, pero de difícil determinación. Se han propuesto varias explicaciones. Con probabilidad se ha referido a los ántrax o forúnculos [3], y de esta suerte estarían más fácilmente en relación con la plaga cuarta de los tábanos (cf. 8,16-28). Más probablemente se trata de la viruela, muy contagiosa, que se da en hombres y animales y cuyas señales han aparecido en momias del antiguo Egipto. Tiene todas las características del terrible mal descrito (quizá también en Dt 28,27), da fiebre, produce ampollas, una intensa comezón y puede ser mortal.

Séptima plaga: tormentas de rayos, truenos y pedrisco. 9,13-35

Esta séptima plaga sigue la pauta redaccional del tipo más extenso. Empieza con el anuncio y descripción del castigo (13.17-21) y viene luego su realización y efectos (22-35); pero tiene intercalada una interrupción de carácter didáctico que quiere explicar la conducta de Yahvé, paciente e indulgente (14-16). Al comienzo no aparece Aarón (v.13), aunque sí más tarde. Se atribuye toda a la fuente yahvista, excepto 22-23a.24a.25a.35a, que sería del elohísta, y 14-16. 19-21, que sería obra de un redactor.

13-14 Dios amenaza con enviar *todas sus plagas* esta vez. La palabra *maggēfāh* se encuentra sólo aquí, aplicada a las plagas de Egipto. Significa un golpe o castigo súbito y está emparentada con el verbo «golpear», «azotar» *(nāgaf)*, empleado para designar una calamidad material (Ex 7,27; 12,23.27; Jos 24,5), la destrucción de la guerra (1 Sam 4,17; 2 Sam 18,7) o castigos sobrenaturales (Núm 14,37; 16,48.49.50; 25,8.9.18; 2 Sam 24,21.25; Zac 14,12.15. 18). Por consiguiente, más que la concurrencia de *todas las plagas* en número, esta vez se habla de un azote cuyo golpe será tan intenso como muchos juntos, en superlativo hiperbólico. Se dirige además la amenaza contra la persona del faraón. Literalmente se dice *a tu corazón*, frase rara en hebreo. Se ha interpretado como si significara que se van a dirigir *contra el corazón* terco del faraón para quebrar su dureza, pero un ligero cambio de letras da el sentido: *todas estas plagas contra ti*, que parece más probable [4].

[3] Ch. M. Doughty, *Die Offenbarung Arabiens* (1937) 516.

[4] En vez de leer las consonantes del TM *'llbk*, «hacia tu corazón», se corregiría *'lhbk*, «estas (plagas) contra ti».

para que sepas que no hay otro como yo en toda la tierra. [15] Que si
yo hubiera extendido mi mano hiriéndote a ti y a tu pueblo con la
peste, habrías desaparecido de la tierra. [16] Pero precisamente por esto
te he conservado en pie, para hacerte ver mi poder y para que mi nom-
bre sea proclamado en toda la tierra. [17] ¿Todavía cierras el paso a mi
pueblo, no dejándolo partir? [18] Pues bien, yo haré llover mañana, a
esta hora, una granizada tan fuerte como no la ha habido en Egipto
desde el día en que fue fundado hasta el presente'. [19] De consiguiente,
envía a poner en salvo tu ganado y cuanto tienes en el campo. Porque
la granizada caerá sobre todo hombre y todo animal que se encuentre
en el campo y no esté cobijado bajo techo, y morirán».
[20] Entre los ministros del faraón, el que temió la palabra de Yahvé
mandó retirar a casa siervos y ganados. [21] Pero los que no hicieron
caso de la palabra de Yahvé dejaron sus siervos y ganados en el campo.
[22] Y Yahvé dijo a Moisés: «Extiende tu mano hacia el cielo para
que caiga granizo en toda la tierra de Egipto sobre hombres y anima-
les y sobre toda la hierba del campo, en el país de Egipto». [23] Moisés
extendió su cayado hacia el cielo y Yahvé mandó truenos y granizo
y el fuego se precipitaba sobre la tierra; Yahvé hizo llover granizo

---

15-16 Se trata de una oración irreal o hipotética. Dios dice al faraón *te hice estar de pie*, es decir, te mantuve con vida y con poder para hacerte ver por experiencia mi poderío, lo cual debería ablandar tu terquedad. Puesto que el faraón es el prototipo del poder contrario a Dios en el mundo, la victoria divina sobre el faraón hará que el *nombre* del verdadero Dios, Yahvé, o sea su potencia gloriosa, sea proclamado y reconocido en el mundo entero [5].

17-19 El faraón está interponiéndose como un monte o un obstáculo *(mistôlēl = mitsôlēl*, participio hitpael usado sólo aquí, de *sll;* cf. Is 57,14; 62,10) en el camino que lleva a la libertad al pueblo de Dios. Pone en aviso al faraón e implícitamente a sus ministros y cortesanos (v.19.20.21), para que por vías de clemencia divina aparezca más la dureza de mente del soberano, contrastada con la clarividencia de algunos de sus áulicos.

22-26 Realización de la plaga. Los semitas consideraban poéticamente los grandes nubarrones tempestuosos, por la tremenda potencia y energía que irradiaban, como ocultando en su oscuridad a Yahvé. Los relámpagos eran resquicios de nubes que se entreabrían y dejaban escapar destellos de su luz; el trueno era su voz de mando; los rayos, sus saetas para bien de los suyos y castigo de sus enemigos; y el granizo, sus armas arrojadizas (Sal 18,10-15; 29, 3-9; Job 37,2-5). La *voz de Dios (qôl, qôlôt)* es el trueno (9,23.29. 33.34; 19,16; 20,18; 1 Sam 12,17-18; Job 28,36; 38,25; Ap 4,5; 8,5; 11,15). Salió de las tempestades *fuego mezclado con granizo*, es decir,

[5] Los LXX traducen διατηρήθης, «fuiste preservado, guardado». San Pablo (Rom 9,17) cita por ἐξήγειρά σε, «te introduje en el escenario de la historia». Pero los LXX emplean ese verbo en otras partes (Hab1, 6; Zac 11,16, y ἐγείρω Jue 2,16.18; 3,9). En el hebreo del Exodo ἐξεγείρω se diría *hqym* (cf. Heb 6), no *ʿmd*, como tiene 9,16. El argumento paulino no pierde fuerza. Contra los judíos, que mantenían tenazmente que sus privilegios, incluso ante Dios, eran inalienables, Pablo hace ver por la misma conducta en la historia sagrada que, si le place, Dios puede ser severo para llevar a cabo sus propósitos (Ex 9,16).

sobre la tierra de Egipto. [24] Se produjo, pues, granizo y fuego zigzagueante en medio del granizo, extraordinariamente grave como no lo había habido en Egipto desde que se constituyó en nación. [25] El granizo machacó en la tierra de Egipto todo cuanto se encontraba en el campo, hombres y animales. Machacó también el granizo todas las hierbas del campo y desgajó los árboles del campo. [26] Solamente en la región de Gosen, donde se encontraban los hijos de Israel, no se produjo granizo.

[27] El faraón mandó llamar a Moisés y a Aarón y les dijo: «He pecado otra vez; Yahvé es el justo, y yo y mi pueblo somos los culpables. [28] Rogad a Yahvé. Demasiado ya se han producido tronadas grandísimas y pedrisco. Yo os dejaré partir y no tendréis que presentaros más». [29] Moisés le respondió: «Apenas salido a la ciudad, alzaré las palmas [de mis manos] hacia Yahvé; cesarán los truenos y no habrá más granizo, para que sepas que a Yahvé pertenece la tierra. [30] Pero ni tú ni tus ministros, lo sé bien, teméis todavía al Dios Yahvé». [31] El lino y la cebada quedaron destrozados, pues la cebada estaba ya espi-

---

un fuego que se encendía a sí mismo (*mitlaqqaḥat*, participio femenino hitpael, de *lqḥ*, «coger», «prender»), en forma de una corriente continua o destelleando continuamente (Ez 1,4). La piedra golpeó (*nākāh*, v.25) y rompió a trozos y destruyó (*nākāh* en pual, v.31-32) todo, y desgajó (*šābar*, en piᶜel) los árboles y las plantas. Se libró del destrozo la tierra de Gosen, donde estaban los israelíes, como antes se había librado de otras plagas (8,22; 9,4.7).

27-28 El faraón quedó más impresionado que nunca, por la rareza del fenómeno, pero tan superficialmente como siempre. Promete a Moisés no la libertad definitiva del pueblo, sino el permiso para que salgan como le dicen, para que no le importunen más con su presencia anunciadora de desastres. Las *voces de Dios (qôlôt* ᵓ*Elōhîm)* pueden entenderse también como «voces poderosísimas», con fuerza de superlativo extraordinario (Gén 23,6; Núm 24,6; Sal 36,6; 48,15) y se habrán de interpretar como *tronadas grandísimas,* aterradoras y destructoras.

29-30 Moisés le responde que levantará las manos, que es la actitud de oración (1 Re 8,22.38) y obtendrá el cese de la plaga. Sin embargo, por promesas vacías anteriores deduce la verdadera actitud del faraón: ni él ni su corte, no ya *temen (yr*ᵓ*),* sirviendo *al* Dios de Israel, pero ni siquiera temen *ante él*, espantándose de verdad delante de sus prodigios, como si dijera: «Eres capaz de creer a cualquier otro dios falso, y precisamente al verdadero, que es Yahvé, ni siquiera le temes [6].

31-32 Estos dos versículos interrumpen la narración y parecen ser una glosa de un narrador, buen conocedor del ciclo agrícola egipcio y preocupado por indicar que todavía quedan cultivos que pueda devorar la langosta, en la próxima plaga. Son datos excelentes para precisar el tiempo de las granizadas. El *lino (pištāh)* era

[6] En el v.30 se da la recurrencia *Yahvé Dios*, que es muy poco corriente (cf. sólo Gén 2,4b-3,24 en el Pentateuco). Los LXX A tienen solamente Κύριος (= *Yhwh)*.

gada y el lino en flor. [32] En cambio, el trigo y la escanda no quedaron destrozados, por ser tardíos. [33] Salió Moisés de la audiencia con el faraón a la ciudad, y extendió las palmas [de sus manos] a Yahvé. Los truenos y el granizo cesaron y no se esparció más lluvia sobre la tierra. [34] El faraón, viendo que habían cesado la lluvia, el granizo y los truenos, volvió a pecar, obstinando su corazón, él y sus ministros. [35] El corazón del faraón se obstinó y no dejó salir a los hijos de Israel, conforme Yahvé había predicho por medio de Moisés.

---

muy apreciado en Egipto; lo vestían las clases altas y los sacerdotes, y ha aparecido en el vendaje de las momias; se conoce perfectamente el proceso de fabricación, descrito en los bajorrelieves; la calidad de la tela era excelente y finísima [7]. La cebada *(śᵉʿōrāh)* y el *trigo* *(ḥiṭṭāh)* se cultivaron en Egipto desde antiguo. No se puede precisar la identificación del cuarto producto agrícola. El *kussémet* (Is 28, 25; Ez 4,9), traducido de modo variable en las versiones (LXX ὄλυρα; Aquila y Símaco ζέα; Vg *far, vicia)* parece ser un cereal emparentado con el trigo, como la escanda o la espelta, en su variedad de *Triticum dicoccum* [8]; pero sólo se dan bien en clima frío. Quizá responda mejor el sorgo o la zahina, especialmente la paniza. En Egipto, el lino se siembra al comienzo de enero y florece *(gibʿōl* = «yemado») unas tres semanas después; la cebada se siembra en agosto y se cosecha en febrero. El trigo y la espelta se siembran en agosto y se cosechan en marzo. Si la inundación se alarga demasiado, puede retrasarse la siembra, como máximo, unas tres semanas. Estos datos llevan, para la plaga, a comienzos de febrero.

33-35 La oración del mediador hizo cesar la calamidad. Pero el faraón se obstinó en su negativa. El versículo 35 es un eco del anterior y una repetición casi literal de otros (8,15; 9,12).

Las tempestades de tipo tormentoso con aparato de rayos, truenos y granizadas no se dan todos los años en Egipto y sólo son posibles, según las estadísticas, de enero a abril. En la primavera del año 1895, todo el valle del Nilo fue afectado por una de estas tempestades que desoló unos tres mil acres de tierra cultivada [9]. Se han visto en Egipto piedras de granizo del tamaño de una manzana o de una pelota de tenis. En la Biblia, el pedrisco se considera como un instrumento del castigo divino (Jos 10,11) [10].

[7] HERODOTO, 2,37.

[8] E. LEVESQUE, *Epeautre:* DB 2 (1899) 1821-1824; M. ZOHARY, *Flora, cereales:* EBG 3 (1964) 587.

[9] A. H. SAYCE, *The early history of the Hebrews* (Londres 1897) 169.

[10] El salmo 78,47-48, al narrar esta plaga, reúne pedrisco *(brd)* y escarcha *(ḥnml:* «hielo caído del cielo»), y luego pedrisco *(brd)* y rayos *(ršfym)*. En virtud del paralelismo, tendría que ser *brq* (en vez de *brd)*, o bien, si se mantiene *brd*, habría de ser mejor con el significado de «piedra de fuego» o «piedra del rayo», que una creencia popular admite e identifica con las hachas neolíticas que se hallan de vez en cuando.

10 [1] **Dijo Yahvé a Moisés: «Entra al faraón, porque yo he endurecido su corazón y el de sus ministros para poder obrar en medio de ellos estas señales mías** [2] **y para que tú puedas contar a los oídos de tu hijo y de tu nieto cómo me he comportado yo con los egipcios y las señales que he llevado a cabo en medio de ellos, de manera que reconozcáis que yo soy Yahvé».** [3] **Moisés y Aarón entraron al faraón y le dijeron: «Así ha dicho Yahvé, el Dios de los hebreos: ¿Hasta cuándo rehusarás humillarte delante de mí? Deja salir a mi pueblo**

CAPITULO 10

El capítulo 10 contiene dos plagas más: la de langostas (10,1-20) y la de tinieblas (10,21-27). No es más que un fragmento práctico de la narración seguida.

Octava plaga: langostas. 10,1-20

La estructura narrativa de esta plaga es la de siempre. Primero, petición de permiso de salida y anuncio, con amenaza, de la plaga (1-6); tiene como exclusivo el espanto y buen consejo de los ministros (7-11); sigue la realización de la plaga (12-15), la angustia del faraón, intervención placativa de Moisés, final del azote y endurecimiento del monarca egipcio (16-20).

Para comprender la dimensión de esta plaga y su proyección psicológica en la pugna por la libertad de los Bené Israel, se ha de tener ante los ojos la calamidad que representa para un pueblo una invasión de langostas, tan frecuentes en países cálidos del sur del Mediterráneo. Forman nubes que vuelan y que arrastra el viento, que se abaten sobre todo lo verde con una voracidad tan insaciable que no queda ni la corteza de los árboles. Joel ha descrito admirablemente el paso de esta calamidad como un castigo divino (Jl 1,2-2,17). Distingue cuatro estadios en la metamorfosis de la langosta: *gāzām*, *ʾarbeh*, *yéleq* y *ḥāsîl* (Jl 1,4). Pero aquí el *ʾarbeh* se toma en sentido amplio por individuo adulto, capaz de volar y desplazarse (v.4.12. 13.14.19). La langosta aparece poco en Egipto, a intervalos irregulares, pero causa estragos enormes. Suele presentarse y abatirse sobre el país entre febrero y marzo. Puesto que la plaga del Exodo fue más intensa que las normales, tuvo que suponer un año lluvioso en el Africa ecuatorial. Todo el conjunto de datos lleva al mes de febrero.

1-2 La orden divina va acompañada de consideraciones sobre el fin pretendido para el futuro [1]. La oposición faraónica y la respuesta de Dios son aleccionadoras para siempre. Cuanto se encarga que enseñe Moisés a sus descendientes, se dice también a todo is-

[1] El TM tiene, en este versículo (10,1), *bqrbw*, «en medio de él», es decir, del pueblo de Egipto (3,20), según el sentido, porque no se ha mencionado explícitamente antes en el contexto. Pero los LXX, Pes y Onq suponen *bqrbm*, «en medio de ellos».

para que me dé culto. 4 Si rehúsas dejar salir a mi pueblo, mira, yo
voy a hacer entrar mañana la langosta dentro de tus confines, 5 y cu-
brirá lo más vistoso del país hasta el punto de que no se verá el suelo,
y devorará el resto de lo que se ha salvado, lo que os quedó de las gra-
nizadas, y devorará todo árbol que crece en vuestros campos; 6 lle-
narán tus palacios, las casa de todos tus ministros y las de todos los
egipcios, cual nunca vieron tus padres ni tus antepasados, desde que
comenzaron a existir sobre el país hasta este día». Moisés dio vuelta
y salió de la audiencia con el faraón.
7 Los ministros del faraón dijeron a éste: «¿Hasta cuándo nos va
a servir de lazo ese hombre? Deja ir a esa gente para que dé culto a
Yahvé, su Dios. ¿No te convences todavía de que Egipto está pere-
ciendo?» 8 Entonces hicieron volver a Moisés y Aarón ante el faraón,
que les dijo: «Id a dar culto a Yahvé, vuestro Dios. ¿Quiénes y cuántos
son los que han de ir?» 9 Moisés respondió: «Con nuestros jóvenes y
nuestros ancianos hemos de ir, con nuestros hijos y nuestras hijas, con
nuestro ganado menor y mayor hemos de ir, porque para nosotros es
la [gran] fiesta de Yahvé». 10 El les dijo: «Así estará Yahvé con vosotros,
igual que yo os dejaré ir, a vosotros y a vuestros niños. ¡Ved si tenéis
malas intenciones! 11 No será así. Id, os ruego, los hombres robustos
a rendir culto a Yahvé, pues esto es precisamente lo que estáis pidien-
do». Y los echaron de la presencia del faraón.
12 Entonces dijo Yahvé a Moisés: «Extiende tu mano sobre la tie-
rra de Egipto llamando a la langosta, para que se esparza sobre la
tierra de Egipto, para que devore toda la hierba de la tierra y todo

---

raelí. La razón del actuar divino no es exclusiva de esta plaga, sino que conviene a todas. La expresión en boca de Yahvé «narra *cómo me he comportado* con los egipcios» (hitpael de *ʿll)* implica una fina ironía contra la soberbia tiránica del faraón: *cómo me he divertido* con él, jugando a prodigios.

7 Los ministros consejeros entienden «lazo» *(môqēš)* como instrumento de perdición u ocasión de ruina. Más exactamente podría considerarse como el disparador de una trampa que tenga cebo encima. Así, el cebo es el pueblo esclavo que tan buenos servicios presta a Egipto; el disparador oculto es Moisés; la trampa que coge y daña, las plagas.

10-11 El faraón contesta con una respuesta irónica que es un juramento por Yahvé, y en último término una blasfemia: no dejaré partir a vuestros niños por más que Yahvé esté con vosotros [2]. El faraón adivina que huirán. Pero el problema no está en que prevea que se escaparán, sino en ventilar con qué derecho los retenía en esclavitud. La frase *ved si tenéis malas intenciones* es literalmente: «lo que es malo *(rāʿāh)* está ante vuestros rostros» (v.10); lo malo son sus intenciones de dejar Egipto, puestas ante ellos como mira

[2] La frase *esto es precisamente lo que estáis pidiendo* o buscando se ha interpretado de varias maneras, como refiriéndose a *la adoración* (v.11) o *al mal* (v.10); o bien se ha considerado *'th* como abreviación en sigla del tetragrámaton *('et h = 'et Yahweh)*, usada en otros casos y porque, al parecer, el profeta Oseas (Os 5,6) alude a este pasaje (R. WEISS, *A Note on 'otah in Ex 10,11*: ZAW 76 [1964] 188); parece más aceptable interpretarlo como un femenino de sentido neutro, según la traducción propuesta.

lo que dejó el granizo». 13 Extendió Moisés su cayado sobre la tierra de Egipto y Yahvé hizo soplar sobre el país el viento de levante, todo aquel día y aquella noche. Vino el alba, y el viento de levante había traído la langosta. 14 Y se esparció la langosta dentro de los confines de Egipto en cantidad grandísima. En su comparación, no había habido antes langosta como aquélla ni tampoco después la hubo. 15 Cubrió lo más vistoso de toda la tierra y se oscureció el país. Devoró toda la hierba del suelo y todos los frutos de los árboles, que había dejado el granizo; no quedó nada de verde ni en los árboles ni en la hierba del campo en toda la tierra de Egipto. 16 Entonces el faraón se apresuró a llamar a Moisés y a Aarón y les dijo: «He pecado contra Yahvé, vuestro Dios, y contra vosotros. 17 Por lo tanto, perdonad, por favor, mi pecado esta vez también y rogad a Yahvé, vuestro Dios, para que al menos me quite de encima esta muerte». 18 Salió [Moisés] de la audiencia con el faraón y oró a Yahvé, 19 y Yahvé hizo soplar

---

obsesionante. El faraón les exige la condición de quedarse con las mujeres como rehenes y los expulsa de su presencia [3].

13-15 *Viento de levante* u oriental *(rûaḥ qādîm)*, que los Setenta llaman ἄνεμος νότος, «viento del sur», porque procede del sur o sudeste egipcio viniendo de las estepas del Sinaí, Arabia o de tierras abisinias. En cambio, la Vulgata y la *Pešiṭtō* siríaca han puesto «ardiente» o que quema *(urens)*, porque el viento del este todo lo reseca y abrasa (Ez 17,10; 19,12; Os 13,15). Las nubes de langosta se esparcieron (imperfecto qal de *nûḥ)* y cubrieron lo más brillante *(el ojo)* de la tierra, y se oscureció el suelo por las masas de sus cuerpos monstruosos y grisáceos (cf. v.5) [4].

19-20 *Mar de los Juncos (yām sûf,* v.19) es el mar Rojo. Se ha dicho que «viento del mar», en sentido de viento occidental, sólo lo pudo haber escrito un narrador que esté en Palestina, donde «el mar» (Mediterráneo) es sinónimo de occidente. Pero no hay necesidad de recurrir a expresiones tardías, si se considera el mar con respecto a Egipto, y entonces *«viento del mar* (Mediterráneo)» será «viento del norte». Se dan ventoleras persistentes marinas, en invierno hasta abril, que, partiendo de Alejandría, barren el Delta y llegan hasta unos 200 kilómetros al sur de El Cairo [5].

[3] El TM dice (10,11) *wygrš 'tm*, *«los expulsó* (el faraón) de delante del faraón», donde el sujeto de la oración hablaría en tercera persona de sí mismo. Por eso es más aceptable la lectura que suponen LXX, Sam y Sir: *«los expulsaron» (wygršw)*.

[4] En Ex 10,15 el TM lee: *«fue oscurecido el país» (watteḥšakh-'rs)*; en cambio, G tiene: «fue corrompido el país» (ἐφθάρη ἡ γῆ), lo cual supone que se leyó en el texto hebreo que se traducía *wattiššāḥēt h-'rs*, lo cual demuestra un cambio de *ḥšk* en *šḥt*. El latín de la Vg sigue al griego: «devastándolo todo» *(vastantes omnia)*. Es preferible el TM, porque su forma verbal está exigida por el contraste estilístico con que juega, tan propio del hebreo, entre el suelo *resplandeciente* por lo verde y luego *oscurecido* por la langosta.

[5] Una reciente invasión de langostas que ha podido estudiarse científicamente en su origen y evolución da los siguientes datos. Vino de El Obeid (Kordofán), al este del Sudán. En septiembre, las langostas, en grandes masas, emigraron a Port Sudán, al sudeste de Nubia, junto al mar Rojo, y atravesándolo llegaron a Gidda, cerca de la Meca. Por aquellas regiones tuvo lugar la puesta, que nació en invierno. En febrero y marzo, los nuevos individuos volaron a Egipto y Palestina, invadiendo estas regiones de marzo a mayo. La cantidad, siempre fabulosa, depende, sin embargo, de la densidad, nacida en este caso en torno a Port Sudán, y de los vientos de acarreo. Aquel invierno fue excepcionalmente húmedo y caluroso, hasta los 38 grados centígrados, temperatura óptima para el desarrollo de los acrídicos; los vientos vinieron del norte de Hesma y llevaron a través del Sinaí hasta el Delta egipcio y hasta Pales

un viento muy persistente del mar, que barrió la langosta y la arrojó al mar de los Juncos. No quedó ni una sola langosta dentro de los confines de Egipto. 20 Pero Yahvé endureció el corazón del faraón, y éste no dejó salir a los hijos de Israel.

21 Yahvé dijo a Moisés: «Extiende tu mano hacia el cielo, para que se produzcan tinieblas sobre la tierra de Egipto, que se puedan

---

Novena plaga: tinieblas. 10,21-27

No hay anuncio ni amenaza al faraón, lo cual indica la agravación de unas relaciones ya precarias. El faraón mismo llama a Moisés, pero acaba amenazándole de muerte si vuelve a presentarse. Es el comienzo del fin.

Para entender el sentido y alcance de esta plaga, se ha de tener en cuenta la existencia de un viento impetuoso y cálido, llamado en árabe *ḥamsîn*, y entre nosotros simún, siroco o xaloc (árabe *šorûq* = sudeste). Se denomina *ḥamsîn*, que significa «cincuenta», porque sopla de promedio unas cincuenta veces al año o, mejor, porque es característico, en Egipto y el Próximo Oriente, durante los cincuenta días que median entre Pascua y Pentecostés; por tanto, de marzo a abril. Tiene la particularidad de arrastrar consigo ingentes masas de arena proveniente del desierto y de durar dos o tres días. Los lugares que padecen sus efectos, cuando sopla parecen estar envueltos en una niebla fina, propia de sitios fluviales o lacustres, o bien altos y húmedos, con la diferencia de que las partículas del *ḥamsîn* son secas, irritantes y molestas. He contemplado Biblos y la costa del Líbano azotadas por un vendaval de ese tipo y envueltas en nubes salobres y finísimas, muy molestas; y la ciudad de El Cairo, a primeras horas de la tarde, en el mes de julio, cuando nunca hay nubes, sumida en un crepúsculo vespertino de un sol rojizo, a causa de una tempestad persistente de viento y arena altísima. Es tan sutil el polvillo arrastrado en esas ocasiones, que en el Sinaí me penetró totalmente dentro de estuches metálicos, cerrados con adhesivo herméticamente protector. En las plagas, se añadía además la tierra arrasada antes por el pedrisco, y calcinada por la langosta y el sol, y el color negro del suelo atomizado. Los antiguos escritores cuentan hechos semejantes [6].

21-23 Moisés alza su cayado, como en otras ocasiones (10,22; 9,23), hacia lo alto, porque el azote viene de arriba. Dice el texto hebreo que se produjo «tiniebla de oscuridad» *(ḥōšek-ʾăfēlāh)*, es decir, «una oscuridad tenebrosa» (v.22), en la cual, como había anunciado Yahvé, se podían «gustar» o «palpar» (hifil de *mšš*, v.21) las tinieblas, que el griego de los Setenta ha interpretado por σκότος γνόφος θυέλλα, que es una ligera paráfrasis y podría traducirse por

tina la gran masa destructora. Es el «viento de levante» o solano, que menciona la Biblia (F. S. Bodenheimer, *Animal life in Palestina* p.349-351; cf. *El animal en la tierra de la Convocación* [Jerusalén 1950-1956] 2 vol. en hebreo).

[6] El ejército de Cambises fue sepultado en el desierto, en medio de una cegadora oscuridad, producida por un torbellino de una tempestad de arena: Herodoto, 3,26.

palpar». 22 Extendió Moisés su mano hacia el cielo y se produjeron
densas tinieblas durante tres días por toda la tierra de Egipto. 23 Nadie
podía ver a otro, y durante tres días nadie se movió de su lugar. Pero
para todos los hijos de Israel hubo luz en los sitios en que estaban es-
tablecidos. 24 El faraón llamó a Moisés y dijo: «Id a dar culto a Yahvé.
Quede únicamente vuestro ganado menor y mayor. Vuestros niños
podrán ir también con vosotros». 25 Mas dijo Moisés: «Tú has de
poner también en nuestras manos sacrificios y holocaustos que poda-
mos ofrecer a Yahvé, nuestro Dios. 26 Nuestro ganado, pues, tiene
que venir también con nosotros. No puede quedar ni una pezuña,
sino que lo hemos de tomar con nosotros para poder dar culto a Yah-
vé, nuestro Dios, puesto que nosotros no sabremos qué vamos a ne-
cesitar para dar culto a Yahvé hasta que lleguemos allí». 27 Pero Yahvé
endureció el corazón del faraón, el cual no tuvo en voluntad dejarlos
ir. 28 El faraón le dijo: «Retírate de mi presencia y guárdate bien de
ver de nuevo mi rostro, porque el día que vuelvas a ver de nuevo mi
rostro, morirás». 29 Dijo Moisés: «Tú lo has dicho: no volveré a ver
más tu rostro».

«un huracán de tenebrosa oscuridad» (v.22), y además por ψηλαφητὸν σκότος, «tinieblas palpables». Los efectos de esta plaga se han de entender de una manera objetiva y subjetiva. Por cuanto la plaga oscureció el brillantísimo sol de un cielo despejado con una niebla nunca vista en aquellas regiones, era objetiva; pero en cuanto que a la vez hacía imposible toda vida social, por cegar los ojos con molestísimo e irritante polvo, era subjetiva [7]. La región en que estaban *establecidos* los israelíes (*mwšb*, cf. Gén 10,30; 36,43; Núm 35,29) quedó libre de tinieblas, y parece que fue debido a que todo el sector geográfico de *Wādî ṭumîlāt* está protegido por unos salientes montañosos, por el sur, que cierran el paso al *ḥamsîn*.

24-27 *Sacrificios pacíficos (zᵉbāḥîm)* y *holocaustos (ʿôlôt)*: no saben ni la cantidad (que será muy grande) ni la clase y edad de las reses que habrá que sacrificar, porque se lo dirá Yahvé en el desierto; de consiguiente tienen que llevarse todo el ganado.

[7] En el v.10,23, el TM dice al pie de la letra: «no se levantó persona *de debajo de sí misma* durante estos tres días», según la combinación de consonantes *mtḥtyw*. Este sentido adopta la Vg *(de loco in quo erat)*. Pero la versión de los LXX conservó ἐκ τῆς κοίτης αὐτοῦ, es decir, «de su lecho», lo cual supondría que la palabra hebrea *tḥt* no se ha de entender como adverbio de lugar, sino como sustantivo, y que puede referirse a una palabra rara que pudo tener el hebreo, propiamente de origen persa, y ha quedado en árabe, *taḥt*, que significa «cama» o «lecho». Es mejor la lectura del griego, porque es más fácil convertir una palabra que no se entiende en adverbio comunísimo que conservar una palabra rara, y además cae mejor en el contexto la hipérbole oriental pretendida, como si se dijera: «Hubo tanta oscuridad por la plaga de tinieblas que fue como de noche tres días; tanto, que no se levantaron de la cama». El libro de la Sabiduría (Sab 17,2-20), en su interpretación midrásica, basada muy probablemente en las maravillas de los targumim, comenta de una manera exuberante este pasaje. Las tinieblas fueron tan negras que los egipcios no se pudieron mover, y además tan terroríficas que aparecieron fantasmas, fieras que rugían y cadenas; especialmente la oscuridad estuvo dentro de ellos mismos, pues no quisieron ver la luz de la verdad. Parece incluso que el autor supone unas condiciones climatológicas distintas de las de Egipto. De todos modos, contrasta grandemente esta meditación religiosa, teológica y poética, con la sobriedad narrativa del Exodo, que concuerda con los hechos aun en el modo como los cuenta.

CAPITULO 11

Décima plaga: muerte de los primogénitos. 11,1-13,16

La redacción de esta plaga sigue fundamentalmente los esquemas admitidos para las anteriores, pero se halla perturbado por importantes inclusiones y colofones que abren nuevos rumbos al hilo de la narración. El bloque redaccional con cierta unidad puede presentarse de este modo: anuncio de la plaga con instrucciones secretas de Dios a Moisés (11,1-10); disposiciones concretas de Dios a Moisés sobre la institución de la Pascua (12,1-20); celebración de la Pascua entre los Bené Israel (12,21-28); realización de la plaga: muerte de los primogénitos (12,29-33); los israelíes salen triunfalmente de Egipto (13,33-36). Tres colofones: salida de Egipto (12, 37-42); ley de la Pascua (12,43-51), y ley de los primogénitos (13,1-16).

El capítulo 11, que es una división arbitraria del texto original, de narración seguida, ofrece una especial dificultad. En los últimos versículos del anterior (10,28-29), el faraón echaba de su presencia a Moisés, y Moisés le decía que no le vería más. Ahora, entre avances y retrocesos narrativos, parece que de nuevo Moisés habla al faraón, anunciándole la última plaga que le comunicó después Dios. Aumenta la dificultad porque el estilo narrativo es de mensajes en directo dentro de otros mensajes en directo, hasta el punto de que se pierde la perspectiva de quién es el que habla. Se ha propuesto trasladar 10,28-29 después de 11,8, obteniendo esta secuencia: 11,1-8a; 10,28-29; 11,8b-10. Se puede aceptar como hipotética; pero no se tiene que perder de vista que el estilo sincopado, inclusivo y circular concéntrico del hebreo produce necesariamente en los occidentales apariencias de ilogismos. Si se añade que en 11,8b falta el sujeto, que puede ser Dios o Moisés, y si se tiene en cuenta que para aclarar el sentido pudieron introducirse glosas, más o menos felices, se mirará con reservas cualquier cambio del texto demasiado radical.

Finalmente, para entender el sentido profundo y la razón de justicia de esta décima plaga, que impostará la vida religiosa y cultual de Israel a través de los siglos hasta desembocar en espléndidas características mesiánicas, se ha de tener presente que los Bené Israel son *el pueblo primogénito* de Yahvé, nacidos socialmente de la descendencia física de Abraham según la promesa divina. Ser primogénito, tanto en sentido personal como social, implicaba no solamente ser el primer nacido varón, sino precisamente por cuanto tal ser heredero o depositario de los derechos de primogenitura, excelentísimos con relación a los de los demás hermanos, por incluir el mayorazgo de los bienes y la detentación de la autoridad suprema sobre los demás. Si, pues, Egipto, un pueblo inferior ante Dios, no deja en libertad al primogénito de Yahvé, que son

11 1 Dijo Yahvé a Moisés: «Una sola plaga más voy a traer sobre
el faraón y sobre Egipto; después de ella os dejará ir de aquí, y cuando,
por fin, se decida a dejaros marchar, os va incluso a expulsar de aquí.
2 Por lo tanto, habla a los oídos del pueblo para que pidan cada hom-
bre a su vecino y cada mujer a su vecina objetos de plata y oro». 3 Yahvé
hizo grato al pueblo ante los egipcios. El mismo Moisés era tenido
por hombre muy grande en la tierra de Egipto, a los ojos de los mi-
nistros del faraón y a los ojos del pueblo.
4 Moisés dijo: «Así dice Yahvé: 'A eso de la media noche pasaré

---

los Bené Israel, Yahvé matará a los primogénitos de Egipto como castigo proporcionado para conseguir eficazmente la realización de sus planes. Puesto que las otras plagas que afectaban las propiedades y la salud no han surtido ningún efecto, ahora se tocará la misma vida.

1 El texto parece estar corrompido. *Después de así* (*'ḥry-kn*) indicaría «después de haber actuado de esta manera», a que se refiere Dios «os dejará partir». Coppens ha propuesto que se lea: *«como se deja partir a una novia»* (*kšlḥw klh*).

2 El hebreo pone una forma delicada y atenta (*dbr-n'*): *haz el favor de hablar*, que en boca de Dios refleja su condescendencia. Moisés ha de hablar *a los oídos*, como en secreto, solamente a los de su pueblo, para que no se enteren los egipcios del alcance más profundo de los planes, si es que el hebreo contiene un matiz especial.

3 El Pentateuco samaritano y los Setenta añaden *vestidos*, es decir, telas, tapices y manteles, además de los mismos vestidos, como hace suponer 12,35 y según había sido predicho (3,21-22). Debían servir para celebrar con la mayor dignidad posible *la fiesta de Yahvé*, a que tenían que ir los israelíes. Los egipcios, deseando congraciarse con un Dios tan poderoso y temible, les dieron de buen grado sus tesoros, que fueron en parte regalo de libre voluntad y, si más no, compensación justa de tantos años de trabajo sin remuneración equitativa (cf. 3,21). La autoridad de Moisés como médico, mago y jefe de un gran pueblo facilitó todos los pasos. La expresión *el hombre Moisés* (*h-'yš mšh*) puede ser un título de dignidad, a modo de nuestro *prohombre* (Gén 19,9; Jue 17,5; 1 Sam 1,21; 1 Par 11,28; Est 9,4; 1 Tim 2,5 con alusión a Moisés como mediador).

4-5 Moisés se dirige al faraón, sea directamente (v.8), sea a través de los cortesanos.

Morirá todo primogénito, desde los socialmente grandes hasta los de clase social ínfima, hasta los de los animales. *El primogénito del faraón* es el príncipe heredero *que se ha de sentar en su trono* (*ha-yōšēb*, 2 Re 3,27). Moler era faena de mujeres, sobre todo de siervas, esclavas miserables (Is 47,2; Job 31,10) y de cautivos (Ex 12,29; cf. Jue 16,21; Lam 5,13). El molinete casero constaba de

yo por medio de Egipto, 5 y morirá todo primogénito en la tierra de
Egipto, desde el primogénito del faraón, que se ha de sentar en su trono,
hasta el primogénito de la esclava que está detrás de la muela, y todo
primogénito de los animales. 6 Habrá en toda la tierra de Egipto un
clamor grande cual no lo hubo antes ni lo volverá a haber. 7 Mas,
para Bené Israel, de las personas a los animales, ni un solo perro las-
timará su garganta, para que sepáis que Yahvé hace diferencia entre
Egipto y Bené Israel'. 8 Bajarán a mí todos estos ministros tuyos y se
postrarán ante mí, diciendo: 'Sal tú y todo el pueblo que está a tus
pies'. Después de lo cual yo partiré». Y, lleno de ira, salió [Moisés]
de la audiencia del faraón.

---

dos piedras circulares (dual *rēḥayim)* que solían tener, en su tamaño reducido, como medio metro de diámetro. La inferior, algo mayor, estaba fija en el suelo; la superior o cimera giraba por medio de un palo o saliente puesto en un extremo cerca de la periferia. La persona que lo manejaba se sentaba o arrodillaba junto a él y con la mano hacía rodar pacientemente la pesada piedra cimera sobre la inferior; iba echando el grano por la ranura redonda central, que salía molido en forma de harina por entre las dos piedras y se recogía sobre el suelo limpio o en una tela. A veces eran dos los que molían (Mt 24,41), sobre todo si el molino era de gran tamaño. Todavía hoy, casi cada casa rural, en Oriente, lo tiene y emplea. Morirán también los primogénitos de los animales útiles al hombre *(b^{e}hēmāh)*. Esta advertencia dice relación con las ofrendas que se darán a Dios (12,12), para que se vea que tanto los primogénitos del ganado como los del hombre son primicias reservadas a la Divinidad.

6-7 Hay un contraste muy marcado: llantos de luto en todo Egipto; entre los israelíes no se oirá nada, ni lamento de hombres ni de animales. Para expresarlo, se dice literalmente que *ni un perro aguzará su lengua (ḥrṣ lšn)*. Es una frase hecha o proverbio. Se aplica a hombres (Jos 10,21; Jue 11,15), y entonces «mover o afilar la lengua» indica quejarse o murmurar, tomado del sentido fundamental de la frase que expresa un clamor agudo. Pero, en un perro, no puede considerarse la lengua como órgano de fonación. El griego comenta bien cuando traduce por γρύξει = «gruñirá». Por lo demás, el perro, en Oriente, es el más despreciado y el ínfimo de los animales.

8 Este versículo contiene un fragmento que parece no encajar con el conjunto, por lo cual se ha propuesto trasladar acá los versículos anteriores 10,28-29, donde se habla de la entrevista con el faraón; pero allí se narra el final de la plaga anterior y es difícil que ya se anuncie la siguiente. Se podría proponer, con muchas reservas, que estas palabras las dice Yahvé mismo, como representado en Moisés, y es El quien se aíra en sus relaciones con el faraón. En todo caso, «estar en los pies de uno» *(brglyk)* significa «gobernar», en la mentalidad egipcia «dominando tiránicamente». Lo que aquí se anuncia se cumplirá. El faraón enviará pronto a llamar a Moisés

9 Yahvé había dicho a Moisés: «El faraón no os escuchará, para
que se multipliquen mis portentos en la tierra de Egipto». 10 Moisés
y Aarón habían obrado todos esos portentos en presencia del faraón.
Pero Yahvé endureció el corazón del faraón, y éste no dejó salir de
su tierra a los hijos de Israel.

12 1 Yahvé dijo a Moisés y a Aarón en tierra de Egipto: 2 «Este

---

y a Aarón, y les rogará que se vayan con el pueblo (12,31), y los egipcios harán que los israelíes se apresuren en su partida (12,33).

9-10 El final del capítulo es una conclusión doctrinal teológica en la que se repiten, casi con idénticas palabras, lo que se ha dicho tantas veces. A pesar de que los portentos divinos fueron numerosos ante el faraón *(r^e^bôt môf^e^tay)*, obrados por Moisés y Aarón, el faraón permaneció obstinado en su negativa.

CAPITULO 12

Este capítulo es uno de los más complejos por su elaboración y reelaboración, con cuatro temas fundamentales: el sacrificio pascual, los ácimos, la matanza de los primogénitos y la salida triunfal de Egipto. Dada la suma trascendencia del conjunto, que es clímax de las diez plagas y sus propósitos y núcleo de una trascendental fiesta religiosa futura, se ha de distinguir entre lo que se ordenó para realizar en Egipto y lo que se prescribió posteriormente de modo minucioso. Si a esta dificultad intrínseca de la materia y su disposición se añade el estilo semítico de proponer las cosas por círculos, con avances y retrocesos, con aportación de nuevos datos o puntos de vista, se comprenderá la poca perspicuidad que ofrece para una mente occidental. Se puede dividir en varias secciones: Institución de la pascua (12,1-20), con el cordero pascual (v.1-14) y los ácimos (v.15-20); décima plaga y éxodo (v.21-42), con más ordenaciones sobre la pascua (v.21-28); muerte de los primogénitos y sus resultados (v.29-36) y salida triunfal (v.37-42); y concluye el capítulo con unas adiciones a la legislación pascual (v.43-51).

El gran principio que da una cohesión subyacente al conjunto es sin duda la décima plaga, en su razón de matanza de los primogénitos y consecuente libertad de Israel como pueblo de Dios y en el medio discriminativo, que es la sangre del cordero.

El Cordero pascual. 12,1-14

2 En Egipto el año comenzaba a contarse desde el comienzo de la inundación, que solía empezar alrededor del 19 de julio. En Babilonia comenzaba en primavera. Entre los semitas, al comienzo del otoño. Ahora se va a introducir una modificación en el cómputo del comienzo del año religioso: será en primavera y estará en función de *las primicias* maduras de los cereales. Comenzará

mes será para vosotros el comienzo de los meses; será el primero para vosotros entre los meses del año. [3] Hablad a toda la comunidad de Israel, diciendo: El décimo de este mes cogeos cada uno corderos por familias, a cordero por casa; [4] pero si la casa fuese demasiado pequeña para un cordero entero, se unirá a su vecino, el más próximo a su casa, según el número de personas. El cordero se estimará a proporción de lo que cada uno puede comer. [5] El cordero ha de ser sin defecto, macho, de un año; os será lícito tomar del ganado ovino o caprino. [6] Os lo tendréis guardado hasta el día catorce de este mes. Entonces, toda la asamblea de la comunidad de Israel lo inmolará entre dos luces. [7] Luego, cogeréis de la sangre y pondréis sobre las

---

en el mes de abib, o de las espigas, que abre la primavera en Palestina (13,4; 23,15; 34,18). Mucho más tarde, durante el exilio babilónico, el mes abib cambió su nombre por el de nisán. El primero de nisán será, pues, el día primero del año judío.

3-6 Selección del cordero pascual. Se trata de una *comunidad (ʿdh)* organizada, de marcadas características propias sociales y religiosas dentro de otra comunidad distinta. Dividida jurídicamente por «casas de los padres» *(bēt ʾābōt)* o *familias,* y *casas (byt)* o viviendas. Se ha de computar por orden de cabezas de familia el número de los que podrán comer del cordero sin dejar nada, incluyendo niños y ancianos. Más tarde se fijó en diez personas por cordero, que era el número mínimo para formar una comunidad legal [1]. La víctima debe ser una res *(śeh)* o cabeza de ganado menor, que puede ser ovino o caprino, y la palabra de por sí no precisa edad ni sexo, de ahí la necesidad de especificación. Prevaleció, sin embargo, el cordero propiamente dicho. Las cualidades que ha de tener son las siguientes: ha de ser *sin tara* o perfecto *(tāmîm)*, es decir, que no sea cojo o bizco o tenga defecto alguno. La razón es que se ha de ofrecer como cosa sagrada a Dios, y a Dios se le ha de dar lo mejor. Esto fue norma para las reses destinadas al sacrificio (cf. Lev 22,19-25 donde se ponen los defectos que excluyen la víctima sacrifical). Ha de ser *macho (zākār,* considerado siempre superior a la hembra, Lev 1,3; 22,19). Ha de ser *hijo de un año,* es decir de un año de edad o tal vez nacido dentro del año, cosa que varía en otros sacrificios (Lev 22,27). No se dice que sea primogénito, de donde se ve claro que el precepto pascual y la ley de los primogénitos son dos cosas distintas.

7-10 Las fechas de la elección se precisan cuidadosamente: el día 10 de abib (nisán), o sea el mes primero del año. La importancia de la fiesta implica un tiempo de preparación. El 14 es el sacrificio. Como el día empieza por la tarde, la cena se celebra anochecido el 14, o sea ya el 15 de nisán, que corresponde al día primero de los ácimos. *Entre dos luces (byn h-ʿrbym,* dual): hora del sacrificio, al caer la tarde o al ponerse el sol (Dt 16,6, probablemente «al declinar el sol» en el día). Los samaritanos inmolan el

[1] Flavio Josefo, BI 6,9,3.

dos jambas y sobre el dintel, en las casas en que lo tengáis que comer.
8 Comeréis la carne esa misma noche: pasada al fuego, con panes
ácimos y hierbas amargas la habréis de comer. 9 Cuidado, no comáis
de él nada asado ni cocido en agua, sino pasado al fuego, con cabeza,
patas y entrañas. 10 No guardaréis nada de él para la mañana. Lo que
de otro modo quedaría de él para la mañana, lo quemaréis al fuego.
11 Lo comeréis de este modo: ceñidos los lomos, vuestras sandalias

---

cordero al ponerse el sol hasta noche completa; los fariseos lo inmolaban al empezar a declinar el sol antes de ponerse [2]. *Cogeréis la sangre:* en Oriente se ha concedido a la sangre un valor apotropeico; creían que cerraba la entrada a los malos espíritus. En Babilonia se untaban o rociaban con asperges las puertas para este fin [3], y hoy todavía los árabes siguen una costumbre semejante. *Las dos jambas y el dintel:* el dintel *(mšqwf)* o parte superior del marco de la puerta, y las dos jambas *(šᵉtê ha-mᵉzûzôt)*, o montantes a ambos lados del marco, podían señalarse con la sangre en tres puntos horizontales, según la línea del dintel, o en ángulo cuyo vértice superior estuviera en el centro del dintel. La mezuza asiria es montante de puerta o residencia de la divinidad; en el judaísmo era un fragmento de pergamino que llevaba escrito Dt 6,4-9, arrollado dentro de un estuche de madera o metal, que se sujetaba en el montante de las puertas de las casas, como protección. *Pasada al fuego:* la res del sacrificio pascual, convenientemente limpia y preparada, sin excluir cabeza, patas y entrañas, se ha de pasar por el fuego como sobre brasas *(ṣly ʾš)*, no asada *(nʾ)* ni hervida *(bšl)*. La razón es la prisa, porque una buena cocción lleva tiempo: han de salir inmediatamente. Por lo mismo y para evitar su profanación no se guardará nada de ella hasta punta de día *(bqr)*. El cordero pascual no se ha de comer, pues, ni con sangre, ni crudo, ni asado, ni hervido; sólo cocido sobre brasas. *Panes ácimos:* por la misma razón de la prisa, los panes serán sin fermentar; el Dt los llama «panes de miseria» (16,3). *Hierbas amargas:* en parte por razones de condimentación, porque la carne más bien seca exige este acompañamiento, pero también por el simbolismo de la amargura. No se dice la clase, que debió de variar según estuvieran en Egipto, en el desierto o en Palestina. La palabra *mᵉrōrîm*, de *mrr* «ser amargo» (cf. Núm 9,11), G la tradujeron por πικρίδες, «picantes» o «ácidas», y Vg por *lactucae agrestes*, «lechugas salvajes». En Egipto pudo tal vez tratarse de berros, escarola rizada y amarga, apio o puerros; más tarde, en el desierto y en Palestina, de lechugas salvajes, muy comunes [4], o de la centaurea, de la cual crecen numerosas especies en el Sinaí y los beduinos la comen a modo de ensalada [5].

11-13 *Ceñidos los lomos:* el oriental, aún hoy en Egipto y Siria, lleva pantalones y camiseta interior de algodón y una túnica

[2] *Pesahim* 5,1.
[3] F. MARTIN, *Textes religieux assyriens et babyloniens* (1903) 257; A. JEREMIAS, *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*[4] (1930) 412.
[4] Mišná, *Pesahim* 2.
[5] M. ZOHARY, *Flora:* EBG 3 (1964) 603-604.

**en los pies y el báculo en la mano. Lo comeréis de prisa: será el paso
discriminativo (la pascua) de Yahvé. 12 Esa noche pasaré por la tierra
de Egipto y heriré a todo primogénito en tierra de Egipto, tanto de
los hombres como de los animales. De todos los dioses de Egipto
haré justicia: ¡yo, Yahvé! 13 La sangre se convertirá para vosotros en
señal, en las casas donde estéis; al ver yo la sangre, pasaré de largo
y no habrá entre vosotros plaga exterminadora cuando hiera la tierra
de Egipto. 14 Este día se convertirá en memorable para vosotros y lo
celebraréis con una fiesta en honor de Yahvé. Como institución per-
petua celebraréis su fiesta de generación en generación.**

**15 Durante siete días comeréis panes ácimos; ya desde el primer
día quitaréis la levadura de vuestras casas, porque desde el día pri-
mero al séptimo, quien comiere pan fermentado, esa persona será
borrada de Israel. 16 El día primero tendréis asamblea santa, y tam-
bién tendréis asamblea santa el día séptimo. En ellos no se hará tra-
bajo alguno. Tan solamente lo que haya de comer cada persona, eso
solo se os podrá preparar a cada uno. 17 Guardaréis, pues, los Ácimos,**

---

abierta por delante que llega hasta los pies, ceñida con una faja. Cuando va de camino largo le estorba el traje talar, se recoge las puntas de la túnica y se las ata a la cintura; así queda expedito para el camino a pie. Se trata de una frase hecha que indica estar preparado para emprender un largo viaje. Se supone además que tendrán los paquetes a punto.

Lo comeréis de prisa (ḥippāzôn): con miedo o sobresalto (Is 52,12). Hay una aliteración con la palabra siguiente. *El paso discriminativo (la pascua) de Yahvé (pesaḥ):* pasar de largo o cojeando, es decir, hiriendo a unos y a otros no (v.13). En arameo es *pasḥā'*, que pasa a G πάσχα, a Vg *pascha* y al castellano y lenguas occidentales como *pascua;* pero en otras partes del Pentateuco la Vg traduce *phase.* Se toma en sentido de una acción y como el nombre de la fiesta de ella derivada. La etimología se considera como popular. *De los dioses de Egipto haré justicia:* me desquitaré, porque no pudieron con todo su poder salvar de mi acción punitiva a sus protegidos. Lenguaje irónico. En un día verán su gran fracaso y, probablemente, que ellos han sido la causa de la muerte de los primogénitos (Ex 6,6; Núm 33,4). *Plaga exterminadora (négef l^{e}mašḥît):* lit. «golpe para la exterminación»; según otros, «del Exterminador» (v.23). *Institución perpetua:* con este motivo ya se anuncia una institución futura de carácter litúrgico o sacerdotal.

Los ácimos. 12,15-20

Se atribuyen a la fuente P, y estos versículos habrían sido añadidos después de la salida de Egipto, en su forma redaccional actual, porque aquí el Exodo se entiende como algo ya pasado (v.17), se habla de casas (v.15) y se hace una alusión clara al establecimiento definitivo en el país (v.19). El sábado que caía dentro de la semana de los ácimos era el día en que debían ofrecerse las primicias (Lev 23,10-11). *Siete días:* durante este tiempo, ni pan fermentado ni levadura. *Borrada de Israel:* tal vez primero por la muerte o por

porque en el meollo de este día hice salir vuestras escuadras de la tierra de Egipto. Guardaréis este día de generación en generación como institución perpetua.
18 El primer mes, el día catorce del mes, por la tarde, comeréis
los panes ácimos hasta el veintiuno del mes por la tarde. 19 Durante
siete días no se encontrará levadura en vuestras casas, porque quienquiera que comiere cosa fermentada, esa persona será borrada de la comunidad de Israel, sea extranjero o habitante del país. 20 No come-
réis nada fermentado; en todos vuestros lugares de asentamiento comeréis panes ácimos».
21 Moisés convocó a todos los ancianos de Israel y les dijo: «Dispersaos y escoged una res de ganado menor por familia e inmolad la
pascua. 22 Tomaréis después un manojo de hisopo, lo mojaréis en la sangre recogida en una cubetilla y untaréis el dintel y las dos jambas con la sangre de la cubetilla. En cuanto a vosotros, que nadie salga

---

un castigo celeste (Lev 7,21); luego, por la excomunión. Por la pena se deduce la importancia del precepto. *Desde el primer día:* el 15 de nisán o abib (Lev 23,6; Núm 28,16; Ez 45,21). *Asamblea santa (mqr' qdš):* reunión religiosa, el día primero y el último de los ácimos. *No se hará trabajo alguno:* reposo sagrado y civil menos rígido que el del sábado (35,3) y que el del kippur o expiación (Lev 23,28). No se trabajará, pero quedan excluidos de esta prohibición los quehaceres de cocina, cosa que no sucede en sábado. *Guardaréis, pues, los Acimos:* así tiene el TM *(ha-maṣṣôt)* y se sobreentiende «(la fiesta) de los Acimos»; Sam y G leen *ha-miṣwah:* «el mandamiento»; además G añaden «este» *(ha-zō't).* El primer *mes:* se entiende de abib (v.13,4).

Intimación y nuevas ordenaciones sobre la pascua. 12,21-28

Se excluyen como fuentes P y J; pero aparece un paralelismo con v.1-14. Aquí no se insiste sobre la víctima; se dan nuevos datos.

21-22 *Los ancianos* son los representantes jurídicos del pueblo; ellos escogen la víctima y la inmolan, ayudados de los suyos. En todo sacrificio la sangre es esencial y lo más importante. *Un manojo de hisopo:* el hisopo era de uso frecuente en las ceremonias de purificación. Correspondía en el uso a nuestro algodón en rama (Lev 14,6; Núm 19,6.18; Sal 51,9; Heb 9,19). El hisopo *('ēzôb)* es la *Maiorana syriaca* L. Feinbr. Crece entre rocas, en los montes; de ella se extraía un aceite volátil. Las ramas se cortaban en haces y se utilizaban como aspersorios. Los samaritanos todavía lo utilizan como una escobilla para la aspersión de la sangre en el sacrificio pascual [6]. *Las dos jambas:* las dos piezas verticales que forman el cerco de una puerta o ventana. Estos postes o montantes tenían que ser pintados con la sangre del sacrificio (v.7), con eso la casa quedaba sellada con un sello divino.

[6] M. Zohary, *Flora:* EBG 3 (1964) 599.

de la puerta de su casa hasta la mañana. 23 Pasará Yahvé para castigar
a los egipcios, y al ver la sangre en el dintel y en las dos jambas, pasará
de largo Yahvé ante la puerta y no permitirá al exterminador entrar
en vuestras casas para herir. 24 Observaréis este mandamiento como
institución perpetua para vosotros y para vuestros hijos. 25 Cuando
hayáis entrado en la tierra que Yahvé os va a dar, como ha predicho,
guardaréis este rito. 26 Y sucederá que, cuando vuestros hijos os pre-
gunten qué significa este rito para vosotros, 27 responderéis: Es el sa-
crificio de la pascua en honor de Yahvé, el cual pasó de largo por las
casas de los hijos de Israel en Egipto, cuando hirió a los egipcios y
preservó nuestras casas». El pueblo, postrándose rostro en tierra, ado-
ró. 28 Y los hijos de Israel fueron y obedecieron; como Yahvé había
mandado a Moisés y Aarón, así hicieron.
29 Aconteció, pues, que a eso de la medianoche hirió Yahvé a todo
primogénito en la tierra de Egipto, desde el primogénito del faraón,

---

23 *No permitirá al Exterminador:* se distingue claramente Yahvé del Exterminador *(ha-mašḥît);* pero en cierto modo se identifica con él, en cuanto se atribuye a Yahvé lo que él hace por sus instrumentos (2 Sam 24,16; 2 Re 19,36). El Exterminador es un mensajero cargado de castigos divinos (1 Cor 10,10; Heb 11,18). Su identificación depende del sentido exacto que se dé a la plaga décima.

24-27a La pascua es una institución que habrá de celebrarse en el futuro. Es de tipo permanente, y su sentido habrá de explicarse de generación en generación a los niños. Algunos han considerado el v.24 como una glosa que no cae bien dentro de la instrucción que está dando Moisés. Sin embargo, es de su mismo espíritu. Se ve preocupación por que alcance a Moisés la institución de las leyes rituales de la pascua.

27b-28 Los ancianos aceptan las palabras de Moisés y las cumplen. Adviértase que v.28 = v.50. Se ha dicho que es una adición posterior porque aparece Aarón, mientras al principio (v.21) se decía que hablaba Moisés solo. Por este solo hecho no hay razón suficiente para aceptar tal adición. El estilo de alternancia entre los nombres de Moisés y Aarón, por separado y juntamente, es corriente, como aparece en las plagas; este versículo subsume toda la narración.

Muerte de los primogénitos y sus resultados. 12,29-36

29 *Hirió Yahvé a todo primogénito:* con golpe mortal. Es la plaga décima y la más grave de las diez. También es la más difícil de explicar. No se ha encontrado hasta ahora nada en la historia de Egipto que se refiera al hecho o que pueda aclararlo de manera directa. Se ha dicho que esta plaga pudo consistir en una peste fulminante, pero esto no explicaría la discriminación de primogénitos. San Jerónimo recoge una tradición judía, por la cual se asegura que aquella noche los templos egipcios fueron destruidos por un terre-

que había de sentarse en su trono, hasta el primogénito del cautivo,
recluido en la cárcel, y a todo primogénito de los animales.
30 Levantóse el faraón en la noche, él, todos sus ministros y todos
los egipcios, y hubo gran alarido en Egipto, porque no había casa
donde no hubiera un muerto. 31 Y convocó a Moisés y a Aarón, du-
rante la noche, y les dijo: «Levantaos, salid de enmedio de mi pueblo,
no sólo vosotros, sino todo Bené Israel; id a dar culto a Yahvé como
habéis dicho. 32 Llevad también vuestro ganado mayor y menor,
como habíais dicho, y partid; bendecidme también a mí».
33 Los egipcios apremiaban al pueblo para que se diese prisa en
salir del país, pues decían: «Vamos a morir todos». 34 Tomó el pueblo
la masa antes que fermentara, en las artesas envueltas en sus mantos,
a la espalda. 35 Los hijos de Israel habían hecho conforme les había
dicho Moisés: habían pedido a los egipcios objetos de plata, objetos

---

moto o por el rayo [7]. Según esta explicación se supondría que se habría tenido una fiesta nocturna religiosa, tal vez la presentación de todo primogénito a las divinidades egipcias (en cuya religión los animales eran sagrados) y así pudo verificarse la muerte discriminativa. Reuniendo todos los datos de la misma narración bíblica, puede rastrearse una explicación verosímil. El enfoque lo dan principalmente Ex 12,12 y Núm 33,4. Se dice que Yahvé se venga de los dioses egipcios, lo cual supone unos cultos paganos relacionados con esta época del año y con los primogénitos. Teniendo en cuenta que el dios Ammón era representado por el cordero, la sangre de las casas israelíes excluía por repugnancia a los paganos. El 15 de abib-nisán, de luna llena, que provoca las mareas que facilitarán el paso del mar Rojo, puede señalar una fiesta astronómica especial. El aviso a los israelíes de que nadie salga de las puertas de casa aquella noche (v.22) indica que se pueden ver coenvueltos en la matanza; no es de creer que el enviado divino, si era un ángel, no pudiera discernir entre hebreos y egipcios. Todo ello induciría a suponer una especie de fiesta de la consagración de la juventud en la que fueron muertos por los ministros de Yahvé, quizá por envenenamiento, los primogénitos. Esta sugerencia, fundada en la misma narración bíblica y el ambiente evocado, no anula, antes magnifica, la providencial y poderosa intervención divina. El libro de la Sabiduría, en su enfoque midrásico, desarrolla teológica y poéticamente esta plaga decisiva (Sab 18,5-19).

30-36 *No había casa:* en la capital, probablemente Tanis, y en la región del Delta, relativamente reducida. *Salid:* por fin cede el faraón, esta vez de modo que hace posible la marcha sin condiciones. *Bendecidme también a mí:* en vuestros sacrificios a vuestro Dios; recabad sobre mí y sobre mi pueblo la misma bendición que sobre vosotros. *Apremiaban al pueblo:* los egipcios creen que la suerte de los primogénitos será la de todos; les exhortan a salir para que alejen la maldición de su Dios sobre ellos; de ahí que de buena gana accedan a que se lleven sus telas y objetos de oro para

[7] JERÓNIMO, *Epistola 78 ad Fabiolam:* ML 22,701.

de oro y telas. 36 Yahvé había hecho grato al pueblo ante los egipcios, y éstos habían accedido. Así despojaron a los egipcios.

37 Levantaron sus tiendas, pues, los hijos de Israel, de Ramesés en dirección a Succot, en número de unos seiscientos mil hombres robustos de a pie, sin contar a los niños. 38 Partió también con ellos una gran muchedumbre de gentes, y ganado menor y mayor, posesiones en gran cantidad. 39 Tuvieron que cocer panes ácimos de la masa

---

que el culto a Yahvé sea más espléndido y eficaz (cf. 3,21-22). *Tomó el pueblo... las artesas (mišéret):* en los bajos relieves egipcios aparecen pequeñas, como recipientes planos [8].

Salida del pueblo. 12,37-43

37-39 Es una salida triunfal. Lo tenían todo preparado. *Levantaron sus tiendas (nsʿ):* sea porque lo habían previsto preparándolas, sea porque se usa un verbo que se ha hecho común por la costumbre posterior del desierto, cuando se haya normalizado su vida beduina, y se quiere indicar simplemente que lo recogieron todo y se marcharon. *Ramesés:* ciudad del Delta, probablemente Tanis (cf. 1,11). *Succot (sukkōtāh* con apuesto de dirección): su localización no es segura. Mallon lo entiende como un nombre común, «tiendas», que indicaría que los israelíes ahora empiezan a vivir en tiendas por primera vez [9], lo cual parece una solución rebuscada. La explicación tradicional lo identifica con el egipcio *ṯkw*, que sería el nombre civil de Pitom, capital del octavo nomo en el Bajo Egipto, y en este caso se identificaría con *Tell el-Masẖuṭah*, en *Wādî Tumîlāt* [10]; pero modernas excavaciones inclinan a situar Succot más al este, cerca de la desembocadura del uadi. La distancia de Tanis a Succot es de unos 50 kilómetros. *Unos seiscientos mil hombres robustos:* esta cifra, tomada en sentido matemático, parece exorbitante a los exegetas. Si *geḇārîm* se entiende como «combatientes», el total de personas sería de unos tres millones, cifra imposible ante las pocas posibilidades de vida que ofrece el Sinaí. La población de toda Palestina no llegaba a un millón en 1900. Si *géber* es «robusto» (Dt 2,34-39; 31,12; Jer 40,7; 43,6) o el que se vale por sí mismo, en oposición a niños que han de ir en brazos *(ṭāf)*, se obtiene una multitud demasiado grande. Se le añade todavía *una gran muchedumbre de gentes (ʿrb rb)*, abigarrada o numerosa de criados egipcios que se escapaban con sus dueños israelitas, de esclavos del faraón que se fugaban y de otros semitas (Núm 11,4; Dt 29,11; Lev 24,10-14; Jos 8,35). Serían al menos unos ochocientos mil. Tantos no pudieron pasar en una noche el mar Rojo, con los ganados (14,22-27), y, por otra parte, se dice que no podían ocupar Canaán por ser pocos (23,29.30). La palabra *ʾelef*, «mil», puede enten-

8 B. UBACH: BM 24,2 p.49.

9 A. MALLON, *Les Hébreux en Egypte* (Roma 1921) 165.

10 ABEL, *GP* 2 (1938) 208.469-470; C. BOURDON, *Note sur l'isthme de Suez:* RB 37 (1928) 254; ID., *La route de l'Exode de la terre de Gessen à Mará:* RB 41 (1932) 374-390-400; J. SIMONS, *The Geographical and Topographical Texts of the Old Testament* (Leiden 1959) § 420 n.210.

sacada de Egipto, porque no había podido fermentar, pues los apremiaban para que partieran de Egipto y no habían podido esperar y ni siquiera habían podido hacerse con provisiones.

40 El tiempo que los hijos de Israel permanecieron en Egipto fue cuatrocientos treinta años. 41 Al término de estos cuatrocientos treinta años, en el meollo de aquel día todas las escuadras de Yahvé salieron de la tierra de Egipto. 42 Noche de vela fue ésta por parte de Yahvé para hacerlos salir de la tierra de Egipto. Será, pues, la noche ésta en honor de Yahvé, de vela para todos los Bené Israel de generación en generación.

43 Yahvé dijo a Moisés y a Aarón: «Esta es la ley de la pascua: ningún extranjero podrá comer en ella. 44 Pero el siervo comprado a precio de dinero, una vez que lo hubieres circuncidado, y sólo entonces, podrá comerla. 45 El advenedizo y el mercenario no podrán comerla. 46 En la casa de uno mismo se ha de comer; de la carne, no sacarás nada fuera de la casa; no quebrantaréis ninguno de sus huesos;

---

derse como «familia», y los seiscientos mil se reducirían a seiscientos cabezas de familia. Sea lo que fuere, la cifra parece estar desprovista de un valor estrictamente matemático. Tal vez haya un aumento sistemático de las cifras para indicar hiperbólicamente una gran cantidad, sin más intenciones. Puede ser también una idealización histórica en función de ideas teológicas. La promesa hecha por Dios a Abraham de una descendencia numerosa se había de cumplir. *Panes ácimos:* el tema de los ácimos recurre a cada instante para acentuar la importancia de la fiesta.

40-42 *Permanecieron en Egipto:* como los años que en seguida se consignan parecen excesivos, Sam lee «en tierra de Canaán y en tierra de Egipto»; GB, en cambio, tienen: «en tierra de Egipto y en tierra de Canaán» y reduce a cuatrocientos cinco años el tiempo de permanencia. *Cuatrocientos treinta años:* pero cuatrocientos Gén 15, 13. *La noche esta:* del banquete pascual; Sam G la refieren al v.41.

Adiciones a la legislación pascual. 12,43-51

43-51 Se da la ley de la pascua y se determina con mayor precisión quiénes la podrán comer. Se trata de la víctima, no directamente de la observancia de la fiesta. Se explica la forma de preparar el cordero pascual. Hay que distinguir al extranjero de otras naciones, o gentil, del siervo de la familia israelita y conciudadano. Se diferencian seis clases de personas: 1.ª, *extranjero (bennēkār)* (v.43), hijo de una tierra extraña, forastero o desconocido, aunque resida temporalmente en Israel. 2.ª, *siervo (ʿébed)* comprado (v.44), para distinguirlo del nacido en la casa (Gén 17,12.13.23,27). Se hace miembro de la comunidad israelí por la circuncisión. El nacido de padres esclavos ya era circuncidado. 3.ª, *huésped (tôšāb)* (v.45). Es difícil de distinguir del *gēr* (v.48). Quizá es el residente instalado de manera menos estable en Israel y relacionado con una familia particular. Puede tener los rasgos de fundador o colono. 4.ª, *mercenario (śākîr)* (v.45). Era extranjero y se alquilaba por sa-

47 **toda la comunidad de Israel lo preparará.** 48 **Si algún inmigrante**
habita contigo y quiere celebrar la pascua de Yahvé, todo varón suyo
deberá ser circuncidado, y entonces podrá acercarse a celebrarla y
será como el indígena; pero ningún incircunciso podrá comerla.
49 **Una misma ley habrá para el indígena y para el inmigrante que ha**
inmigrado en medio de vosotros». 50 **Todos los hijos de Israel obede-**
cieron; como Yahvé había ordenado a Moisés y a Aarón, así lo hicie-
ron. 51 **En el meollo de aquel día hizo salir Yahvé a los hijos de Israel**
de la tierra de Egipto según sus escuadras.

---

lario (Lev 22,10; 25,6 πάροικος). No tenía derechos civiles y dependía de la buena voluntad del patrono. Ni el huésped ni el mercenario querían quedarse para siempre en Israel. 5.ª, *inmigrante (gēr)* que habita o ha inmigrado *(gār)* (v.48.49). Es un extranjero protegido residente (árabe *ǧar)*. Miembro de minorías, como lo fueron los israelitas en Egipto (2,22); sometido a las leyes (sábado, 20,10), goza de derechos y deberes cívicos, morales y religiosos, como el de celebrar la pascua, con tal de estar circuncidado. 6.ª, *indígena,* autóctono *(ʾezrāḥ)*, es decir, el israelí ya «ciudadano del país de Canaán». Esta situación se realizará sólo plenamente al comienzo de la monarquía. La circuncisión incorporaba al pueblo de Dios y a la esperanza mesiánica.

En la casa de uno mismo (ʾhd): de cada uno; no en el santuario. *No sacarás nada fuera de la casa:* del cordero pascual no puede quedar ningún resto (12,4). La razón de esta prohibición es evitar la profanación. *No quebrantaréis ninguno de sus huesos:* es víctima santa de liberación que da fuerza para el gran camino. El cordero pascual es tipo de Jesucristo (Núm 9,12; Jn 19,36). G repite esta frase, por armonización, en v.10. *Si algún inmigrante habita contigo:* se preparan y anticipan las leyes de la incorporación de los habitantes de Canaán a Israel. En toda esta legislación hay fines religiosos y el recuerdo de la liberación. *En el meollo de aquel día:* subsume v.40-41, para preparar más directamente la narración de la salida.

No puede hacerse mucha fuerza en el orden de las perícopas, como si estuviesen fuera de lugar o se hablara de la pascua después de haberse comido. Se ha de tener en cuenta el estilo hebreo, que es circular y repetitivo y va más a la idea que a la sucesión exterior del relato, y al deseo de precisar bien los requisitos de esta fiesta fundamental, en un ambiente de preocupación sacerdotal.

CAPITULO 13

Este capítulo contiene dos temas principales: el primero, de aspecto ritual, es continuación del capítulo 12; el segundo forma parte de la narración seguida de los hechos de la historia de la salvación. Son los siguientes: la ley de los primogénitos, como recuerdo de la décima plaga (v.1-2.11-16), y la ley de los ácimos, inseparable de la pascua, como fiesta perpetua (v.3-10), por una parte; y, final-

13 1 Yahvé habló a Moisés, diciendo: 2 «Conságrame todo primo-
génito, todo aquello que abre el seno entre los hijos de Israel, tanto de
los hombres como de los animales. Son para mí».
3 Moisés dijo al pueblo: «Recuerda este día en que habéis salido
de Egipto, de la casa de servidumbre, que con el poder de su mano
os ha sacado Yahvé de allí. Por eso no habréis de comer nada fermen-
tado. 4 Hoy salís, en el mes de abib. 5 Cuando Yahvé te haya introdu-
cido en la tierra del canaaní, del jití, del amorí, del jiví y del yebusí,
que a tus padres juró que te daría, tierra que mana leche y miel, ob-
servarás este rito en este mes. 6 Durante siete días comerás panes
ácimos, y el séptimo día habrá fiesta en honor de Yahvé. 7 Durante
siete días se comerán panes ácimos; no se verá junto a ti pan fermen-

---

mente, el paso del mar Rojo (v.17-21), que propiamente termina en el c.14,1-31.

Como fuentes se señalan: P para v.1-2; quizá D para v.3-16.

Los primogénitos. 13,1-2

2 *Conságrame todo primogénito (qdš ly kl bkwr):* «santifícame»; es decir, sepárame, dedícame. En esta consagración de los primogénitos hay un fundamento teológico y una motivación pastoral. El teológico arranca del dominio de Dios Creador, como se ve ya desde el principio en Abel, que sacrificaba los primogénitos de los animales (Gén 4,4), y se hace más concreto en la historia de la salida de Egipto, cuando el ángel exterminador mató a todos los primogénitos de los egipcios. Para comprender el fin pastoral hay que mirar a las costumbres de los cananeos, los cuales sacrificaban a los primogénitos en honra de sus divinidades, quemándolos o enterrándolos en los cimientos de las murallas. Por medio de la legislación de los primogénitos Yahvé pretende prevenir los abusos en su pueblo, al contacto con los cananeos. En el sacrificio de Isaac puede reflejarse que Abraham ya conocía la inmolación de los primogénitos en honra de los dioses paganos, y en él vemos ya la sustitución del hombre por un animal (Gén 22,1-14).

Los ácimos. 13,3-10

3-7 La legislación sobre los ácimos es semejante a la que ya se dio (12,15-20), con la diferencia de que aquí se trata especialmente del último día. *Casa de servidumbre (byt ʿbdym):* lit. «casa de los esclavos», prisión; quizá nombre de aldea. Alude a la servidumbre en que habían vivido los israelitas en Egipto. *Mes de abib,* cf. 12,1-2. *Tierra del canaaní:* Canaán, la actual Palestina. La lista de pueblos se repite con frecuencia, aunque el número varía por razones redaccionales: cinco, como aquí; seis, sobre todo siete, y más. *Mana leche y miel:* en comparación con la aridez del desierto. *Este rito:* el de los ácimos, que se explica en los v.6-7. *Durante siete días:* ya se dio antes este precepto; ahora se repite para inculcarlo,

tado, ni se verá junto a ti levadura dentro de todos tus confines.
8 Aquel día instruirás a tu hijo, diciendo: 'Esto es por motivo de lo que hizo Yahvé por mí cuando salí de Egipto'.
9 Será para ti como una señal en tu mano y como recordatorio ante tus ojos, para que esté en tu boca la ley de Yahvé, porque Yahvé te sacó de Egipto con mano dura.
10 Esta institución la observarás, cada año, a su tiempo.
11 Cuando Yahvé te haya hecho entrar en la tierra del canaaní, como te ha jurado a ti y a tus antepasados, y te la haya dado,
12 ofrecerás a Yahvé toda primicia del seno materno; de todo primer parto de los animales que poseyeres, los machos serán para Yahvé.
13 Todo primogénito del asno lo rescatarás con un cordero, y si no lo rescatas, lo desnucarás. También rescatarás todo primogénito del hombre, en-

---

según el estilo hebreo, insistente y cíclico (12,15.19). *Dentro de tus confines:* una vez conquistada la tierra prometida. Esta ley se da también para el futuro.

8-10 *Instruirás a tu hijo:* se supone que forma parte del rito pascual que el hijo mayor pregunte al padre por el significado de la fiesta (12,26). Conviene advertir la importancia que tiene la tradición oral en orden a la transmisión de la fiesta pascual. *En tu mano, ante tus ojos (ʿl ydk, byn ʿynyk):* en tu muñeca, en tu frente. Se repite lo mismo, casi con las mismas palabras, en el v.16. Los esclavos recibían el tatuaje del amo en la muñeca y en la cara, para que los fugitivos pudieran ser reconocidos (cf. Gál 6,16 στίγματα). Los seguidores de una divinidad podían hacer lo mismo en honor del dios (cf. Ez 9,4-6). Ahora Yahvé lo prescribe, como recuerdo perpetuo y fiel. *Señal y recordatorio:* debe tomarse en sentido figurado para indicar la observancia de la ley. El judaísmo entendió este precepto, como otros, de una manera crasa y material, y así nacieron las filacterias: trozos de pergamino que llevan escrito Dt 6, 4-9; 11,13-21, que contiene el *šemaʿ* o credo judío (cf. Mt 23,5) [1]. *A su tiempo:* en el mes de abib (marzo-abril).

Los primogénitos. 13,11-16

11-14 La ley de los primogénitos se relaciona con la plaga décima (cf. v.1-2). Ahora se completan las normas. *Toda primicia:* el primer varón nacido de cualquier mujer; otros dicen de matrimonio legal. *Todo primogénito de asno:* en pueblos coetáneos paganos, como en Ugarit y Mari, el asno se ofrecía en sacrificio a las divinidades. En Israel era considerado animal impuro (Lev 11,3; 22,9). Como no podía sacrificarse, después de ofrecido se rescataba sustituyéndolo por un cordero. *Lo desnucarás:* si no se le rescataba no podía servir para usos humanos, porque había sido ofrecido a Yahvé y pertenecía a él. Para evitar la efusión de sangre, que podría considerarse como sacrificio de animal impuro, había que romper la columna vertebral en la base del cráneo. Como el asno, por ser el más noble, representaba a toda clase de animales impuros, el

1 Mišná, *Bekorot* 5,4.

tre tus hijos.
14 Y si tu hijo te pregunta el día de mañana: '¿Qué es esto?', tú le dirás: 'Con mano poderosa nos sacó Yahvé de Egipto, de la casa de servidumbre.
15 Y como el faraón se obstinaba en no dejarnos salir, Yahvé mató a todos los primogénitos en la tierra de Egipto, desde el primogénito del hombre hasta el de los animales. Por ello yo sacrifico a Yahvé todo macho que abre el seno materno y rescato todo primogénito de mis hijos'.
16 Será como una señal en tu mano y como un adorno en medio de tu frente, porque con mano poderosa Yahvé nos sacó de Egipto».
17 Cuando el faraón dejó marchar al pueblo, Dios no los llevó por el camino de la tierra de los filisteos, aunque es más corto; pues se dijo Dios: «No sea que se arrepienta el pueblo al ver la guerra y vuel-

---

precepto tenía un valor universal, debiéndose aplicar a toda clase de animales semejantes. *Todo primogénito del hombre:* en el hombre era necesario el rescate. Así tenemos la siguiente gradación: primogénito de animal puro, se sacrifica; primogénito de animal impuro, o rescate o muerte; primogénito del hombre, rescate obligatorio. *El día de mañana:* en un futuro indeterminado. Esta redacción ya encuadra la celebración de la pascua en el Israel del futuro.

15-16 *Rescato todo primogénito de mis hijos:* en el v.2 hemos indicado la motivación de la oblación de los primogénitos; aquí se acentúa de modo especial el hecho histórico (Núm 3,13; 8,17). Tanto la ley de los ácimos como la de los primogénitos serán *señal en tu mano y como un adorno en medio de tu frente,* alusión a las filacterias (cf. v.9).

El paso del mar Rojo. 13,17-14,31

Aquí empieza la gran sección que abarca todo el viaje desde Egipto hasta el Sinaí (13,17-18,27). En ella se encuadra el paso del mar Rojo.

17-18 *Tierra de los filisteos:* región mediterránea de Palestina. Por una ironía de la historia, los filisteos, enemigos clásicos del pueblo de Dios, vinieron a dar el nombre a toda la Tierra Santa: Palestina. Los filisteos pudieron estar en esta época de Moisés en Palestina; por consiguiente, no se impone una anticipación histórica (cf. 15,15). *Aunque es más corto:* había dos caminos posibles: la *vía maris* o ruta de la historia, que partía de Menfis, pasaba por Pelusium *(Wādî el-ʿAriš)* y llegaba a Gaza. La segunda, la que empezaron los israelitas y podía entroncar con la *via maris: Wādî ṭumilāt,* Pithom, Heroónpolis, Serapeum, Taubastum, Silu al-Qantara y la vía filistea. Los dos caminos tenían pozos, sitios de descanso y guarniciones de soldados. Sin embargo, los israelitas no podían seguir ninguno de estos dos caminos, tanto por los soldados que el faraón tenía apostados en las diversas estaciones de paso como porque en los planes de Dios entraba una larga peregrinación a través del desierto, a fin de que Israel se consolidase como el pueblo de Yahvé y formase un ejército fuerte que pudiese enfrentarse con los enemigos que había de encontrar en Canaán. Dios había dicho a

va a Egipto». 18 Dios, pues, hizo dar un rodeo al pueblo, llevándolo
por el camino del desierto hacia el mar de los Juncos. En orden de
batalla subieron los hijos de Israel de la tierra de Egipto.
19 Moisés llevó consigo los huesos de José; porque éste había he-
cho jurar absolutamente a los hijos de Israel, diciendo: «Con toda
certeza Dios os visitará, y entonces haced subir de aquí mis huesos
con vosotros».
20 Levantaron sus tiendas de Succot y acamparon en Etam, en el

---

Moisés que volvería al Sinaí (3,12). *Hizo dar un rodeo:* fueron hacia el sur, bordeando el camino de los lagos, por dentro de la frontera egipcia. Un mismo hecho tiene distintas finalidades. Una de ellas era engañar al faraón y destruir su ejército, y otra, más importante, preparar la pedagogía divina con la estancia en el desierto. *Mar de los Juncos (yam sûf):* o de los cañaverales. Es el rosario de albuferas y lagos que unen el Mediterráneo con el golfo occidental del mar Eritreo Rojo (G τὴν ἐρυθρὰν θάλασσαν; Vg *mare Rubrum)*. Los alrededores de Silu se llaman en egipcio *pʾ ṯwfy:* «el cañaveral», de donde pudo venir el nombre hebreo [2]. *En orden de batalla (ḥămušîm,* de *ḥmš,* raro, Jos 1,14; 4,12; Jue 7,11): por escuadras, según tribus y dignidad. Otros prefieren ver al soldado equipado con sus armas, de suerte que el sentido sería: salieron equipados con toda clase de armas, de ataque y defensa. Esta explicación no parece aceptable, porque cuando se enfrentaron con Amalec todavía estaban desorganizados (17,8-13). Se ha propuesto, a base del Sam y G (πέντῃ γενεᾷ = «a la quinta generación») que el original hebreo sería *w^{e}ḥămîšîm:* «y quintos», siendo de la quinta generación; pero esto no satisface. Otros cambian *ḥămušîm*, «armados», en *ḥofšîm*, «libres», como hombres libres, lectura que cambia demasiado las consonantes. Parece mejor la lectura que seguimos en el texto, y que no tiene necesariamente sentido bélico.

19 *Os visitará:* la visita de Dios puede tener sentido de castigo o de salvación. Aquí se debe entender en el sentido de salvación. Se alude a las palabras de José (Gén 50,25; Jos 24,32; cf. Hebr 11,22) y, sobre todo, a su aceptación de los planes de Dios: aunque él había pensado en un principio que su pueblo se estableciese para siempre en Egipto, luego, cuando oyó a su padre Jacob, vio que el plan de Dios era que Israel se volviese a Palestina. Al morir asegura que Dios *visitará a su pueblo*, es decir, que lo llevará a la libertad de la tierra prometida. Por esto, cuando va a morir, exige que le prometan llevar su cuerpo, que será momificado, a la tierra de Promisión (cf. Act 7,16) [3].

20 *Succot,* cf. 12,37. *Etam (ʾētām):* es difícil precisar su sitio geográfico. Se proponen varios: Bourdon ha creído que viene del egipcio *ḫtm*, «fortaleza», y lo identifica con las ruinas de un fortín

[2] Abel, II 209.
[3] S. Bartina, *Jacob «adoró sobre la punta de su bastón» (Gén 47,31; Heb 11,21):* EstEcl 38 (1963) 243-47.

extremo del desierto.
21 Yahvé marchaba delante de ellos de día en columna de humo para marcarles el camino, y en columna de fuego de noche para alumbrarles, para que pudieran avanzar tanto de día como de noche.
22 No hizo quitar la columna de humo de día y la columna de fuego de noche de la vista del pueblo.

---

egipcio al norte del gran lago Amargo, junto al actual Serapeum [4]. Cazelles ha creído que estaba al norte del istmo de Suez, en la fortaleza de Silu, en *Tell Abu Seifah* [5]. También se ha derivado de *tmt*, «extremidad», borde geográfico del reino egipcio o extremo del desierto, con relación a Egipto [6].

21-22 *Columna de humo y columna de fuego (ʿmwd ʿnn, ʿmwd ʾš)*: los ejércitos antiguos, cuando acampaban en llanuras y desiertos, tenían constantemente un fuego encendido que diera abundante humo para que sirviera de orientación a gran distancia. Era algo parecido a lo que hoy es la columna de humo en los campos de aviación. Moisés establece que junto a las tiendas de mando y de la asamblea religiosa arda constantemente un fuego portátil que produzca una humareda intensa. En el desierto, de día señalará dónde está el campamento, indicará el orden y dirección de la marcha y protegerá siempre contra la fuerza del sol. Por un efecto óptico, de noche el humo reflejará la luz del fuego e iluminará con luz difusa el campamento. Las nubes bajas también reflejan la luz de una ciudad. Al decirse que *Yahvé marchaba delante de ellos* se entiende que lo hacía por medio de las decisiones de su representante, Moisés. Esta cortina de humo tendrá una intervención decisiva en el paso del mar Rojo. No tiene nada que ver esta columna de humo artificial con la nube oscura del Sinaí *(ʿărāpel)*, que simboliza la presencia de Dios, ni con la gloria *(kābôd)*, más bien neblina natural o de incienso. Parece aventurado postular para estas diversas nubes tradiciones o fuentes literarias diversas. La razón de fondo está en el hecho de que una misma palabra hebrea *(ʿānān, nube)* puede tener diversos sentidos fundamentales.

CAPITULO 14

Este capítulo continúa la línea narrativa. Contiene uno de los hechos que más han influido en la vida religiosa de Israel y que se ha reflejado mucho en la literatura bíblica posterior: el paso del mar Rojo. De Israel pasa al cristianismo con toda su carga simbólica (cf. 1 Cor 10, 1-2). El Corán también alude a él (9,90-2). Las tradiciones populares muslímicas multiplican las circunstancias maravillosas.

Tiene tres partes bien diferenciadas: el viaje desde Etam al borde del mar (v.1-4); la persecución del ejército egipcio (v.5-14); el paso del mar Rojo (v.15-31).

[4] C. Bourdon, *La route de l'Exode, de la terre de Gessen à Mará:* RB 41 (1932) 370-92. 538-49.
[5] H. Cazelles, *Les localisations de l'Exode et la critique littéraire:* RB 62 (1955) 357-60.
[6] R. Sánchez, *ʾEtam:* EBG 3 (1964) 240-42.

14 [1] Yahvé habló a Moisés, diciendo: [2] «Di a los hijos de Israel que
se vuelvan y vayan a acampar ante Pi-Hajirot, entre Migdol y el mar,
frente a Baal Sefón. Acamparéis frente a Baal Sefón, junto al mar.
[3] El faraón dirá de los Bené Israel: 'Andan perdidos ésos por el país;

En cuanto a las fuentes, es tanta la divergencia de los críticos cuando quieren precisar los particulares, que no puede obtenerse un resultado concreto y seguro. Atribuyen a J todo lo que se refiere al viento que viene del desierto sobre el mar; a P cuanto se refiere a la vara de Moisés, y a E el recuerdo del ángel de Yahvé. Hay una conexión tan clara entre todos estos elementos, que resulta difícil admitir semejante división concreta de fuentes.

El estilo es sobrio, incisivo, denso y logra despertar el interés con muy pocos elementos.

Desde Etam hasta el mar Rojo. 14,1-4

1-2 *Que vuelvan:* que cambien el rumbo para acampar en el sitio que se va a indicar en seguida. La intención divina es librarlos definitivamente de los egipcios por medios, al parecer, contradictorios. *Pi-Hajirot (pî haḥîrōt):* tanto el significado del nombre como la localización nos son desconocidos. Se ha propuesto el sentido de «boca de los pantanos», es decir, desembocadura de los canales. Quizá sería mejor «boca o vado de los pantanos». Se ha propuesto también *pr ḥrt*, «templo de Heret», diosa semítica [1]. La palabra hebrea sería una etimología popular. Para la localización tenemos dos sentencias principales: la primera coloca este lugar entre el lago Menzaleh y el Mediterráneo; pero tiene el inconveniente de estar junto a la *via maris*, evitada por los israelitas. La segunda coloca el sitio entre el lago Tinzah y los lagos Amargos. Parece la localización más aceptable [2]. *Migdol (migdōl):* torre o fortín fronterizo. Los partidarios del itinerario septentrional están por Tell el-ḥēr, cerca de Pelusio. Como es más probable el itinerario meridional, Migdol debió de estar en el actual *ǧebel Abu ḥaṣah*, a ocho kilómetros al SO de los lagos Amargos, y sería un fortín de Seti I. La ruta del Sinaí cruzaba el mar Rojo por un vado. Vg refleja el *Magdalum* de la época romana, que estaba al sur de los lagos Amargos, a unos 24 kilómetros de Suez. Se ha de tener en cuenta que los faraones tenían escalonados una serie de fortines desde el Mediterráneo hasta el mar Rojo, como se puede ver en los bajorrelieves egipcios. Por lo tanto, no parece que coincida el Migdol de Jer 44,1; 46,14; Ez 29,10; 30,6 con el del Exodo. *Baal Sefón (baʿal ṣᵉfôn):* «Baal del norte». Se refiere, al menos indirectamente, al dios Baal adorado en Fenicia, que aparece con frecuencia en la literatura ugarítica. Tenía su centro en la cumbre del monte Casio, en la Siria del norte. Hay dos sentencias sobre el Baal Sefón: la de los que admiten la

[1] W. F. Albright: BASOR 109 (1948) 16.
[2] B. Ubach, *Pi Haḥirōt:* EBG 5 (1965) 1090-91.

el desierto les ha cerrado el paso'. [4] Yo endureceré el corazón del faraón e irá tras ellos persiguiéndolos; así yo seré glorificado en el faraón y en todo el ejército, y sabrán los egipcios que yo soy Yahvé». Y así lo hicieron.

[5] Cuando se anunció al rey de Egipto que el pueblo había volado, el corazón del faraón y el de sus ministros se mudó respecto al pueblo y dijeron: «¿Qué es lo que hemos hecho que hemos dejado salir a Israel de nuestro servicio?» [6] Entonces hizo uncir su carro y tomó consigo su gente. [7] Tomó seiscientos carros de los más veloces y todos

---

ruta septentrional, que lo colocan junto a la *via maris:* Eissfeldt, en *Muḥammadiyyah*, en el extremo occidental del lago Sirbónides. Cazelles, en *Ra's Qasrûn*, entre el Mediterráneo y este lago. Albright, en Tell Defneh (Dafne), en egipcio *Taḥpanḥēs* (Jer 43,7-9), por un papiro fenicio recientemente publicado. Estaría, pues, al NE del delta, debajo del lago Menzaleh. El inconveniente de estas localizaciones es el de estar todas cerca de la *via maris.* La otra sentencia es la de los que prefieren la ruta meridional, y es la más probable. Pudo haber más de un templo dedicado a Baal Sefón. Bourdon, entre otros, cree que estaría en *ǧebel Abu ḥasah* y que formaría parte del templo fortificado por Seti I. Casi coincide con Migdol. Baal Sefón aparece en *Pap. Cairo* 31169 [3].

3-4 *Andan perdidos:* no conocen el país y no saben el camino (13,17-18). *Les ha cerrado el paso:* lit. «los tiene acorralados el desierto» *(sgr)*, entre la montaña y el mar. Se ha de tener en cuenta que desde el Mediterráneo hasta el brazo occidental del mar Rojo hay tres grandes complejos de lagos, hoy separados y antiguamente más unidos. Son, de norte a sur: Menzaleh, Timzah, los lagos Amargos (Mayor y Menor) y, finalmente, el mar de Suez. La vía de los filisteos pasaba entre Menzaleh y Timzah. Puede decirse que entre Timzah y Suez se extendía un brazo de agua continuo. Las rutas caravaneras aprovechaban dos vados: uno entre Timzah y los lagos Amargos y otro entre los lagos Amargos y Suez. Al dejar la vía de los filisteos y entrar por la orilla occidental de ese brazo marino, Moisés quedó entre el desierto y el mar. *Endureceré el corazón:* Yahvé predice, como en otras ocasiones (cf. 8,28).

5-6 *Se anunció:* probablemente el funcionario de Etam informó al faraón. *Había volado (bāraḥ) :* no había ido a sacrificar, como se esperaba, sino que parecía tener otras intenciones. *Hizo uncir su carro (rikbô) :* es posible también el sentido «mandó uncir sus carros», colectivo; es decir, su caballaría. *Su gente (ʿammô) :* de guerra, lit. «su pueblo»; es decir, sus tropas (Núm 15,30).

7-9 *La tercera arma:* el ejército del faraón se divide primero en *carros ligerísimos (rékeb bāḥûr)*, colectivo, relativamente pocos y selectos; segundo, *en carros (rékeb)* simplemente, correspondientes a la artillería, carros de combate pesados o para la impedimenta; en

[3] A. Díez Macho, *Bäʿal Sĕfōn:* EBG 1 (1963) 981-85.

los carros de Egipto, y la tercera arma en su totalidad. 8 Yahvé, pues,
endureció el corazón del faraón, rey de Egipto, que se lanzó en per-
secución de los hijos de Israel mientras éstos estaban partiendo con
mano alzada. 9 Los egipcios se lanzaron en su persecución y los al-
canzaron mientras estaban acampados junto al mar. Toda la caballe-
ría, la artillería del faraón y su infantería les dieron alcance junto a
Pi-Hajirot, frente a Baal Sefón.
10 El faraón se acercó; los hijos de Israel otearon el horizonte y he
aquí a Egipto siguiendo tras de ellos; y temieron mucho. Y los Bené
Israel clamaron a Yahvé. 11 Y dijeron a Moisés: «¿Es que no había
sepulcros en Egipto que nos cogieras para hacernos morir en el de-
sierto? ¿Por qué nos has hecho éso, de hacernos salir de Egipto? 12 ¿No
es eso lo que te repetíamos en Egipto, diciendo: 'Déjanos en paz;
preferimos servir a los egipcios'? Porque era mejor para nosotros ser-
vir a los egipcios que morir en el desierto». 13 Moisés dijo al pueblo:
«No temáis, estad tranquilos y veréis la salvación que Yahvé va a
obrar hoy en favor vuestro; porque a estos egipcios que hoy veis, ya
nunca más los volveréis a ver. 14 Yahvé combatirá por vosotros sin
que vosotros tengáis que hacer nada».
15 Y Yahvé dijo a Moisés: «¿Por qué clamas a mí? Habla a los hi-
jos de Israel y que se pongan en marcha. 16 Tú alza tu cayado, extiende
la mano sobre el mar y divídelo para que los hijos de Israel entren en
medio del mar como en tierra seca. 17 Y yo, mírame, voy a endurecer
el corazón de los egipcios y entrarán tras ellos, y seré glorificado por
causa del faraón y por causa de todo su ejército, por su artillería y

---

tercer lugar, *los terceros en su plenitud (w^{e}šālišîm)*. Se ha dicho que eran «los escuderos selectos», que iban en cada uno de los carros, donde había ya dos guerreros. Aunque entre los hititas y asirios iban tres guerreros en el carro de combate, entre los egipcios solamente aparecen dos. Creemos más probable que se trata de la infantería *(šālîš)*, como tercera arma, por el sentido de la palabra en ugarítico y por el tipo del ejército egipcio, como aparece en los bajorrelieves y en los objetos hallados en las tumbas (cf. 15,4.19).

Con mano alzada (b-yd rmh): es una expresión rara, que viene a significar, con seguridad, con amplitud de ánimo y equivale a nuestra frase «con frente alta». Otros interpretan «para aplastar al enemigo» (Núm 15,30). Si se aplica a Yahvé, sería «con el apoyo fuerte de Yahvé». *Caballería, artillería, infantería*: para la división en tres partes del ejército egipcio y su probable sentido, cf. 14,7. Propiamente *sûs* es caballo, bigas ligeras, incluso en colectivo; *rékeb*, carro, cuerpo de caballería pesada, en colectivo también; *pārāš*, jinete, en colectivo, y equivale a infantes.

10-14 *Otearon el horizonte (wyś'w 't 'ynyhm)*: es frase hecha muy frecuente, que significa lit. «alzaron sus ojos», para examinar la lejanía. *Dijeron a Moisés*: críticas durísimas, que Moisés recibe mansamente, comprensivo de la situación y confiado en el buen éxito. Son frecuentes estas murmuraciones de los israelitas (16,2-3; 17,3-4).

15-18 *Yahvé dijo a Moisés*: como de costumbre, Yahvé predice lo que va a pasar, para que no valga solamente su acción provi-

por su caballería. 18 Conocerá Egipto que yo soy Yahvé, cuando yo
sea glorificado en el faraón, en su artillería y en su caballería».
19 Entonces el ángel de Dios que iba delante de las huestes de Is-
rael se puso en movimiento y se colocó detrás de ellos. Se puso igual-
mente en movimiento la columna de humo desde la cabeza, donde
estaba, hasta quedar erguida detrás de ellos, 20 interponiéndose entre
el campo de los egipcios y el campo de Israel. Y se produjo el humo,
y oscureció; y alumbró durante la noche e hizo que no se acercaran
el uno al otro durante toda la noche. 21 Moisés extendió su mano so-
bre el mar, e hizo caminar Yahvé al mar con un recio viento de le-
vante toda la noche, transformó el mar en tierra enjuta y las aguas se
dividieron. 22 Los Bené Israel entraron en el mar como la tierra
seca mientras las aguas formaban para ellos como una muralla a su
derecha y a su izquierda. 23 Y los egipcios los persiguieron, y todos
los caballos del faraón, de artillería y de caballería, entraron tras ellos
en medio del mar. 24 Y sucedió a la vigilia matutina que Yahvé cubrió
al ejército egipcio con la columna de fuego y humo y desbarató al
ejército egipcio. 25 Atascó las ruedas de los carros de combate e hizo
que avanzaran con grandes dificultades. Entonces los egipcios se di-
jeron: «Huyamos ante Israel, porque Yahvé combate a su favor con-

---

dencial, sino también su predicción segura en la confianza del pueblo.

19-30 *El ángel de Dios:* para entender cuanto sigue se ha de tener en cuenta una sabia táctica de Moisés y la ayuda especial de Dios. Moisés, sea que previera la persecución del faraón, sea que se le hubiera presentado inopinadamente, quiso pasar al desierto del Sinaí por un vado conocido. Para ello esperó el momento de las mareas, cuando el reflujo de las aguas facilitara el tránsito. Recuérdese que han salido en luna llena. Algunos creen que Moisés sabía que iba a haber una conjunción astronómica excepcional. Hace acampar a los israelitas junto al mar, aparentemente sin salida. El faraón, cuando vio esta maniobra, los sitia entre el mar y el desierto: no podían escapar. Cuando llega la noche, los directores de marcha, que eran Moisés *(el ángel de Dios)* y sus colaboradores, se ponen en la retaguardia, y con ellos la columna portátil de humo. Intensifican el fuego, que extiende una niebla artificial entre los egipcios y los israelitas (Jos 24,7), que ilumina la noche de luz difusa y hace imposible un ataque por sorpresa. Moisés extiende su mano sobre el mar *(wyṭ,* v.16.21); el texto no dice que hiera al mar, y señala el momento de bajamar. En aquel momento un viento fuerte de levante duplica la fuerza de la bajamar. Los comentaristas recuerdan que un viento fuerte retiró las aguas de una laguna y facilitó a Escipión la toma de Cartagena. Hummelauer habla de que el viento sirvió para secar el fondo del mar, a fin de que los israelitas pudiesen pasarlo a pie enjuto. No es probable que Moisés conociera el régimen eólico. En este momento manda atravesar el mar. Los últimos en pasar son los de la vanguardia, que habían pasado a retaguardia, con la columna de humo portátil. En la última vigilia de la noche, los egipcios se dan cuenta de la fuga y se lanzan detrás de los israelitas, sin pensar en las consecuencias. En este instante, mer-

tra Egipto». 26 Pero Yahvé dijo a Moisés: «Extiende tu mano sobre el mar para que regresen las aguas, echándose sobre los egipcios, sobre su artillería y su caballería». 27 Moisés extendió su mano sobre el mar y, al rayar el alba, regresó el mar a su normalidad. Los egipcios trataban de cabalgar con ligereza ante su encuentro; pero Yahvé trabó a los egipcios en medio del mar. 28 Volvieron las aguas y cubrieron la caballería, la artillería y toda la infantería del faraón que habían entrado tras de ellos en el mar. No escapó de ellos ni uno solo. 29 Los hijos de Israel, en cambio, pasaron como en tierra seca por medio del mar, siendo para ellos las aguas como una muralla a su derecha y a su izquierda. 30 Así salvó Yahvé aquel día a Israel de mano de los egipcios. Israel vio a Egipto muerto a la orilla del mar. 31 Israel vio la mano grande con que Yahvé había actuado contra los egipcios, y temió el pueblo a Yahvé; creyeron en Yahvé y en Moisés, su siervo.

---

ced al viento, la columna de humo se abate sobre los egipcios (v.24) y los envuelve en densa niebla artificial. Han caído en la estratagema. Cuando están dentro del agua equivocan la dirección y se separan insensiblemente del tramo propio del vado. Además, los carros se atascan en medio del camino. (He pasado horas de angustia por los atascamientos en la inicua arena del desierto sinaítico.) El tiempo pasa. Faltará que Moisés señale el final de la marea (v.26). Paulatinamente la pleamar crece, pero cada vez con más celeridad. Cuando los egipcios lo advierten, ya están perdidos, pues no tienen tiempo siquiera de volver atrás, y las aguas que avanzan sobre el vado los envuelven.

En el mismo texto narrativo hay frases de sentido metafórico que no se pueden tomar a la letra. Por ejemplo: «*como* una muralla a derecha e izquierda», se trata de una comparación, no de un hecho real (v.22.29). En los Salmos reaparece el tema, con estilo altamente poético. Si por el texto y la geografía del terreno no se pudiera explicar el hecho, habría que recurrir a una acción totalmente sobrenatural.

A la vigilia matutina: la noche se dividía en tres velas de cuatro horas cada una; la matutina es la última, de las dos a las seis de la mañana (1 Sam 11,1). *Atascó las ruedas:* TM tiene *wysr*, hifil de *sûr*, «desvió»; Sam G Sir leyeron *wy'sr*, forma de *'sr*, «ató, atascó», que parece más probable.

CAPITULO 15

Este capítulo 15 está dividido inadecuadamente en dos partes desiguales. La primera contiene un cántico triunfal que es coronamiento y rúbrica del paso providencial del mar Rojo (15,1-21); la otra empieza las estaciones por el desierto: son aquí Mará y Elim (15,22-27).

Epinicio de Miriam. 15,1-21

El canto triunfal que celebra el paso por el mar Rojo a la libertad y la destrucción de la potencia tiránica y perseguidora se ha considerado siempre como una de las mejores composiciones de la poesía hebrea.

Se le ha dividido en dos partes, la segunda de las cuales (15, 12-21) sería muy posterior, porque habla de la conquista de Canaán como cosa hecha, y es menos lírica, vigorosa e imaginativa que la primera. Pero esta manera de ver parte de un supuesto inexacto; a saber, que los versículos 14-16 son de pasado, como de cosa sucedida, cuando, según la estructura gramatical hebrea, tienen que ser de futuro perfecto con sucesión correcta de modos y tiempos. Además, la misma entidad nacional indefinida de Filistea, Edom y Moab y la ausencia de los amoríes en el cántico sólo puede cuadrar al momento histórico del paso del mar Rojo. En realidad, los israelíes no atravesaron luego ni Edom ni Moab, sino que los rodearon (Núm 20,14-21; c.22-24), y ya desde el principio desistieron de ir por el camino de Filistea (Ex 13,17). Es evidente que en Egipto conocían la existencia de estos pueblos. Pero, además, el lirismo sigue idéntico en todo el poema, y el gran tema de convertir Palestina en templo de Yahvé que late desde los primeros dísticos quedaría misérrimamente truncado si sólo la primera parte fuera genuina.

Sobre el tiempo de composición del cántico ha habido gran divergencia de pareceres. Algunos comentaristas (Baentsch, Holzinger) lo fechan muy tardíamente, durante el exilio babilónico; otros lo hacen de época davídica (Driver); otros consideran su redacción del tiempo del establecimiento de Israel en Canaán (Dillmann, Kittel, Sellin). Ahora, gracias a los últimos descubrimientos de manuscritos en el desierto de Judá, junto al mar Muerto, y al mejor conocimiento de la ya abundante literatura ugarítica, se impone una época muy temprana, ciertamente anterior al siglo x a.C., ni hay serias dificultades que se opongan a que sea de mediados del segundo milenio antes de Cristo. Hay que distinguir siempre el origen y la transmisión, prácticamente perfecta, debido a la increíble tenacidad de la memoria entre los orientales, del momento de su consignación definitiva por escrito, que pudo ser tardía.

Los arcaísmos favorecen su composición antiquísima. Toda poesía suele ser arcaizante, pero aquí aparecen verdaderos modismos arcaicos, como son Yahvé considerado como guerrero (v.3) y su comparación con los dioses egipcios (v.11); el demostrativo *zû* (v.13-16); la aclamación de Yahvé rey (v.18); el santuario palestino, que ciertamente no es el Templo jerosolimitano (v.17); la vaporosidad de los conocimientos y planes de avance sobre Filistea, Edom y Moab, luego en realidad tan distintos de lo previsto; y el mismo acento triunfal de una victoria épica vivida hon-

damente, que delata el entusiasmo de testigos oculares. En otras partes del Antiguo Testamento se celebran con cantos y danzas las victorias bélicas inmediatamente después del suceso (Débora; Jue 5; Sal 21).

Para entender, pues, correctamente el alcance de la recreación poética se ha de tener en cuenta el modo como se efectuó el paso del mar Rojo y cómo perecieron los egipcios, al menos a grandes rasgos. La marea y el recio viento dejan en seco el vado cercano a Suez; pasa de noche Israel a pie enjuto; los egipcios, obcecados, se deciden a perseguirlos con sus medios de combate «para llevarse el botín»; entran por el vado, pero la columna de densísimo humo puesta en retaguardia se extiende como niebla y extravía al ejército hacia sitios peligrosísimos del pantano; se atascan los carros, después de recorrido un buen trecho; llega la hora de la pleamar, y el flujo envuelve inexorablemente a todos los egipcios en sus aguas profundas. En la seguridad de la orilla opuesta, Israel contempla y canta la gran ruina y celebra a ritmo de danzas el triunfo.

Para comprender la estructura del epinicio hay que tener presente el empleo del colofón en la literatura extrabíblica, ya desde el segundo milenio antes de Cristo. El colofón consiste en poner el nombre del autor y algunos datos pertinentes al escrito poético, no al principio, como hacemos nosotros, sino al final de la composición. Este hecho, abundantemente atestiguado [1], ilumina la estructura auténtica del *Cántico del mar*. Léanse, antes que él, los versículos 19-21, totalmente en prosa y disgregados de cuanto les sigue. Por ellos se conoce la causa del cántico, el tema y también el autor, modo de cantarlo y su estructura métrica. El autor podría parecer que es Moisés y los hijos de Israel (v.1); pero allí sólo se dice que «lo cantaron», en plural. En cambio, en el colofón se dice que Miriam, hermana de Aarón, era *poetisa* (profetisa, que aquí, además de alto estro literario, insinúa una inspiración divina o hagiográfica) y que entonaba el canto alternativamente con ellos; de ahí que se la haya supuesto verdaderamente su autora. Por el tipo métrico que se pone en seguida a modo de pauta o ejemplo y que consta de una unidad, compuesta de dos versos o esticos con ritmo acentual 4 + 4, se deduce la técnica dominante en lo restante del himno. La danza era rítmica, a percusión, al estilo árabe o flamenco actual, solistas, grupos y alternancias de repetición coral unísona, con lentitud de avance conceptual casi infinita.

Se han propuesto múltiples divisiones estróficas del conjunto. Una de ellas sería: 3-5.6-8.9-10.11-13.14-16.17-18, con comienzo y fin de tres estrofas en la alabanza a Dios y el tema de la piedra (1.6.11; 5.10.16). Pero las razones en que se apoyan esta y otras divisiones son muy precarias. La clave de interpretación se esconde en el sentido radical profundo de las palabras, a veces difícil de precisar, y en la estructura dística ideológica, razón inconcusa de acierto interpretativo. Es posible que el cántico, debido a su carác-

[1] Cf. ANET 152, épica ugarítica.

15 1 Entonces cantaron Moisés y los Bené Israel este cantar a Yahvé,
diciendo así:
«Voy a cantar a Yahvé porque de verdad se elevó alto,
precipitando en el mar potro y jinete.
2 Robustez mía y tema del epinicio es Yah,

---

ter hímnico muy apto para la liturgia, haya sufrido la influencia de relecturas redaccionales posteriores, pero en el fondo aparece puro y respetado en su más auténtica genuinidad.

En la misma Biblia ha tenido influencias grandísimas, como aparece (además de su mención honorífica en Sabiduría 10,20-21) en el Apocalipsis, donde los vencedores de la Bestia cantan el cántico de victoria de Moisés (Ap 15,2-4), que es prototipo de acción de gracias después de las victorias conseguidas por intervención divina en el decurso de la historia de la salvación.

Se ha indicado que, por sus fuentes, es independiente de J y de E, y además de JE [2].

1 Se indica primero quién cantó, no necesariamente quién compuso (cf. v.19-21), este himno, que son *Moisés y los israelíes.*

En el primer dístico precede el tema. Al «voy a cantar» (v.1) corresponde, en estribillo de todos, «cantemos a Yahvé» (v.21). Se ha de entender que repetían todo el dístico. En la técnica del cante orientalizante se puede repetir muchas veces una misma letra. El original dice: *elevarse, se elevó (g'h)*, con aseveración magnificante.

El caballo y su caballero (sûs $w^{e}r\bar{o}k^{e}b\hat{o}$*).* La Vulgata pone la segunda palabra sin posesivo, lo mismo que la versión griega, que además traduce por «carro». Esto hace suponer que los traductores leyeron el original hebreo «carro» *(rikbô)* y no «su conductor» *(*$r\bar{o}k^{e}b\hat{o}$*)*, porque además se ha notado que la caballería, en sentido estricto de caballos montados, no existía en Egipto en este tiempo [3]. Tendría, pues, que leerse: «precipitó en el mar caballo y carro». Pero hay que distinguir el cuerpo de acémilas, carros pesados o artillería, del cuerpo de caballos de ataque, y en este sentido puede hablarse de jinete, o más exactamente de «caballo y su auriga», quizá mejor en sentido colectivo.

2a-b Israel como pueblo proclama que su *fuerza (ʿzy, ʿozzî)*; en árabe *ʿazāʾ*, también paciencia, aguante, consolación [4], aquí

[2] M. J. Lagrange, *Le cantique de Moïse après le passage de la mer Rouge:* RB 8 (1899) 532-541; A. Bender, *Das Lied Ex 15:* ZAW 23 (1903) 1-48; J. Linder, *Das Siegeslied des Moses:* ZKTh 44 (1920) 43-77; H. Schmidt, *Das Meerlied. Ex 15,2-19:* ZAW 49 (1931) 59-66; S. Garofalo, *L'epinicio di Mose:* B 18 (1937) 1-22; M. Rozelaar, *The Song of the Sea:* VT 2 (1952) 221-228; J. Daniélou, *Le Cantique de Moïse et la Vigile Pascale:* BVieCh 1 (1953) 21-30; F. M. Cross, D. N. Freedman, *The song of Miriam:* JNES 14 (1955) 237-250, es un trabajo fundamental por su valorización moderna de la crítica textual, cuyos autores son de la escuela de W. F. Albright, y a este estudio se hará frecuente referencia en el presente capítulo; J. D. W. Watts, *The song of the sea. Ex XV:* VT 7 (1957) 371-380; A. De Brouwer, *Sur le cantique de l'Exode:* BVieCh 25 (1959) 9-14; N. Lohfink, *De Moysis epinicio:* VD 41 (1963) 277-289.

[3] S. Mowinckel, *Drive and or Ride in OT:* VT 12 (1962) 278-299.

[4] Ch. Rabin, *Etymological Miscellanea:* Scripta Hierosolymitana 8 (1961) 387.

él ha sido para mí la salvación:
ése será mi Dios, le prepararé morada;
fue el Dios de mi padre y lo mantendré en alto.
3 Yahvé es varón guerrero,
su nombre es 'El que da victoria'.
4 La artillería del faraón, la infantería se precipitó en el mar,

---

robustez bélica, y *el objeto del canto* triunfal *(zimrāt*, algunos manuscritos hebreos tienen «el objeto de mi canto» *(zimrātî)*, mientras el griego lo entendió «protección mía», «mi defensa»: σκεπαστής, *sitrātî)* es *Yah*. Se trata de una forma abreviada del nombre de Yahvé, más bien rara (Ex 17,16; Is 12,2; además Is 26,4; 38,12 y algunos Salmos [5]). *Salvación*, en abstracto; puede entenderse en concreto *salvador*. Se emplea prácticamente el mismo nombre de *Jesús* o salvador *(yešûʿāh)*, que se predica de Yahvé.

2c-d Este dístico, muy conciso, se ha de interpretar, según lo exige el sentido, por dos tiempos distintos del verbo ser, que se suple en hebreo, aquí futuro y pasado. *Le prepararé morada*, conforme al sentido del radical «habitar tranquilamente» *(nwh*, en hifil); otros, «lo haré mi blanco» de mira, o «lo admiraré» teniendo la mirada fija en él [6], que daría buen paralelismo con el verbo del hemistiquio siguiente, *lo mantendré en alto (rmm*, con nun energético y sufijo no asimilado). *Dios de mi padre*, lo dicen Miriam, las mujeres, Moisés y el pueblo; por tanto, se trata de Israel o Jacob (cf. 18,4; 3,6). Se afirmaría con profesión pública y entusiasta que el Dios a quien los israelíes como nación eligen para siempre, a quien darán culto y en cuyo honor y para cuya veneración como luz del mundo quieren conquistar la tierra prometida es Yahvé.

3 Yahvé es *hombre de guerra (ʾîš mlḥmh)*, apelativo que descubre un lenguaje muy arcaico. Aparece también en otras partes (Is 42,13). El Samaritano, por respeto, puso, «poderoso en el combate»; G, «el Señor que rompe (συντρίβων) las guerras»; Vg, «es como un varón que lucha» *(quasi vir pugnator)*. El segundo hemistiquio dice transliterado: *su nombre es Yahvé (Yhwh šmw)*, que se ha querido interpretar como si fuese el grito de combate; pero aquí no hubo ningún combate de Israel, como los tendrá más adelante, y se daría una tautología en los dos hemistiquios. Parece mejor interpretar *Yahvé* en su sentido radical de fuerza hifílica, que equivale a «El que hace ser», en este caso concreto dando victoria [7].

4 Se juega literariamente con los componentes de la armada del faraón. La explicación más satisfactoria es la que distingue el cuerpo de artillería o de acémilas *(mrkbh)*, el de infantería *(ḥyl)*

5 S. TALMON, *A case of abbreviation resulting in double readings:* VT 4 (1954) 206-208; IASTROW: ZAW 16 (1896) 1-16.
6 JNES 14 (1955) 243-244.
7 S. BARTINA, *Jesús y los saduceos. «El Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob» es «El que hace existir»:* EstB 21 (1962) 151-160; ID., *Fuerza hifílica de la palabra «Yahweh» en el Magníficat:* EstB 22 (1963) 363-366.

y la más selecta de las tres armas se sumergió en el mar Juncal.
5 Océanos los arropaban,
ellos iban hundiéndose en los pantanos como piedra.
6 Tu derecha se ha ennoblecido, ¡oh Yahvé!, con tal potencia;
tu derecha, Yahvé, aplastando al enemigo. [cabeza;
7 Con tu prevalencia multiforme has destruido a los que iban alzando

---

y el tercero, más selecto, de caballería *(sws)*. Aquí, para expresar el tercer cuerpo se usa *šāliš* («tercero»). Se ha dicho que se trata del tercer ocupante de cada carro de combate; pero los carros egipcios estuvieron montados por dos hombres, como puede verse en los bajorrelieves y por los magníficos carros de combate de la época del éxodo que están en el museo egiptológico de El Cairo, Solamente los hititas y los asirios, en época más tardía, emplearon carros de combate en que iban tres guerreros; aun en este caso, el tercero no era el más selecto, sino una especie de escudero; los tres serían: auriga, guerrero y escudero. De consiguiente, con mayor probabilidad se trata aquí de lo más selecto de la tercera arma en la armada faraónica; es decir, de la caballería. En la literatura ugarítica *ṯlṯ (= šlš)* significa una clase de «tropas»[8]. Se fueron, pues, *a sumergir (ṭbᶜ*, pual) ellos mismos, como obcecados, *en el mar Juncal* o de los cañaverales o papiros *(yam sûf)*, cuyo nombre egipcio es *p3 ṯwfy*, «el de Papiros o Juncos» *(ṯwf = sûf)*. Se llamó Rojo (ἐρυθρός) por ser un extremo del gran seno marino de este nombre, conocido así por los clásicos griegos y latinos.

5 *Océanos, tᵉhōmōt*, plural de *tᵉhôm*, abismo primigenio de la creación, forma usada en poesía para indicar «aguas profundas» (Gén 1,2; 7,11; 49,25, en los Salmos y fragmentos poéticos). Los verbos están en imperfecto: *los cubrían* como un vestido *(ksh)*[9], *ellos iban hundiéndose (yrd) en la región pantanosa (ṣll*, cf. v.10), no rápidamente, sino pausadamente, *como una piedra*. Esta descripción tan exacta y concisa sólo puede ofrecerla un testigo ocular.

6 *Se ha ennoblecido (nᵓdry)*, es un infinitivo absoluto arcaico terminado en *-y*, forma hallada en las cartas de *El-ᶜAmārnah*[10], lo cual prueba de nuevo la antigüedad de la composición. *Con la fuerza (b-kḥ)*, con esplendor extraordinario como de noble, rey o majestad. *Aplastando (rᶜṣ)*, como una ola del mar al náufrago; otros traducen «cortando en trozos»; otros quieren ver, en este verbo bíblico muy raro, una metátesis que llevaría al árabe *(rᶜṣ =* árabe *ṣrᶜ)* y significaría «derribar» o «vencer»[11].

7 *Con tu prevalencia multiforme*, lit. «con la multitud de tu exaltación» *(b-rb gᵓwnk*, de *gᵓh*, cf. v.1), con tus variadas maneras

[8] JNES 14 (1955) 245.
[9] Se tiene en el ketib *yksymw;* en cambio, en el qeré, *ykswmw*. Esta forma es de *ksh* y contiene vocalizadas varias irregularidades: falta el dagués, queda la *y* radical conservada y aparece *u* final en vez de *o*.
[10] D. N. FREEDMAN, *Archaic forms in early Hebrew poetry:* ZAW 72 (1960) 105; W. F. ALBRIGHT, *The Bible and the Ancient East* (Londres 1961) 60-62.
[11] L. KOPF, *Arabische Etymologien und Parallelen zum Bibelwörterbuch:* VT 8 (1958) 161-215.

has dado suelta a tu ardor, que los ha devorado como paja.
8 Al resoplido encolerizado de tus narices las aguas quedaron apiladas,
los oleajes quedaron estacionados con neblina,
se cuajaron los abismos en el corazón del mar.
9 El enemigo se dijo: 'Perseguiré, alcanzaré,
repartiré botín, mi anhelo se saciará en ellos,
desenvainaré la espada, los aniquilará mi mano'.
10 Amainaste tu aliento, los cubrió el mar;

---

de ir creciendo en exaltación o victoria; alude a las plagas que precedieron. Dios ha llegado finalmente a destruir por completo a los egipcios, que cada vez iban resistiendo a los azotes divinos *(qmyk)*, «a los que se rehacían, levantándose contra ti». La cólera de Yahvé, como personificada, es tan ardiente como un fuego devorador que consume todo obstáculo (Is 5,24.25; 47,14; Jl 2,3; Abd 18; Mal 3, 19; Nah 1,10).

8 *Al resoplido encolerizado de tus narices:* imagen muy oriental, según la cual las acciones corpóreas significan realidades psíquicas o espirituales. Propiamente es *«al soplo o aliento de tus narices» (b-rwḥ ʾpyk,* v.10), donde está implicado un fuerte matiz de ira o cólera (Sal 18,16), de la cual es efecto la respiración violenta y alterada. Se trata del viento del este que mantuvo abierto el vado marino (14,21). Las aguas quedaron como *amontonadas (ʿrm,* nifal), que es un hápax en el Antiguo Testamento, pero aparece en la Misná. Se ha explicado de varias maneras. *Los oleajes (nzlym) quedaron estacionados (nṣb,* nifal) como una masa bamboleante *(nēd,* de *nwd)*, o bien como un muro, según explicación de lo dicho anteriormente (14,22.29), o como niebla o neblina, velados por una cortina acuosa del viento salobre [12]. *Las masas marinas (tᵉhōmōt,* cf. v.5) quedaron cuajadas como requesón (sentido primitivo de *qāfāʾ* [13], aplicado más tarde a la helada, que no tiene sentido en un mar subtropical), *en el corazón del mar (lb-ym).*

9 *Mi anhelo se saciará,* literalmente es *mi alma (nafšî);* la *néfeš* era considerada, en la antropología semítica, sede de las emociones, pasiones y apetitos. A veces era también «garganta»; de ahí el ansia significada como sed ardiente. La respiración acelerada es símbolo del deseo. *El botín* es el oro, la plata y los vestidos de telas preciosas que dieron a Israel los egipcios (3,21-22; 11,2-3; 12,35-36); pero sobre todo los bienes y los ganados del pueblo. *Aniquilar* totalmente *(yrš,* hifil, Núm 14,12) o «exterminar», se atribuye soberbiamente a la propia fuerza.

10 Sigue la narración histórica recreada poéticamente. Se juega con la aliteración *nfš nšf* por opuestos. Al hálito pasional de la concupiscencia en los egipcios que lleva a la muerte (v.9), responde Yahvé suavizando, amainando, como la luz el crepúsculo vespertino *(nāšaf), su aliento (rwḥ)*, que es el viento de levante

[12] A. Ben-Shemesh, *In Arabia they call...*: Aus-BR 10 (1962) 13.
[13] JNES 14 (1955) 246.

quedaron empantanados cual pesas plúmbeas en las aguas grandiosas.
11 ¿Quién como tú, ¡oh Yahvé!, entre los dioses?
¿Cuál, en su templo, puede llegar a ser como tú glorioso?
Realizador temible de loabilidades, hacedor de lo sobresaliente:
12 extendiste tu derecha y los engulló el infierno.
13 Has guiado, en tu gracia, a este pueblo que has rescatado;
lo has conducido con tu potencia hacia tu santa morada.
14 Cuando lo hayan oído los pueblos, temblarán;

---

que abrió el mar, cuyo efecto inmediato es que los fue cubriendo *(ksh,* piel) el mar, quedando empantanados *(ṣll,* sólo usado aquí, y afín al acádico *ṣalālu* y al árabe *ḏll,* «hundirse en región pantanosa o en desaguadero», hápax legómenon, cf. v.5 [14]), como *pesas de plomo (ʿôféret),* que no pueden rodar con agilidad.

11a-b «*Los dioses*» *(ʾēlim)* aquí son los dioses egipcios. Quien haya visto sus colosales templos, de arquitectura única, aun en sus ruinas de ahora, como los de Luxor, Karnak y el más tardío de Edfú, comprenderá la honda ironía de estas palabras: tanta magnificencia de piedra y de cultos no sirvió para nada ante Yahvé. *Baqqōdeš* no se refiere *a la santidad* de Yahvé, sino *al santuario* o templo de cada dios pagano.

11c-12 Con sólo extender *la diestra* de su poder, *los tragó (blʿ)* la tierra *(ʾāreṣ,* pausal). En este lugar «tierra» ha de entenderse por la región *subterránea* que recibe a los muertos, y corresponde al infierno, región adonde van los difuntos, discriminados según sus obras; aquí con matiz de castigo. La palabra *ʾéreṣ,* en este sentido, que corresponde al griego χθών, aparece en ugarítico [15] y es empleada en otros lugares de la Biblia (Gén 2,6; 4,11; Núm 16,30-32) [16].

13 Dístico de muy marcado paralelismo gramatical e ideológico. En el primer hemistiquio es de considerar la frase *has rescatado,* en que el verbo *(gʾl)* incluye en sí toda la concepción del goelato. Era goel el más próximo al oprimido o injuriado en la línea de parentesco y tenía obligación, por constitución social, de liberarlo o exigir justicia a su favor. *Este pueblo (ʿam zû),* con una partícula demostrativa arcaica, que aparece en las inscripciones fenicias del s.x a.C. *Tu santa morada* no es el templo de Jerusalén, sino Palestina (v.17), morada que Dios preparó y prometió a los patriarcas (Sal 78,54). Su pueblo es santo o segregado del mundo para su servicio. Además, Palestina tuvo *los santuarios* de Yahvé, como Bet El, Silo y, mucho más tarde, el de Jerusalén.

14-15 Estos versículos, en dos dísticos y un verso excedente, forman una unidad. Es muy importante precisar el sentido del he-

14 JNES 14 (1955) 248; Chicago Assyrian Dictionary 16 (1962) 67-70.
15 *UgM* 76: II 25.
16 JNES 14 (1955) 247-248. La interpretación que algunos exegetas dan a este versículo, como si se refiriera al castigo mucho más tardío contra Datán y Abirón, a los cuales tragó la tierra por oponerse a Moisés (Núm 16,30.32), y la subsiguiente conclusión de que el versículo está fuera de lugar, parte de la falsa inteligencia de la palabra *ʾāreṣ* como «tierra» que no puede aplicarse al «mar» y además no advierte que se trata de un hemistiquio, y que, si se suprime, inducirá también a la supresión del anterior hemistiquio, lo cual no es posible.

retorcimiento sobrecogerá a los gobernantes de Filistea;
15 entonces se atolondrarán los tribales de Edom,
a los poderosos de Moab les sobrecogerá estremecimiento,
quedarán destrabados todos los gobernantes de Canaán.
16 Caerán sobre ellos pavor y temor,

---

breo. En las proposiciones temporales de esfera de futuro, para indicar la anterioridad de tiempos se emplea el perfecto, sobre todo en estilo asindético poético (v.14), que ha de pasar a nuestros futuros, y al subsumirse la sucesión temporal, si va regida por partícula, el perfecto pasa a imperfecto hebreo, que es nuestro futuro (v.15, *ʾāz)* [17]. No se trata, pues, de una conquista de Canaán que *ya ha pasado*, sino de lo que se prevé ahora, después del paso del mar Rojo, que pasará.

Se trata, primero, de los jefes o dirigentes, políticos y militares. Los de Filistea y Canaán se denominan *los que están sentados (yōšᵉbê*, estado constructo), se entiende sobre el trono de su dignidad *(yōšēb kᵉrûbîm*, «El sentado sobre los querubines»; acádico *āšibût kussî*, «el sentado en su trono», gobernante); los de Edom, *ʾal·lûfîm* («toros»?), probablemente una palabra de origen edomítico que significa dignidad o jefe de familia tribal; y los de Moab, *ʾêlîm* (también «carneros»), poderosos o dirigentes. En segundo lugar, a todos ellos se aplica un concepto que implica terror, temblor, espanto, para que, petrificados (v.16), no actúen militarmente y dejen pasar a los Bené Israel hasta la cordillera palestina. Así se dice que las naciones *serán agitadas* de temblor *(rgz)*, que en árabe se aplica al temblor de las patas del camello y al movimiento de la litera pequeña que el camello balancea; a Filistea y Moab les *sobrecogerá* el temblor *(ʾḥz*, v.14.15); Filistea se retorcerá *(ḥyl)* como mujer en trance (Jer 6,24; 22,23; 50,43), pero aquí no se mira el dolor, sino el estremecimiento; actuarán atropelladamente sin saber qué hacen *(bhl)* los jefes de Edom; y los dirigentes de Canaán se derretirán o disolverán de desaliento *(mwg*, nifal). Si bien un gran contingente de filisteos invadió la costa palestina en el siglo XIII-XII a. C., en tiempos de Ramsés, sin embargo, ya mucho antes se habían establecido en Palestina. Aparece cerámica suya en la 18ª dinastía (1580 a.C.) [18]. Palestina les debe el nombre (FiLiSTea = *PLST* = PaLeSTina). El verso que se refiere a Canaán cae fuera del metro y no parece encajar bien en la línea del pensamiento. Podría ser añadidura posterior de lugares paralelos, si bien no es cierto que así sea.

16 Contiene dos dísticos que se completan mutuamente y siguen el pensamiento de los dos versículos anteriores. *Enmudecerán como estatuas* o como piedras *(yidmû kāʾāben)*, quedarán petrifica-

[17] JOÜON, p.298-300.
[18] C. GORDON, *Introduction to Old Testament times* (Vetnor N. J. 1953) 108-109; M. RIEMSCHNEIDER, *Die Herkunft der Philister:* Acta Antiqua 4 (1956) 17-29; J. GRAY, *Archaeology and the Old Testament world* (Londres 1962) 103-104, en las inscripciones egipcias aparecen ya en el siglo XV a.C.; G. A. WAINRIGHT, *Caphtor-Cappadocia:* VT 6 (1956) 199-210; ID., *Some early Philistine History:* VT 9 (1959) 73-84.

y ante la grandeza de tu brazo enmudecerán como estatuas,
hasta que haya pasado tu pueblo, ¡oh Yahvé!,
hasta que haya pasado este tu pueblo, que has redimido.
17 Lo introducirás y lo plantarás en la cordillera que le diste en heredad,
la que has hecho lugar estable de tu morada, ¡oh Yahvé!
Desde el santuario, mi Señor, que se prepararon tus manos,
18 Yahvé reinará por siempre jamás».

---

dos de espanto. Se ha propuesto para el verbo el sentido de «ser arrojados o echados» como piedra [19]; pero no se trata ahora del hundimiento de los egipcios en el mar Rojo, sino de estar en consonancia con el terror petrificante que invadirá a las naciones contrarias a Israel. Cae mejor «quedar mudos», como en un silencio de luto [20], o «quedar mudos» de espanto [21]. *Que has redimido (qānîtā, de qnh)* puede entenderse *que has creado* como pueblo, según el uso de la lengua en Ugarit y en Karatepe (Dt 32,6; Gén 14,19.22), o bien *que has mercadeado*, comprado, como se compra a un esclavo, librándolo de Egipto y pasando a ser propiedad del nuevo dueño, Yahvé, por otro título (Is 11,11; Sal 74,2).

17a-b Consecuencia final de esperanza fundada, *lo plantarás en la montaña de tu heredad (ntʿ b-hr nḥltk)*; es decir, lo colocarás sólidamente en la región montañosa de Canaán (Dt 3,25; Is 11,9; Sal 78,54; 79,1; Jer 2,7), que diste en herencia a Abraham y a su descendencia. La frase «montaña de mi heredad» se encuentra en la literatura de Ugarit, lo cual prueba una vez más la antigüedad de este relato del Pentateuco. Yahvé había de estar de modo especial con su pueblo y recibir culto en la Tierra Santa.

17c-18 Este dístico suele considerarse separado, como si la primera parte se refiriese a los dos versos anteriores. Pero se tendría una mala división numérica con 3 + 1, y además la partícula *min*, «desde» (v.17c), hace imposible que el verso 17c pueda referirse a los anteriores. En hebreo no es raro el cambio de persona, de segunda a tercera, en una misma conversación, de suerte que se puede dirigir la palabra a Dios o al rey tratándole en segunda persona y en seguida, en el mismo diálogo, en tercera persona reverencial. Final sublime del éxodo y del cántico será el reinado de Yahvé, entre su pueblo asentado ya en Palestina. *Santuario (qdš)* no es el templo de Jerusalén todavía (1 Re 8,13). Se trata de Canaán convertido en Tierra Santa. Más tarde *santuario* aludirá discretamente al templo jerosolimitano. *ʾAdōnāy* es, a la letra, *mi Señor;* en cuanto al sentido, «Dominador». Juega en paralelismo con Yahvé (v.18). La locución *Yahvé reinará*, en forma de futuro *(Yhwh ymlk)*, no es la frase de entronización real o litúrgica, que se expresa en pasado *(Yhwh mlk)* y es de uso muy posterior. *Para siempre jamás (leʿōlām wāʿed)*, es decir, «por tiempo indefinido y por tiem-

[19] M. Dahood, *Nādā «to hurl» in Ex 15,16:* B 43 (1962) 248-249.
[20] N. Lohfink, *Enthielten die im Alten Testament bezeugten Klageriten eine Phase des Schweigens?:* VT 12 (1962) 260-277.
[21] JNES 14 (1955) 237-250.

19 Porque, después de haber entrado en el mar el arma de caba-
llería del faraón con sus carros y caballos, Yahvé hizo regresar sobre
ellos las aguas del mar. Los hijos de Israel, en cambio, habían andado
a pie enjuto por medio del mar. 20 Miriam, la profetisa, hermana de
Aarón, tomó en sus manos el tímpano, y todas las mujeres salieron
tras ella con tímpanos y danzas. 21 Y Miriam les precedía a ellos al-
ternativamente de este modo:

«Cantemos a Yahvé porque de verdad se elevó alto,
precipitando en el mar potro y jinete».

22 Después Moisés hizo partir a Israel del mar de los Juncos y
los hizo entrar en el desierto de Sur. Caminaron tres días por el de-

---

po infinito». La Vulgata, siguiendo a los Setenta (ἐπ'αἰῶνα καὶ ἔτι), tradujo *in aeternum et ultra*, «por la eternidad y todavía más», confundiendo *ʿad*, «eternidad», con *ʿôd*, «de nuevo», «y más todavía».

Colofón. 15,19-21

19-21 *Miryam* o María (Vg) es la *hermana de Aarón*. No se dice de Moisés, tal vez por ser Aarón el mayor en línea familiar, o por haber formado más tarde causa común con ella contra Moisés, murmurando de él (Núm 12,1-15); pero quizás mejor, ya que el colofón tiene preferencia al poema, para que en este cántico figuren explícitamente los nombres de Miriam, Aarón y Moisés (Ex 15, 1-21). *Profetisa*, por un carisma especial que puede ser de carácter natural y a la vez sobrenatural; aquí es por excelencia *la profetisa (h-nbyʾh)*. No se ha llegado a una conclusión definitiva sobre el origen y significado de *María* [22].

Era costumbre que las mujeres celebraran una victoria con cantos y danzas rítmicas (Jue 11,34; 1 Sam 18,6-7). El *tímpano (tōf)* era un instrumento músico de percusión a modo de la actual pandereta o tambor ligero [23].

Mará y sus aguas amargas. 15,22-26

22 Una vez reposado y rehecho el pueblo de Israel en la orilla oriental del actual golfo de Suez, Moisés hizo partir al pueblo hacia el interior del desierto, cuyos secretos conocía por sus largos años de permanencia en él. El desierto de *Sur (midbar šûr)*, «desierto del muro», se ha dicho que debe su nombre a las torres fronterizas que habían construido los egipcios para protección de su país [23]; pero las torres *(migdôl)* quedaban de la parte de allá del mar. Es más probable que debiera su nombre a los montes que, como muralla, empiezan a dividir el corazón del Sinaí del mar. Los días de marcha se han de entender por jornadas, generalmente, de pocas horas.

22 E. Vogt, *El nombre de María:* EBG 4 (1965) 1314-1315.

23 E. Kolari, *Musikinstrumente und ihre Verwendung im Alten Testament* (Helsinki 1947) 105; M. Wegner, *Die Musikinstrumente des Alten Orients* (Münster 1950) 73; E. Gerson-Kiwi, *Música:* EBG 5 (1965) 364-379; H. Hickmann, *Vorderasien und Agypten in musikalischem Austausch:* ZDMG 111 (1961) 23-41.

sierto y no encontraron agua. [23] Entraron en Mará, pero no podían
beber el agua de Mará porque era amarga. Por eso aquel lugar había
sido llamado «Amargor» (Mará). [24] El pueblo murmuró contra
Moisés, diciendo: «¿Qué beberemos?» [25] Moisés clamó a Yahvé, y
Yahvé le señaló un árbol, que Moisés echó en el agua, y el agua se
volvió dulce. Allí le fijó una norma y un derecho; allí se lo hizo experimentar. [26] Le dijo: «Si escuchas fielmente la voz de Yahvé, tu Dios,
y obras lo que es recto a sus ojos y prestas oídos a sus mandatos y observas todos sus estatutos, no emplazaré en ti ninguna de las enfermedades que emplacé en Egipto, porque yo soy Yahvé, tu sanador».

23-25a Llegaron a Mará *(mārāh)*, que significa «amargor» (de *mrr)*, porque las aguas eran ligeramente salobres, como acontece en terrenos ricos en sales en el Sinaí. Algunos intérpretes lo identifican con *ʿAin ḥawārah*, que está en *Wādî el ʿAmara*, junto a una altura denominada Mura, porque los nombres árabes parecen recordar el lugar y hay agua poco potable [24]; pero la enorme distancia de 112 kilómetros que la separa del vado (a 80 km. de Suez), hace del todo imposible esta localización, para una muchedumbre de andar lento. Se trata de un pequeño manantial hundido en la arena, casi inútil para tanta gente. Comúnmente se admite que *Mará* es *ʿAyûn Mûsā* («Fuentes o manantiales de Moisés»). Están a poco menos de 40 kilómetros del paso del mar Rojo. Bellos grupos de palmeras rodean unos estanques, abundantes de agua poco salobre. Moisés echa en las aguas un árbol *(ʿēṣ)*. No se puede deducir del texto si era un madero, un árbol (Eclo 28,5) numérico o una clase de árboles (no de plantas o hierbas). Algunos comentaristas admiten que sirvió para fijar las sales y provocar un endulzamiento temporal. De todos modos, el conocimiento de Moisés, como sabiduría especial para un fin específico, viene especialmente de Dios y acredita su misión. La tradición cristiana antigua ha comparado este madero, que endulza lo amargo, con la cruz de Cristo, nuevo y mayor Moisés.

25b-26 Es un pasaje algo oscuro, ante todo, porque no se sabe, en su redacción narrativa, si es Dios o Moisés quien promulgó las normas sociales. Según el estilo hebreo, que calla a veces los sujetos, habría de entenderse de Moisés, como representante de Dios. En segundo lugar, no se ve bien de qué normas se trate. Lo más probable parece ser, ya que todo se desenvuelve dentro de un tema de convivencia pública que iba a consolidarse, que se trate de prescripciones sanitarias, con proyección ética y religiosa. No sólo las promulgó Moisés, sino que hizo que el pueblo las *experimentara (nsh)* [25], las practicara o ejercitara. Se trataría de normas sanitarias, baños rituales y comportamientos higiénicos, tal vez de baños que sanan (2 Re 2,21-22; Ez 47,8). Moisés puede desencadenar plagas

[24] ABEL: GP 2,213.242.308; M. J. LAGRANGE, *L'itinéraire des israélites du pays de Gessen aux bords du Jourdain:* RB 9 (1900) 82.
[25] ABEL: GP 2,378.

27 Entraron después en Elim. Allí había doce manantiales de agua
y setenta palmeras; y allí plantaron las tiendas junto a las aguas.

16 **1 Levantaron sus tiendas de Elim y entraron en el desierto de**
Sin, el que está entre Elim y el Sinaí, los hijos de Israel, toda la comu-
nidad, el día quince del segundo mes después de haber salido de la
tierra de Egipto. 2 Toda la comunidad de los hijos de Israel murmuró
contra Moisés y Aarón en el desierto. 3 Les dijeron los hijos de Israel:
«¡Quién nos hubiera concedido que muriésemos por mano de Yahvé en tierra de Egipto, cuando nos sentábamos junto a las ollas de carne, cuando comíamos pan hasta la saciedad! Porque vosotros nos habéis sacado a este desierto para hacer morir de hambre a toda esta multitud congregada».

---

como las de Egipto, y evitarlas. El admirable *sanador (rfʾ* cf. Rafael) en estas situaciones es, en último término, Yahvé, con acción curativa y preventiva.

27 La siguiente estación fue *Elim,* quizá plural de *ʾēlāh,* que significa terebinto, encina o palmera, es decir, árbol grande, de preferencia con finalidad sagrada. Con gran probabilidad se ha de localizar en *Wādî Garandel,* que está a unos 80 km. de *ʿAin Mûsā* y es lugar obligado de descanso en la ruta caravanera entre Egipto, el mar Rojo y el Sinaí. *Doce* y *setenta* son números aproximados, casi como, entre nosotros, una docena y un centenar. Actualmente hay además tamarindos y parece haber sido lugar de culto a divinidades paganas, asimiladas a Neptuno.

CAPITULO 16

Tres cosas importantes hay en este capítulo: las codornices, el maná y el sábado, con datos entremezclados, muy propios del estilo hebreo. Podemos establecer las siguientes secciones: murmuraciones de los israelitas (v.1-3); promesa divina de carne y pan especiales (v.4-8); venida de las codornices y aparición del maná con la reglamentación de su uso. Introducción del sábado (v.9-36).

Se atribuyen los conceptos de organización comunitaria y la observancia del sábado, que forman la mayor parte de este capítulo, a P; en cambio, las descripciones del maná y su etimología, a la tradición J (v.4.13b-15.21b.31.35a).

1 *Desierto de Sîn* (cf. Núm 33,11). Es posible que se trate de una gran extensión arenosa llamada Debbet al-Ramlah, que se extiende entre las minas de Serabit al-Qadim y las vertientes cortadas a pico de la altiplanicie de al-Tih. *El día quince...,* es decir, a un mes justo después de su salida (12,17-18).

2-3 Morir *por mano de Yahvé,* morir de muerte natural. *Vosotros,* implica una acusación contra Moisés y Aarón. *Multitud congregada (qāhāl),* implica el sentido de vocación o predestinación, selección. Luego se aplicará a la Iglesia.

4 Y Yahvé dijo a Moisés: «Mira, yo voy a hacer llover pan del cielo
para vosotros. Saldrá el pueblo a recoger la ración diaria cada día,
para probarlo si camina según mi ley o no. 5 Y sucederá que el día
sexto, cuando vayan a recoger lo que tengan que introducir (en el
campamento), tendrá que ser el doble de lo que suelen recoger de
día en día». 6 Entonces Moisés y Aarón dijeron a todos los hijos de
Israel: «Que oscurezca y conoceréis que ha sido Yahvé quien os ha
sacado de la tierra de Egipto; 7 que amanezca y veréis la gloria de
Yahvé. Porque El ha oído vuestras murmuraciones contra Yahvé.
Pues nosotros, ¿qué somos para que murmuréis contra nosotros?»
8 Y añadió Moisés: «Esta tarde os dará Yahvé carne para comer
y mañana por la mañana pan para saciaros, porque ha oído vuestras
murmuraciones con las que habéis murmurado contra él. Pero nos-
otros, ¿qué somos? No van contra nosotros vuestras murmuraciones,
sino contra Yahvé». 9 Dijo Moisés a Aarón: «Di a toda la comunidad
de los hijos de Israel: Acercaos a la presencia de Yahvé, porque El ha
oído vuestras murmuraciones».
10 Y sucedió que, mientras estaba razonando Aarón a toda la co-
munidad de los hijos de Israel, volvieron ellos sus miradas hacia el
desierto, y he aquí que la gloria de Yahvé se mostró en una nube,

---

4-5 *Ración diaria, cada día (d*^{e}*bar-yôm b*^{e}*yômô):* en griego se traduce por τὸ τῆς ἡμέρας εἰς ἡμέραν, τὸ καθ'ἡμέραν εἰς ἡμέραν (cf. cotidiano hoy). Se puede ver en esta expresión un trasfondo literario y conceptual de la equivalente petición del padrenuestro. Dios podría darlo todo de una vez, pero quiere probar nuestra fidelidad y condiciona sus dones a nuestra observancia. Con esta distribución de cada día Dios quiere *probar* al pueblo, es decir, ejercitarlo para despertar la confianza en la Providencia y enseñarle la entrega sin reservas (Sal 78,24-25; 105,40; Neh 9,15; Sab 16,20; Jn 6,31).

6-7 Tenemos dos versos en forma dística-conceptual, de estilo más elevado, del tipo enigma o adivinanza, para excitar la atención, y se explicarán en el v.8 con una elocución más clara y asequible: *Conoceréis que Yahvé* os ha sacado de Egipto, al verle actuar con un nuevo milagro (el de las codornices) *y veréis su gloria*, es decir, su acción prodigiosa (en el maná). *Nosotros ¿qué somos...?*: humildad de los representantes de Yahvé, que son Moisés y Aarón. Toda acción que va contra ellos va contra el que los envía, que es Dios.

8-12 Yahvé manda que se reúnan delante de la tienda del culto. Cuando estaba hablando Aarón y les amonestaba, se realiza el milagro como respuesta de Yahvé a las murmuraciones. *La gloria de Yahvé se mostró en una nube:* la nube era una inmensa bandada de codornices que venía del sol poniente hacia el campamento. *Se volvieron hacia el desierto (pnh ʾl h-mdbr*, v.10): no se puede precisar bien el sentido por falta de datos concretos en la orientación geográfica. Algunos comentaristas cambian el texto, porque dicen que estaban ya en el desierto y así no se pudieron volver al desierto, y ponen: se volvieron hacia la morada de Yahvé o la tienda del santuario *(h-mškn* en vez de *h-mdbr)*.

Nos parece más probable que se trate de un punto cardinal, que

[11] según Yahvé había hablado a Moisés, diciendo: [12] «He oído las
murmuraciones de los hijos de Israel. Háblales, pues, diciendo: Al
crepúsculo de la tarde comeréis carne y a la mañana os saciaréis de
pan, y conoceréis que yo soy Yahvé, vuestro Dios».
[13] Y sucedió que por la tarde subieron las codornices y cubrieron
el campamento, y por la mañana había una capa de rocío en torno
al campamento. [14] Subió la capa de rocío y he aquí que sobre la super-
ficie del desierto había gránulos desincrustados, gránulos como la
escarcha sobre la tierra. [15] Cuando los vieron los hijos de Israel, se
dijeron unos a otros: «¿Qué es esto?», pues no sabían lo que era.

---

sería el oeste o sudoeste, o bien que sea equivalente a la frase: se volvieron hacia la monotonía horizontal del desierto por donde venía la nube de codornices.

13a *Las codornices (śelāw,* ὀρτυγομήτρα): el texto tiene la palabra en singular, «la codorniz», que es un colectivo, según el uso hebreo. Se han dado varias explicaciones sobre la especie del ave significada por el texto. La más aceptada por los especialistas es que se trata de codornices. La codorniz *(Crex pratensis L., Crex crex L.)* es una pequeña gallinácea voladora que emigra en otoño de Europa a Africa y en primavera regresa en nutridas bandadas. Su vuelo es pesado y bajo. Cuando se posan, agotadas, se las captura con facilidad, porque no se mueven. Las del Exodo es posible que hubieran atravesado el ramal del mar Rojo (Núm 11,31-33; Sal 78,26-27; 105,40). G entendió «guión de las codornices» *(Rallus crex?),* ὀρτυγομήτρα, no codorniz propiamente tal (ὄρτυξ, *Coturnix vulgaris),* si bien no se da el uno sin el otro. Aunque se trate de un fenómeno natural, hay que considerarlo como algo providencial [1].

13b-21 *El maná:* debemos distinguir dos hechos maravillosos para los israelitas: el rocío y el maná. El rocío no se da en Egipto y lo vieron por primera vez en el Sinaí. La palabra *subió (ʿlh,* v.14) la traducen algunos por «se evaporó», pero se ha de tener en cuenta que no conocían el fenómeno físico de la evaporación. En cuanto al problema sobre el maná vamos a distinguir: su descripción en el autor sagrado, la realidad de hoy en el desierto del Sinaí, el nombre, la proyección simbólica y las normas reguladoras para la recogida y distribución.

Características del maná: se le llama *daq,* un colectivo singular, y puede significar polvo o *pedacitos* de algo. También se le llama *mḥsps* (pual de *ḥsp);* el sentido más probable es el de descortezado, descostrado, desincrustado. Otro nombre: *kfr,* a saber: escarcha blanca (v.14). En el v.31 es comparado al fruto del cilantro *(gad),* el *Coriandrum sativum;* es una planta umbelífera que crece en Egipto y en Palestina, cuyas semillas, en forma de globulillos elipsoidales, del tamaño de un grano de pimienta y de color blanco y grisáceo, tienen un perfume finísimo cuando se han secado y se usan como

[1] JOSEFO, *AI* 3,1,5; HERODOTO, 2,77; F. S. DODENHEIMER, *Animal and Man in Bible Lands* (Leiden 1960) 62.

Moisés les dijo: «Es el pan que Yahvé os ha dado para comer. 16 Esta
es la cosa que ha ordenado Yahvé: Recoged de él cada uno en propor-
ción a una comida suya; será un 'gómer' por cabeza, según el número
de vuestras personas. Coged cada uno según los que haya en su tien-
da». 17 Y los hijos de Israel lo hicieron así, recogiendo unos más,
otros menos. 18 Lo medían con el gómer, y el que había recogido
más no sobreabundaba, y el que menos no tenía falta; cada uno reco-
gía en proporción a una comida suya. 19 Moisés les dijo: «Nadie guarde

---

condimento o especia. En otra parte (Núm 11,8) el maná es comparado con el bedelio *(b^edōlaḥ*, Gén 2,12), y era una gomorresina transparente parecida a la cera, de color amarillo, gris o pardo, olor suave y sabor amargo, procedente de un terebinto que crece en Arabia, muy apreciada por su fragancia y cualidades. Los griegos lo llaman βδέλλα.

El maná en el Sinaí de hoy: los árabes de hoy llaman *mann el-samā'* («maná del cielo») a un producto resinoso que durante los meses de junio y julio destila la *Tamarix mannifera*, nuestro tamarisco, que en árabe se dice *tarfā'*. La exudación se debe a la acción de un insecto, *Trabutina mannipara*. Las cochinillas hembras segregan un jarabe que se concreciona en bolas del tamaño de un guisante y cae al suelo por la noche, de tal manera que parece como si se hubiera desprendido de los tamariscos. A las nueve de la mañana, con los primeros rayos del sol, vienen las hormigas y limpian el lugar. Los beduinos van antes a recogerlo. Es dulce como la miel y sirve para la confección de tortas y pasteles [2]. Ya los antiguos escritores conocieron este maná botánico [3].

El nombre del maná: «dijeron *mān-hû' (es maná)* porque no sabían *mah-hû' (qué era)*» (v.15). Hay un juego de palabras y una etimología asonántica, no filológica (Gén 4,3; 5,29). En hebreo *man* es maná, pero en arameo y en árabe es pronombre interrogativo. No parece haber un fondo aramaizante en estas palabras del Pentateuco. El sentido etimológico de *man* es hoy desconocido.

Proyección simbólica del maná: el maná no fue el alimento único de los israelitas en el desierto, porque eran pastores y ejercitaban un discreto comercio. No se dice en el texto sagrado si lo recogían durante todo el año o sólo de mayo a julio. Se sirvieron del maná durante todo el tiempo de la peregrinación por el desierto. Si no hay ampliación poética y religiosa, el maná del Exodo supera al natural, al menos por su abundancia, continuidad y oportunidad providencial.

Se le llama «pan del cielo» por el modo de aparecer y por su origen desconocido para ellos, como el del rocío. Se le llama «pan de ángeles» en una lucubración midrásica (Sab 16,20) y «manjar de héroes» = «pan de los fuertes», es decir, de los israelitas del Exodo, en expresión poética del Salterio (Sal 78,25). Jesús ve en él un

[2] B. UBACH, *Maná:* EB (Garr) 4 (1964) 1228-31; ID.: BM 24,2 p.92-101. También la *Gossyparia mannipara*, el *Coccus manniparus* y el *Naiacoccus serpentinus* producen una secreción semejante.

[3] JOSEFO, *AI* 3,1,6; AMBROSIO, *Ep* 64,1: ML 16,1271.

de él hasta la mañana». 20 No obedecieron a Moisés, guardando algu-
nos hasta la mañana; pero subieron las hormigas y además se corrom-
pió, y Moisés se enojó contra ellos. 21 Lo recogían, pues, mañana tras
mañana, cada uno en proporción a una comida suya. Cuando calen-
taba el sol, se derretía.

22 Sucedió que el día sexto recogieron doble cantidad de pan, dos
gómeres para cada uno. Entraron todos los príncipes de la comunidad
a informar a Moisés. 23 El les dijo: «Esto es lo que ha dicho Yahvé:
Reposaréis con reposo consagrado a Yahvé mañana. Todo lo que
tengáis que cocer al horno, cocedlo; y todo lo que tengáis que hervir,
hervidlo, y todo lo que sobre, guardadlo en reserva para mañana».
24 Lo guardaron, pues, hasta la mañana, como había ordenado Moisés,
y no se había podrido ni había aparecido en él hormigueo. 25 Moisés
dijo: «Comedlo hoy, porque hoy es reposo en honor de Yahvé. Hoy
no lo encontraréis en el campo. 26 Lo recogeréis seis días; mas el
séptimo día es sábado; no lo habrá.

27 Sucedió, en efecto, que algunos del pueblo salieron a recogerlo,
pero no lo encontraron. 28 Yahvé dijo a Moisés: «¿Hasta cuándo re-
husaréis observar mis mandatos y mis leyes? 29 Fijaos bien que Yahvé
os ha dado el sábado, y por ello os da el día sexto pan para dos días.
Quedaos cada uno en su puesto; nadie saldrá de su lugar el día sép-
timo». 30 Y el pueblo descansó el séptimo día. 31 Y la casa de Israel
le dio el nombre de «maná». Era como la semilla del cilantro, pero
blanco, y su sabor como de tortilla con miel.

---

símbolo de la Eucaristía (Jn 6,32.49-52), en cuanto baja del cielo, por su suave y confortante sabor, por ser alimento en el desierto del mundo que lleva a la Tierra de Promisión, acomodándose a las concepciones de su pueblo.

Normas reguladoras para la recogida y distribución: La norma era siempre una medida comunitaria de equidad para todos. Unos trabajaban para otros. Lo recogían, lo reunían en el campamento y lo distribuían a igual medida. *En proporción a una comida* (v.16.17. 21) *(k-py'klw)* es un acto de comida, sustantivo de *'kl* = comer.

Gómer por cabeza (v.16.22.36): es un décimo de un efá; es decir, alrededor de cuatro litros.

22-31 *El sábado:* la palabra *šabbāt*, del verbo *šbt*, cesar, interrumpir (v.26.29.30), significa reposo o descanso, de donde el sábado, día en que el trabajo se prohíbe a los hebreos por motivos éticos, sociales y sobre todo religiosos. Es el séptimo día de la semana. Los israelitas no entendieron el mandamiento de recoger doble ración de maná el día sexto, porque no estaba todavía instituido el sábado, pero este mismo hecho y las palabras de Moisés insinúan y preparan su institución, e incluso se determinan sus características: no se podrá recoger el maná y ni siquiera andar un espacio determinado (cf. Act 1,12).

La Casa de Israel: es un apelativo singular referido al pueblo israelí (40,38; Núm 20,29; Jos 21,45). Es lo mismo que familia, estirpe o descendencia de Jacob, que está socialmente trabada.

32 Moisés dijo: «Esta es la cosa que ha mandado Yahvé: Llenad
el gómer de él con objeto de conservarlo para vuestros descendientes,
a fin de que vean el pan con que os he alimentado en el desierto
cuando os saqué de la tierra de Egipto». 33 Moisés dijo a Aarón: «Toma
una urna, pon en ella el contenido del gómer de maná y colócala
ante Yahvé, a fin de que se conserve para nuestros descendientes».
34 Conforme Yahvé había ordenado a Moisés, lo colocó Aarón ante
el Testimonio, para conservarlo. 35 Los hijos de Israel comieron el
maná durante cuarenta años, hasta que entraron en tierra habitada.
Comieron el maná hasta que entraron por los confines de la tierra
de Canaán. 36 Un gómer es la décima parte de un efá.

17 1 Después los hijos de Israel, toda la comunidad, levantaron
sus tiendas del desierto de Sin hacia otras etapas, a la orden de Yahvé,

---

32-36 *Llenad el gómer de él:* el TM dice «el contenido *(m*^{e}*lōʾ)* del gómer»; en cambio, Sam G dicen «llenad *(milʾû)* el gómer», más aceptable porque da sentido, dejando intactas las consonantes hebreas.

Una urna (ṣinṣénet), palabra de sentido incierto. Es un recipiente precioso, porque G lo llama «de oro» (στάμνον χρυσοῦν). En tiempo de Salomón no existía ya (1 Re 8,9). Autores antiguos tienen la frase «vino *embotellado*» (οἶνος κατεσταμνισμένος) [4].

Ante Yahvé, ante el Testimonio: el Testimonio son las tablas de la Ley guardadas en el arca (25,16.21). Aunque esto sucedió más tarde, no se trata aquí propiamente de una anticipación narrativa (aunque sí de una anticipación del momento histórico), porque, si se tiene en cuenta que se reúne aquí todo lo que se habría de decir luego del maná, cuyo uso duró los cuarenta años de estancia en el desierto y cesó al entrar en Palestina, se verá que se trata de una anticipación relativa (Núm 11,6-7; 21,5; Jos 5,10-12; Dt 8,3.16).

Décima parte de un efá (v.36): puede considerarse como una glosa explicativa de cuando no se conocía qué era un gómer o para aquellos que no lo sabían.

CAPITULO 17

Tiene dos partes: la primera trata del agua que Moisés hizo brotar de la roca, en *Massá* y *Meribá* (v.1-7); la segunda, de la batalla de Israel contra los amalecitas (v.8-16). Suele atribuirse la primera sección a J E y la segunda a E.

Agua de la roca: Massá y Meribá. 17,1-7

1 Siguen las etapas del desierto, cuyos incidentes más notables se van narrando (cf. Núm 33,12-14). *Rafidim*, algunos lo identifican con *Wādî Refāyid*, a 13 km. al NO del Sinaí [1]. Para otros es *Wādî*

---

4 TEOFRASTO, *De causis plantarum* 2,18,4.

1 M. J. LAGRANGE, *L'itinéraire des Israélites du pays de Gessen aux bords du Jourdain:* RB 9 (1900) 86.

y acamparon en Rafidim; pero no había agua para beber el pueblo.
2 Se querelló el pueblo ante Moisés, diciendo: «Danos agua para beber».
Y Moisés les dijo: «¿Por qué os querelláis conmigo? ¿Por qué tentáis
a Yahvé?» 3 El pueblo deseó ardientemente agua en aquel lugar.
Entonces el pueblo murmuró contra Moisés, diciendo: «¿Por qué
has hecho esto de hacernos subir de Egipto para matarnos de sed a
nosotros, a nuestros hijos y a nuestros ganados?» 4 Clamó Moisés a
Yahvé, diciendo: «¿Qué tengo que hacer con este pueblo? Un poco
más y me lapidarán». 5 Y Yahvé dijo a Moisés: «Pasa por delante del
pueblo; toma contigo algunos de los ancianos de Israel; toma en tu
mano el cayado con que golpeaste el Nilo, y anda. 6 Heme aquí que
yo estaré parado delante de ti, allí, sobre la roca, en el Horeb. Tú
golpearás la roca. Saldrá de ella agua y el pueblo podrá beber». Hizo

---

Feirān, maravilloso oasis en el desierto sinaítico, que recibe las aguas del *Serbāl*.

2-7 El problema de estos versículos es el carácter sobrenatural o natural del agua. Los guías del desierto tienen sus itinerarios señalados a base de las fuentes que ellos conocen. Moisés conocía el Sinaí, porque había vivido en él. Por tanto, es de suponer que hacía parar al pueblo allí donde había fuentes. Se ha dado el caso de que trabajadores en el Sinaí alumbraran aguas superficiales con un golpe de azada. El milagro del agua, según algunos, sería más *quoad modum* que *quoad rem;* es decir, más en la manera que en la cosa misma. La manera comprende todas las circunstancias, la serenidad de Moisés, su confianza en Dios, su instinto y su eficacia. Todo el conjunto nos muestra a un hombre guiado por Dios para un fin de salud sobrenatural.

ḥōrēb: para algunos se trata de una interpolación; pero, por el conjunto de los datos de toda la Escritura, es mejor tomarlo como un sinónimo del Sinaí o su región, a no ser que, en virtud de la raíz hebrea, quiera verse un sentido de roquedal o sequedad: «Yo estaré en la sequedad».

Massāh («tentación», «prueba») [2], *M^{e}rîbāh* («contienda»): las palabras significan, la primera, «poner a prueba» *(nissāh)*, en cuanto que Dios puede poner a prueba al hombre por ver si le es fiel, y recíprocamente el hombre, con su proceder pecaminoso, puede *exigir* de Dios una manifestación de su omnipotencia, un milagro; y la segunda, «proceso de justicia» *(rîb, mrybh)*, es decir, contienda, pero aquí se toma en un sentido más general de oposición violenta.

¿El milagro del agua tuvo lugar una sola vez o se repitió?

Nos inclinamos porque se repitió. Razones: *a)* el hecho de alumbrar una vena cegada es común o corriente en el desierto; *b)* los nombres de tentación y contienda son comunes y de hecho pudieron repetirse; *c)* reuniendo los datos geográficos se tiene que *Massá* se repite en la Escritura (Ex 17,7; Dt 6,16; 9,22; 33,8; Sal 95,8.9), y lo mismo *Meribá* (Ex 17,2.7; Núm 20,2-13.24; 27,14; Dt 32,51; 33,2.8; Sal 81,8; 95,8; 106,32).

2 T. de J. Martínez, *Massāh:* EB (Garr) 4,1356-1357.

así Moisés en presencia de los ancianos de Israel. [7] Y dio a aquel lugar
el nombre de Massá y Meribá por la querella de los hijos de Israel
y por haber ellos tentado a Yahvé diciendo: «¿Hay un Yahvé en medio
de nosotros o ninguno?»
[8] Y vino Amalec y combatió con Israel en Rafidim. [9] Moisés dijo
a Josué: «Escoge entre nosotros hombres y sal a combatir con Amalec
mañana. Yo estaré colocado en la cima de la colina, teniendo en la
mano el cayado de Dios». [10] Josué hizo como le había dicho Moisés
que combatiesen contra Amalec, y Moisés, Aarón y Jur subieron a

---

De estos pasos de la Escritura se deduce que el milagro tuvo lugar en Rafidim, o sea antes de la promulgación del Decálogo, y otra vez en el sitio donde murió Aarón (Dt 33,2; Núm 20,24), o sea en los alrededores de Qadés Barnea.

La famosa roca llamada *ḥesî al-ḫaṭṭātîn*, que es un bloque enorme cuadrado con inscripciones, cerca de Feirān, se ha propuesto como la peña milagrosa de Moisés. Esta manera de pensar carece de probabilidad sólida, porque los primeros testimonios en su favor son de finales del siglo XIX.

Tampoco la *Hağar Mûsā* («roca de Moisés»), que está junto al camino suroeste del macizo sinaítico, tiene probabilidad. Es un bloque de granito con una línea de erosión producida, al pacecer, por el agua, que los monjes del Sinaí y los beduinos veneran como la roca del milagro. Se trata, como yo vi, de un bloque desprendido de una extremidad del monte, donde hay un tramo rocoso con idéntica erosión de las aguas.

En 1 Cor 10,4 se dice que *la roca era Cristo*. La interpretación de San Pablo se basa en los targumim arameos, que interpretan como nombres comunes dos nombres propios geográficos en hebreo, y dentro del carácter de su predicación dicen que la roca-fuente fue siguiendo a los israelitas durante cuarenta años por montes y valles. San Pablo adelanta un paso en la aplicación, refiriendo la roca a Cristo [3].

Batalla contra los amalecitas y profecía de su ruina. 17,8-16

9-12 *Amalec* es un pueblo antiguo, «el primero de los pueblos» (Gén 14,7; 36,12.16; Núm 13,29; 24,20; Jue 1,16), de costumbres nómadas y pastoriles. Ocupaba el norte de la península del Sinaí, el Négueb, Seír y el sur de Canaán, con desplazamientos más hacia el sur. Ejercía el control de las rutas caravaneras entre Arabia y Egipto. Disputaba los pastos, oasis y pozos. Se oponen a Israel como a enemigos invasores, que hallaron, probablemente, alrededor del oasis de Feirán. No les dejan paso y quieren despojarlos de los bienes que traen de Egipto. Israel vence a Amalec y por querer divino ha de raer su memoria de la faz de la tierra (Dt 25,17-18), lo cual se cumplió posteriormente (1 Sam 15,7-9; 28,8; 1 Par 4,42-43; Dt 25,19).

Mano (v.11). Se ha de retener el singular del TM contra las ver-

[3] S. BARTINA, *Aportaciones recientes de los Targumim a la interpretación neotestamentaria:* EstEcl 39 (1964) 373-374.

la cima de la colina. 11 Y sucedía que cuando Moisés levantaba su
mano, vencía Israel, y cuando bajaba su mano, vencía Amalec. 12 Pero
como las manos de Moisés se hacían pesadas, tomaron una piedra y
se la pusieron debajo; él se sentó encima y Aarón y Jur le sostenían
las manos, uno a un lado y otro al otro. Y sucedió que las manos de
Moisés se sostuvieron firmes hasta la puesta del sol. 13 Josué debilitó
a Amalec y a su pueblo a filo de espada. 14 Yahvé dijo a Moisés: «Es-
cribe esto, para recuerdo, en el libro, y ponlo además en los oídos de
Josué, a saber: que yo borraré por completo la memoria de Amalec

---

siones que ponen «manos», en plural (Sam y Vers). Moisés actúa como estratega. Planea personalmente el combate, escoge al capitán y le da poderes. Le cambia el nombre de Oseas ben Nun (Núm 13,16) por el de Josué, que es lo mismo que Jesús *(Y^{e}hôšua^{c})*, «Yahvé salva» o «salvación de Yahvé», porque salva a su pueblo de los enemigos por providente virtud divina, y le nombra jefe del naciente ejército. Moisés, desde la colina, dirige los movimientos del combate por medio de la vara y señas convenidas: ahora por la derecha, ahora por la izquierda, según lo reclamaba el desarrollo de la batalla. El combate dura todo el día, hasta la puesta del sol. Se comprende que Moisés se cansara al dirigirlo. El nombre del altar levantado al final y las palabras de Moisés hacen referencia a este estandarte de Yahvé que es la vara prodigiosa. La tradición ha acomodado el levantar las manos de Moisés a la oración de intercesión. Sin negar que Moisés impetrara con oraciones la victoria, hay que reconocer que su acción central fue la de dirigir la batalla. Y así se explica su posición en la colina, que Aarón y Jur no oren, que Moisés se siente en una piedra. La ayuda de Aarón y Jur para el movimiento de las manos del caudillo no fue simultánea, sino sucesiva, según requerían las circunstancias.

La versión de la Vg en Judit 4,13 incluye un trozo que no está en el griego. Dice que Moisés obtuvo la victoria por la oración. El tono amplificador del texto prueba que se trata de una interpretación exhortativa.

Jur (ḥûr) es un personaje importante (24,14), del cual nada más se dice.

13 Josué dejó *debilitado (ḥlš)* a Amalec y su pueblo, a guerreros y no luchadores; es decir, lo diezmó, no lo aniquiló totalmente.

14 Es la primera vez que se dice en la Escritura que Moisés *escribió* un hecho sucedido en la historia del pueblo *en el libro (bas-séfer, sfr)*; en el G se dice «en forma de libro» o en «un libro» εἰς βιβλίον. Por lo menos se trata de un núcleo redaccional. El material del rollo pudo ser el papiro, tan usado en Egipto, de donde venían. En paralelismo con el escrito se menciona también la *tradición oral*, de valor jurídico y religioso, puesto que Josué ha de retener en la memoria la profecía. La importancia de la cosa, que exige que no se olvide, es que Israel vencerá y destruirá a Amalec.

de debajo del cielo». 15 Y Moisés construyó un altar y le dio el nombre de «Yahvé Nissí» (es mi insignia), 16 y dijo: «Porque la mano estuvo sobre el trono de Yah; la guerra de Yahvé estará contra Amalec de generación en generación».

---

15 En recuerdo de la victoria decisiva y fundamental Moisés alza un trofeo, que es un altar en el cual inmoló víctimas de acción de gracias (Ex 20,24; Gén 33,20; 35,7; Jos 22,34; Jue 6,24); le da por nombre «La enseña que me ha dado la victoria es Yahvé» (*Yhwh nissî:* «Yahvé es mi enseña»).

16 Se han dado varias interpretaciones a este pasaje difícil y al parecer, alterado o incompleto. Las más importantes son: *a)* Levantar la mano contra el trono de Yahvé, como juramento o declaración de guerra perpetua (Jue 6,3.33; 1 Sam 15,2ss; 30,1ss). Pero el hebreo en vez de «contra» o «hacia» sugiere «sobre» (*ʿal*). *b)* La mano de guerra de Amalec se ha levantado contra Yahvé. *c)* El TM lee «*kēsᵉyāh*», pero las versiones dan *kissēʾ Yah* («trono de Yahvé») (Sam Sir Vg *solium Domini*), que algunos entienden como el cielo. La interpretación que nos parece más aceptable es ésta, puesto que la mano que dirigió el combate y llevó a la victoria estuvo sobre el trono de Yah (que fueron las piedras en que se sentó Moisés, convertidas luego en altar y memorial de la profecía); la guerra de Yahvé, es decir, la guerra sagrada con prenuncio de victoria perpetua, estará contra Amalec de generación en generación hasta destruirlo; porque *nēs* no es un estandarte portátil, que se llama en hebreo *dégel*, sino una señal fija, a manera de semáforo indicador (Jer 4,6.21).

CAPITULO 18

Este capítulo ofrece dos partes marcadas, dentro de un mismo tema, que es la presencia de Jetró en el campamento de Israel: visita de Jetró a Moisés (v.1-12); institución del sistema judicial o ministerial en la comunidad (v.13-27). Con él termina la segunda gran sección del libro del Exodo, que abarca la primera época de marcha por el desierto (15,22-19,27).

Se atribuye a E por la presencia del nombre divino, excepto, tal vez, 1b.10-12, donde aparece el nombre de Yahvé.

Es un capítulo de sumo interés histórico, por presentar a Moisés como legislador. Compete a la clase sacerdotal dirimir cuestiones civiles y religiosas. Moisés, ejerciendo, crea un núcleo primitivo de ley hebrea. Resuelve los casos más difíciles, que han de sentar un precedente para determinaciones futuras. Colecciones de estas leyes, aunque en su forma pueden ser de redacción posterior, han quedado preservadas principalmente en el *Código de la Alianza* (20,23-23,33). Un extranjero madianita o kenita, Jetró, es el instructor jurídico de Israel, sugiriendo un sistema judicial que ha de durar para siempre. No hay que infravalorar su influencia, aunque tam-

18 [1] **Jetró, sacerdote de Madián, suegro de Moisés, oyó todo cuanto había hecho Dios en favor de Moisés e Israel, su pueblo; a saber, que Yahvé había sacado a Israel de Egipto.** [2] **Jetró, suegro de Moisés, había recogido a Séfora, mujer de Moisés, después de su repudio,** [3] **y a sus dos hijos, uno de nombre Guersom, porque [Moisés] había dicho:**

---

poco se ha de considerar exclusiva. No hay motivo para afirmar que Israel adoptó la religión y legislación madianitas, como ha supuesto algún que otro comentarista; por el contrario, se ve una influencia benéfica de signo monoteísta sobre Jetró por parte de Israel.

Tôrāh, «ley», viene del verbo *hôrāh*, «apuntar», «dirigir» o «señalar una dirección», primeramente en sentido oral; luego pasa a significar «un cuerpo de normas técnicas» sobre una determinada materia. Ley, en este sentido, tiene un triple carácter: judicial, ceremonial y moral. A diferencia de las disposiciones del Dt y del Lev, que son preferentemente ceremoniales y morales, las leyes *(tôrôt)* de Ex 18,15.20 son exclusivamente judiciales.

En este momento histórico no es preciso ver leyes completamente nuevas, sino una floración cada vez mejor de la sabiduría legal vigente en la vida tribal del pueblo israelí, que entronca con los patriarcas. De este modo los *jueces*, que Moisés nombra inmediatamente, pueden actuar en seguida con facilidad.

Sobre el discutido punto del lugar que corresponde a este capítulo en toda la narración y el momento histórico que refleja, la presunción de los hechos, implicados en el problema de las localizaciones del Exodo, nos hace respetar el TM, habida cuenta además de la poca fuerza convincente de las razones alegadas en contra.

Jetró visita a Moisés. 18,1-12

1 *Jetró:* ya se habló de él (2,18). Es Ragüel (Núm 10,29). Conocía la misión de Moisés por su hija, que volvió de Egipto (4,18-26), y más tarde por la fama. Sus magníficas cualidades se van perfilando a lo largo del capítulo hasta formar una semblanza magistral. Se le llama *sacerdote de Madián (kōhēn Midyān)* porque ofrecerá sacrificios a Dios (v.12), y se insiste en llamarle *suegro de Moisés (ḥōtēn Mōšeh)* para justificar la libertad con que aconseja al caudillo de Israel. Es interesante notar que en el lenguaje de Jetró hay palabras y frases raras; por ejemplo, el uso repetido de *dābār* (abstracto de «cosa» y el emplear con más espontaneidad el nombre genérico de Elohim que el de Yahvé. Esto sugiere que puede tratarse de la traducción de otra lengua que no es la hebrea.

2-4 *Séfora* (cf. 2,21): acompañó primero a Moisés hacia Egipto (4,20), pero luego regresó a su patria. La manera como Moisés la acoge ahora parece indicar que la separación no fue una ruptura. *Guersom:* ya se habló antes de la imposición del nombre a este primer hijo de Moisés (2,22); aquí se repite el concepto. Se juega asonánticamente con la palabra *gēr* (extranjero residente). *Eliézer* («ayu-

«He llegado a ser un extranjero en tierra extraña», 4 y el otro de nombre Eliézer, porque había dicho: «El Dios de mi padre ha venido en mi ayuda, librándome de la espada del faraón». 5 Jetró, pues, suegro de Moisés, con los hijos y la mujer de éste, entró en el desierto, hasta Moisés, donde estaba acampado, que era el monte de Dios. 6 Y mandó decir a Moisés: «Yo, tu suegro Jetró, he entrado hasta ti, lo mismo que tu mujer; y sus dos hijos están con ella». 7 Moisés salió al encuentro de su suegro, se postró rostro en tierra, lo besó y, después de haberse informado cada uno de la salud del otro, entraron en la tienda. 8 Describió Moisés a su suegro todo lo que había hecho Yahvé al faraón y a Egipto en favor de la causa de Israel, todos los contratiempos que les habían sobrevenido a lo largo del camino y cómo les había librado Yahvé. 9 Se alegró Jetró de todo el bien que Yahvé había hecho a Israel y de que lo hubiese librado de la mano de Egipto, 10 y dijo Jetró: «¡Bendito sea Yahvé, que os ha librado de la mano de Egipto y de la mano del faraón, que ha librado al pueblo de estar

---

da de Dios»): es el nombre del segundo hijo. Tiene un doble sentido: *ʾělî*, «mi Dios» o el Dios de mi padre (Leví y Jacob) ha sido *ʿézer*, «socorro», «ayuda», librándome del faraón, que quería matarme. En boca de Moisés es una declaración pública de alabanza a Dios. En cuanto nombre de su hijo, se deseaba por él que *el Dios verdadero fuese su socorro;* es decir, del niño.

5-7 *La montaña de Dios:* es Horeb (3,1); están, pues, en el Sinaí. Este episodio tuvo lugar, al parecer, antes de la teofanía, pero dentro de un tiempo amplio, difícil de determinar. Jetró envía mensajeros que le anuncien. *Después de ... salud del otro:* lit. «preguntaron, inquirieron mutuamente de la paz» *(šʾl l-šlwm)*, se interrogaron mutuamente si todo les iba bien, se saludaron con saludos más o menos convencionales. La etiqueta oriental es premiosa; la hospitalidad, sagrada. Sir y G suponen la vocalización de la forma *wyʾmr* en nifal *wayyēʾāmēr* = «y se dijo a Moisés», es decir, «*y Moisés fue informado*»*;* pero TM tiene *wayyōmer* = «y (Jetró) dijo a Moisés». La lectura de las versiones y los subsiguientes cambios *(he aquí, hnnh,* en vez de *yo, ʾny* del TM) no han tenido en cuenta el estilo de mensaje, según el cual el enviado habla como si fuera la misma persona que le envía. *Entraron en la tienda* (v.7) *(wybʾw):* Sam G Vat leyeron: «y Moisés le introdujo *(wybʾhw)* en la tienda». El griego de los códices Alejandrino y Ambrosiano y la edición Lagardiana leyeron: «y Moisés les introdujo», a ellos *(wybʾm)*.

8-12 *Describió Moisés (sfr,* en piel, «escribir»): enumeró, relató. Este relato pormenorizado motiva la alegría y la bendición de Jetró. *Se alegró Jetro:* así tiene TM *(wyḥd)*, forma rara arameizante (Sal 21,7). G leyó ἐξέστη *(wyfḥd) :* «salió de sí por el júbilo», saltó.

Bendición de Jetró (v.10-11): es un himno muy breve. Está escrito en forma poética, pero muy imperfecta o mal conservada, como si un madianita no supiera emplear los cánones literarios de Israel. *Actuaron orgullosamente, Dios se revolvió contra ellos:* pasaje difícil, que algunos suprimen. Es posible que esté mal conservado. En

bajo la mano de Egipto! [11] Ahora reconozco que Yahvé es más grande que todos los dioses, porque, con aquello con que actuaron orgullosamente, se revolvió Dios contra ellos». [12] Luego, Jetró, suegro de Moisés, ofreció un holocausto y sacrificios a Dios. Y Aarón y todos los ancianos de Israel entraron a comer el pan con el suegro de Moisés en la presencia de Dios.

[13] Y sucedió que al día siguiente se sentó Moisés para administrar justicia al pueblo, y el pueblo estaba en pie junto a Moisés desde el amanecer al atardecer. [14] Vio el suegro de Moisés todo lo que éste hacía por el pueblo, y dijo: «¿Qué cosa es esa que tú estás haciendo al pueblo? ¿Por qué te sientas tú solo y todo el pueblo está en pie junto a ti del amanecer al atardecer?» [15] Respondió Moisés a su suegro:

Neh 9,10 se repiten casi las mismas palabras: «porque sabías tú (Yahvé) que (los egipcios) los habían tratado hostilmente, hirviendo en odio» *(hzydw ʿlyhm)*. Podría ser que el «*actuaron orgullosamente sobre ellos*» *(zdw ʿlyhm)*, en boca de Jetró (18,11b), fuera una forma corrompida conservada más pura en Nehemías. Parece que quiere decirse que Dios manifestó principalmente su potencia al castigar a los egipcios por su actitud orgullosa contra Israel. *Jetró ofreció un holocausto y sacrificios:* en el holocausto se quemaba toda la víctima, era más noble; en los sacrificios la víctima, en parte, se destruía y, en parte, servía para el banquete religioso: eran de acción de gracias o eucarísticos. Jetró es sacerdote de Madián. Ofrece un sacrificio a Elohim, de hecho a Yahvé, que reconoce como Dios verdadero, a quien quiere agradecer la libertad de su yerno y su pueblo. *Delante de Yahvé* significa delante de su altar, donde se han ofrecido los sacrificios. *Comer el pan,* con sentido más genérico de participar en la comida (2,20). Es un caso de sacrificio con comunión. El banquete se tiene delante de la divinidad, que toma parte en él, por lo que se le ha ofrecido de la víctima. Los participantes se ponen en íntima unión con la divinidad. Al invitar Jetró a participar a Aarón y a los ancianos (jefes civiles y religiosos del pueblo), estrecha la amistad, tal vez con un pacto de carácter internacional, con Israel.

Jetró, mentor jurídico de Moisés. 18,13-27

Para entender cuanto sigue se ha de tener en cuenta el uso, todavía hoy vigente entre algunos pueblos orientales y africanos, de acudir por cualquier litigio al que hace de juez, el cual recibe a los contendientes en un sitio y en tiempos prefijados y él *juzga*, es decir, determina con su prudencia legal quién tiene razón. Su fallo es inapelable. Jetró era jefe experimentado.

13-27 *El pueblo está en pie junto a ti:* apretujado durante horas enteras. Esa incomodidad se resolverá cuando haya más jueces y más horas destinados a ver las causas (v.23). *Para consultar a Dios: (dāraš)*, porque Moisés decidía los pleitos en nombre de Dios, y el pueblo iba a él como a un oráculo (Gén 25,22-23; 1 Sam 9,9; 1 Re 22,8; 2 Re 8,8).

«Porque el pueblo entra a mí para consultar a Dios. 16 Si se suscita
entre ellos un asunto, entra [la gente] a mí y yo juzgo entre uno y su
oponente, y enseño los mandatos de Dios y sus leyes». 17 Pero el sue-
gro de Moisés le dijo: «No es buena la cosa que tú estás haciendo.
18 Te agotarás ciertamente tanto tú como este pueblo que está contigo,
porque la cosa es más pesada de lo que tú puedes soportar; no puedes
hacerlo tú solo. 19 De consiguiente, escucha mi voz. Voy a darte un
consejo, y estará Dios contigo. Tú tienes que convertirte en represen-
tante del pueblo ante Dios; tú tienes que introducir hasta Dios los
negocios. 20 Instrúyelos en los mandatos y leyes y enséñales el camino
por el cual deben andar y la conducta que deben seguir. 21 Pero tú
tienes que escogerte de entre todo el pueblo hombres capaces, teme-
rosos de Dios, hombres fieles, aborrecedores de la ganancia injusta,
y constitúyelos sobre ellos como jefes de millar, jefes de centena, jefes
de cincuentena y jefes de decena. 22 Ellos administrarán justicia al
pueblo en todo tiempo. Y sea que todo asunto grande lo introduzcan
hasta ti; en cambio, toda cuestión pequeña la juzguen ellos. Así te
aligerarás de encima la carga, compartiéndola ellos contigo. 23 Si ha-
ces tal cosa (y que Dios te lo ordene), podrás subsistir y, además, todo
este pueblo podrá entrar en sus sitios respectivos ordenadamente».
24 Moisés escuchó la voz de su suegro e hizo cuanto le había dicho.
25 Moisés, pues, escogió de entre todo Israel hombres capaces, y los
constituyó cabezas del pueblo, como jefes de millar, jefes de centena,
jefes de cincuentena y jefes de decena. 26 Ellos administraban justicia
al pueblo en todo tiempo. La cuestión que era difícil la introducían
a Moisés, y toda cuestión menor la juzgaban ellos mismos. 27 Moisés
despidió a su suegro, y éste se volvió a su tierra.

Los mandatos de Dios y sus leyes (v.16): *ḥuqqîm*, principios fundamentales, reglas definitivas y permanentes; *tôrôt*, direcciones nuevas en circunstancias concretas que no se habían dado antes, o decisiones tomadas en la aplicación de las ordenanzas. *Estará Dios contigo*: frase corriente que significa tendrás éxito, todo te irá bien, referido a la solución del problema o dificultad del caso. Jetró no se convence; sabiamente da, en parte, la razón a Moisés, reservándole las causas últimas, y a la vez le ofrece un camino viable necesario en los subalternos jurídicos. *Aborrecedores de ganancias injustas*: *bṣʿ* significa pillaje, ganancia injusta, fraude, despojo, el peor vicio de un juez. *Y que Dios te lo ordene (wṣwk ʾlhym)*: la sucesión de modos y tiempos permite un optativo, «y que Yahvé te lo ordene», que manifestaría una delicada respuesta de Jetró, o bien un enunciativo condicional: «si es que Yahvé te lo ordena», lo cual supondría una preocupación, quizá redaccional, por dejar la primacía de los actos a Moisés, especialmente este trascendente para la estructuración futura de Israel. En todo caso parece decirse que este plan lo ha de confirmar un oráculo divino, y Jetró subordina su consejo a la aprobación de Dios. *Este se volvió a su tierra*: con cambio de sujeto implícito, que aquí es Jetró, y dativo pleonástico ético *(wylk lw)*. Puede entenderse también que Moisés, puestos ya jueces y jefes, acompañó a su suegro hasta las fronteras de su país.

19 [1] Al tercer mes después de haber salido los hijos de Israel de la

---

CAPITULO 19

Aquí empieza la gran sección tercera: *la Alianza del Sinaí* (19,1-20,21). Este capítulo puede dividirse en cuatro apartados naturalmente escalonados: llegada al Sinaí (1-2); anuncio y promesa de la alianza (3-8); preparación de la alianza (9-15), y la teofanía (16-25).

Esta sección es el núcleo principal de todo el Pentateuco. Dios había hecho una alianza con Abraham, cuyo signo fue la circuncisión (Gén 25-18; 27,9-14), la cual, a su vez, preparaba una nueva alianza. Había sido entre Dios y una persona, Abraham, en cuanto padre del futuro pueblo escogido. Ahora se va a pactar una nueva alianza, pero será entre Dios y el pueblo; propiamente se dará una ratificación de la alianza antigua e incluirá un decálogo y un código; pero aparece una figura colosal interpuesta entre Dios y el pueblo, el mediador entre lo divino y lo humano: Moisés. Esta nueva alianza tendrá valor hasta la última y definitiva alianza pactada entre Dios y el nuevo Israel, que tendrá como mediador a Cristo, mayor que Moisés.

En cuanto a las fuentes, los versos 3-6.7b.8 se atribuyen a D; los versos 9.11-13a.15.18.20 se atribuyen a J o a E; 21-25 serían trabajo redaccional. G, en varios sitios de este capítulo, lee *Dios* donde TM lee *Yahvé.*

1-2 *Aquel mismo día:* «mes» *(ḥdš)* es novilunio; por tanto, se ha de entender: «en el novilunio tercero, aquel mismo día», es decir, el primero del mes. Otros le dan un sentido indeterminado.

El desierto del Sinaí: región donde se levanta la montaña del Sinaí. Se llama también Horeb (3,1; 4,27). Interesan dos cuestiones: localizaciones inexactas y la verdadera localización.

Localización inexacta: sus defensores siguen, en general, métodos poco aptos, dando preferencia interpretativa a otros pasajes bíblicos (Dt 33,2; Jue 5,5; Ab 3,3), que son muy vagos o indeterminados.

1.ª *Madián* (Von Gall, Wellhausen, Meyer, Gressmann, Phythian-Adams). El Sinaí estaría al este del golfo de Aqaba, fuera del dominio del faraón, ya que tiene volcanes. Y la teofanía del Sinaí sería una erupción volcánica. Sin embargo, los madianitas eran nómadas y vivían en Palestina y en el Sinaí (Jue 1,16; 6,1; 1 Sam 15,6). El faraón tenía su frontera fortificada con torres antes del ramal marítimo de Suez y sólo esporádicamente entraba en la península sinaítica, como cuando protegía las minas de turquesas. Aun prescindiendo de su derrota en el mar Rojo, él no se hubiera aventurado a perseguir a los israelitas por el laberinto montañoso central de la península sinaítica. El Sinaí no es volcánico. La teofanía tiene se-

tierra de Egipto, aquel mismo día entraron en el desierto de Sinaí.
2 Habían levantado sus tiendas de Rafidim, entraron en el desierto

---

mejanzas con una tempestad (Sal 18,9-15), y no con un volcán. Nadie hubiera ni deseado ni podido subir, y Moisés hubiera muerto, como murió Plinio en el Vesubio.

2.ª *Qadés Barnea* (Kittel). No se acomoda al itinerario que siguieron los israelitas, porque acamparon junto al mar Rojo antes de llegar a Sin (Núm 33,10).

3.ª *Petra.* Nielsen especuló que el Sinaí debió de ser Petra, porque había un templo pagano al dios lunar, y los israelitas fueron a dar culto a un dios de la montaña [1]. Pero sus razones carecen de fuerza convincente [2].

4.ª *Serabit el-Hadim* (Grimme). Se trata de las minas de cobre explotadas por los egipcios. Esta teoría se funda en una interpretación de las inscripciones protosinaíticas, donde se diría «*Tnt* (= Hator), *en el Sinaí*» [3]. Pero Ryckmans, después de estudiar la inscripción atentamente, traduce: «a la diosa *Tnt* (Hator)», sin ninguna mención del nombre Sinaí [4]. Además, los israelíes no hubieran ido a la misma guarnición del faraón. La observación personal me convenció de que aquel lugar del desierto, sin montes, en unas minas áridas, no corresponde a los datos bíblicos.

5.ª *El ǧebel Serbāl* también se ha propuesto por algunos comentaristas, con cierta mayor probabilidad. Son unas cumbres imponentes, con la ventaja de tener relativamente cerca el oasis de Feirán, con aguas abundantes y perennes y un bosque de palmeras. Con todo, ya al final del siglo VI, la monja peregrina española Egeria, en su famoso *Itinerario*, dice que el Sinaí bíblico, visitado por ella, está a 35 millas de Feirán [5]. Esto no corresponde a *Serbāl*. Además queda muy alejado, sin llanura cercana donde acampar con comodidad; es altísimo, casi inasequible, y sé por experiencia que no se puede bajar y subir varias veces al día, según exige el texto bíblico, pues se tarda sólo en subir cuatro horas largas.

El auténtico Sinaí. La tradición judía, árabe y cristiana es unánime en identificarlo con el macizo independiente, donde está el *ǧebel Mûsā*. Se denomina en árabe *ǧebel el-ṭur*, o monte por excelencia. El macizo, majestuoso y aislado, es de granito rosa, de imponente aspecto rocoso y árido, desde cuyas cumbres se divisa casi toda la península sinaítica como un mar revuelto y petrificado. Por todos sus lados tiene valles angostos, cortados a pico, que lo separan de otras cumbres rocosas parecidas. Al nordeste está *Wādî el-Deir*, o «torrentera del convento», donde se halla situado el monasterio de Santa Catalina, que es una verdadera fortaleza y un pequeño pueblo.

[1] D. NIELSEN, *The Site of the Biblical Mount Sinai:* JPOS 7 (1927) 187-208.
[2] L. H. VINCENT, *Un nouveau Sinaï biblique:* RB 39 (1930) 73-83.
[3] H. GRIMME, *Althebräische Inschriften von Sinai* (Hannover 1923) p.40-50 fig.1-12.
[4] L. G. RYCKMANS, *La mention de Sinaï dans les inscriptions protosinaïtiques:* Le Muséon 40 (1927) 201-204.
[5] ML(S) 1,1053 A.

de Sinaí y acamparon en el desierto, y estuvo acampado allí Israel
frente a la montaña. 3 Subió Moisés a Dios, y Yahvé le llamó desde
la montaña, diciendo: «Así dirás a la casa de Jacob y manifestarás a
los hijos de Israel: 4 Vosotros habéis visto lo que he hecho a Egipto y
cómo os he llevado a alas de gran águila y os he introducido hasta mí.
5 Ahora, pues, si escucháis atentamente mi voz y observáis mi alianza,

---

Al sur está *Wādî el-Sebāʿiyah;* al sudoeste, *Wādî el-Leǧa,* y por el lado norte, la amplia llanura de *Sahl el-Rāḥah,* dominada por la cresta rocosa de *Raʾs el-ṣafṣāfah* («prominencia del sauce»), que está a 2.054 m. de altitud y sólo a unos 500 de altura de su base y es el lugar tradicional de la teofanía divina. Cae sobre la llanura, y en una hora se puede subir cómodamente. Al sur de todo el bloque ovalado, montañoso, se levanta, tras la llanura de Elías o de los Setenta ancianos, la cumbre de *ǧebel Musā* (2.244 m.), oculta desde la llanura *el-Rāḥah.* A esta cumbre Moisés habría subido para hablar con Dios. Del monasterio a este lugar hay un camino de peldaños, que puede subirse y bajarse con comodidad varias veces al día, como he experimentado personalmente. Se tarda en subir una hora larga. Moisés pudo ir y volver, sea por este lugar, sea por *Raʾs el-ṣafṣāfah,* en un diálogo entre Dios y el pueblo [6].

Promesa de la alianza. 19,3-8

3 *Subió Moisés a Dios.* El G tiene «a la montaña de Dios», que parece ser una armonización de pasajes afines inmediatos. Moisés sube primero y recibe anuncio de la alianza solemne que Dios quiere pactar.

3b-6 *Habla Yahvé.* Magnífica alocución, de altos conceptos y de forma literaria elevada y elegante, compuesta en dísticos, de paralelismo conceptual. Pueden descubrirse cinco dísticos, con disposición métrica de acentos variada. Cuando habla Dios, se expresa con lo mejor del lenguaje hebreo, elevado y asequible, digno y elegante. *Alas de gran águila (ʿl knfy nšrym),* con un plural que equivale a un superlativo o al adjetivo «grande»; así lo traduce Ap 12,14 (τοῦ ἀετοῦ τοῦ μεγάλου). La palabra hebrea *néser* indica cualquier gran rapaz de vuelo majestuoso; algunos, pues, traducen: «buitre» *(Gyps fulvus),* más abundante en el Próximo Oriente que las águilas. Sin embargo, la elegancia de la comparación parece aludir al águila dorada o a la imperial, que viven también en Egipto y en el Sinaí. Esta metáfora está más extendida y es más expresiva en Dt 32,11: «como un águila excita a su nido y revolotea sobre sus crías; él (Dios) desplegó sus alas, lo tomó (a Israel) y lo llevó en sus plumas

[6] Cf. M. J. LAGRANGE, *Le Sinaï biblique:* RB (1899) 369-92; A. LEGENDRE, *Sinaï:* DB 5 (1912) 17-51-83; ABEL, *Géographie,* II 391-96; B. UBACH: BM 24,2 (1934) p.130-46; *El Sinaí*[2] (Montserrat 1955); *Sinaí:* EBG 6 (1965) 722-34; L. PREVOST, L. DENNEFELD, D. GORCE, *Le Sinaï hier... aujourd'hui* (París 1937); W. F. ALBRIGHT, *Exploring Sinaï:* BASOR 109 (1948) 5-20; G. NÖLSCHER, *Sinai und Choreb:* Fsts. Bultmann (Stuttgart 1949) 127-32; M. HAELVOET, *La théophanie du Sinaï:* ALovBibOr 39 (Lovaina 1953); D. BALDI, *Sinai:* EC 11 (1953) col.658-60; J. DUMAS, *La péninsule du Sinaï* (El Cairo 1955).

vosotros seréis para mí propiedad personal entre todos los pueblos, porque mía es toda la tierra, [6] y precisamente vosotros seréis para mí un reino de sacerdotes y un pueblo santo. Estas son las palabras que tú dirás a los hijos de Israel.» [7] Moisés entró, convocó a los ancianos del pueblo y expuso ante ellos todas estas cosas que Yahvé le había ordenado. [8] Y todo el pueblo, a una, respondió y dijo: «Haremos todo cuanto Yahvé ha hablado». Moisés llevó de respuesta a Yahvé las palabras del pueblo. [9] Y dijo Yahvé a Moisés: «Mira, yo entraré hasta ti en densa nube a fin de que el pueblo oiga cuando yo hable contigo y también en ti confíen para siempre y Moisés represente a Yahvé recomendándoles las palabras del pueblo».

---

remeras». Todo esto se da en la naturaleza, como observó Peters [7]. También podría entenderse de una presa o tesoro llevado por las garras del águila.

Ahora, pues (wʿth) : de consiguiente. *Escuchar atentamente*, por medio del radical verbal repetido *(šmwʿ tšmʿw)* : con toda seriedad. *Escuchar* en semítico es también poner en práctica, cumplir. *Propiedad personal (sᵉgul·lāh)* : posesión o tesoro muy querido a su dueño, propiamente «dinero puesto aparte». *Mía es toda la tierra*: de consiguiente, Dios puede escoger al pueblo que quiera; se subraya la libertad, primera decisión y elección gratuita de Dios. Este pensamiento tiende a que Israel no se considere el único beneficiario de los dones divinos (Dt 10,14-15). *Reino de sacerdotes*: próximo a Yahvé en orden a la santificación de los demás; fiel a los decretos divinos, como cosa de su oficio; es decir, reino cuyos súbditos se entregan todos al culto del Dios verdadero. Sacerdocio se entiende en sentido amplio y genérico, que no excluye dentro de sí a un grupo aparte, especialmente escogido para el culto.

Este reino sacerdotal se idealiza y se aplica a los tiempos mesiánicos (Is 61,6; 1 Pe 2,5-9; Ap 1,6; 5,10; 20,6). *Pueblo santo (qdš)*, separado para el servicio de Dios, consagrado a Dios para un fin excelentísimo y que ha de ser eminente en su vida.

7-8 *Moisés entró*, en los límites del campamento. *Haremos*: es la aceptación por parte del pueblo de la alianza. Moisés transmite, Yahvé acepta y anuncia la teofanía para el tercer día. Tal vez pueda verse aquí un preanuncio de la resurrección de Jesús al tercer día.

Preparación de la alianza. 19,9-15

9-12 *En densa nube*: con lo más denso de la nube *(b-ʿb h-ʿnn)* (cf. 13,22; Sir 45,5 dice: «le acercó a la nube»). *Y Moisés represente*: debido a una traducción no apta se dice: «Y Moisés transmitió a Yahvé la respuesta del pueblo», cosa que ya se había hecho y no cuadra en este lugar; de donde algunos creen que esta frase es una variante mal colocada. Sin embargo, es frecuente en hebreo que el que hable se refiera a sí mismo en tercera persona. *Santifi-*

[7] *The Wind of God*: JBL 30 (1911) 47; 33 (1914) 81-86; K. Smoronski, *Et spiritus Dei ferebatur super aquas*: B 6 (1925) 386.

[10] Yahvé dijo a Moisés: «Ve al pueblo y santifícalos hoy y mañana;
haz que laven sus vestidos. [11] Y tendrán que estar preparados para el
día tercero, porque al tercer día descenderá Yahvé sobre la montaña
del Sinaí a la vista de todo el pueblo. [12] Pon límites para el pueblo en
derredor y di: Guardaos de subir a la montaña y de tocar su falda.
Cualquiera que toque la montaña morirá sin remisión. [13] Ninguna
mano lo tocará, sino que será precisamente apedreado o asaeteado;
tanto si es animal como si es hombre, no ha de quedar con vida.
Cuando el cuerno dé un toque prolongado, ellos podrán subir a la
montaña». [14] Descendió Moisés de la montaña hasta el pueblo; san-
tificó al pueblo y ellos lavaron sus vestidos. [15] Y dijo al pueblo: «Estad
preparados para el día tercero; que nadie toque mujer».

---

calos (qdš, en piel): convócalos para una festividad sagrada, haciendo que se preparen de modo positivo con las purificaciones (baños), y de modo negativo, absteniéndose de lo que les haría legalmente impuros. *Laven sus vestidos* (v.9.14): según un uso antiguo (Gén 35, 2; Lev 11,25.28.40), equivale a llevar ropas dignas y limpias en el ejercicio de lo sagrado. La limpieza exterior es símbolo de la interior. *Pon límite* o barreras *(gbl,* verbo: «delimita»). Se convierte el monte de la teofanía en *ḥaram* o recinto reservado a la divinidad, en donde no se puede penetrar, como posteriormente sucederá en el Sancta Sanctorum. El carácter sagrado y de reserva en el Sinaí era ocasional y no habitual, según se anunciaba. *Morirás sin remisión (mwt tmwt):* como el precepto del paraíso, «morir, morirás», «morirás ciertamente». Así se subraya la santidad o inaccesibilidad de Yahvé. Cuando él baja al hombre, es que condesciende. *Ninguna mano lo tocará:* el que tocó a Yahvé o las cosas que él se ha reservado ha quedado en cierta manera sacralizado, y por eso no se le puede tocar, aun para matarlo; por lo cual no se puede hacer con las manos directamente, sino por medio de piedras o flechas. El texto acentúa que sea *precisamente* por estos medios, como se deduce de la repetición por dos veces del radical. *Asaeteado (yrh),* con sentido genérico: tocado de disparos hasta morir, sea de jabalina, lanza o, principalmente, arco. Algunos autores refieren el pronombre «*lo* tocará» al monte *(hr,* masc.), y lo que sigue, «*sino que será... con vida», lo toman como una glosa* originada de una mala inteligencia del v.13. Precisamente el precepto grave está en la glosa, y si se suprime se mutila el TM sin razón suficiente.

13 *El cuerno dé un toque prolongado:* el sentido primitivo es *carnero,* al cual se antepone la palabra cuerno *([qéren] ha-yôbēl),* pero aquí se toma como instrumento de sonido prolongado. Un cuerno de carnero congregará al pueblo al pie de la montaña (cf. 1 Tes 4,15; Ap 8,8).

14-15 Moisés comunica el mensaje al pueblo. *Santificó al pueblo,* lo hizo preparar con determinados ritos para una fiesta religiosa. *Estad preparados:* implica la acción positiva y esfuerzo

[16] Y sucedió que al tercer día, al venir la mañana, hubo truenos y
relámpagos y una nube pesada sobre la montaña. El sonido de trom-
peta se hizo en gran manera persistente, y todo el pueblo que estaba
en el campamento se llenó de espanto. [17] Moisés hizo salir al pueblo
del campamento al encuentro de Dios, y se quedaron firmes coloca-
dos en la parte baja de la montaña. [18] La montaña del Sinaí humeaba
toda ella, puesto que sobre ella había descendido Yahvé en forma de
fuego. Subía su humo como humo de horno, y toda la montaña se
estremecía mucho. [19] Y sucedió que el sonido de la trompeta se hacía
progresivamente mucho más fuerte. Moisés hablaba y Dios le res-
pondía con el trueno. [20] Yahvé descendió sobre la montaña del Sinaí
a la cima de la montaña. Llamó Yahvé a Moisés a la cima de la mon-
taña, y Moisés subió. [21] Yahvé dijo a Moisés: «Baja a intimar al pueblo
que no rompan el límite hacia Yahvé para observar, no vaya a caer
una multitud de ellos. [22] Que también los sacerdotes que se acercan
a Yahvé se santifiquen, para que Yahvé no irrumpa contra ellos».

---

de purificar los vestidos y abstenciones rituales. *Nadie toque mujer (ngš ʾl ʾšh)*, lit. «no os acercaréis a mujer», con locución eufemística en el mismo original (Lev 15,19; 22,3-7; 1 Sam 21,5).

La teofanía. 19,16-25

16 *El sonido de trompeta... persistente:* se trata del cuerno de cabra montés *(šōfār)*, distinto del *yôbēl* (v.13), que sonó largamente. Algunos dicen que se trata del mugido del viento; otros, que es la señal que convierte en sagrada la montaña y avisa las posibles infracciones. Parece del conjunto que se trata de una voz divina.

17 Se quedaron firmes *(yṣb* en hitpael): sugiere una colocación ordenada parecida a una parada militar.

18 *La montaña se estremecía:* el verbo *ḥārad* se dice sólo de personas. Se ha sugerido que en vez de *montaña (h-hr)* el original pudo leer «el pueblo» *(h-ʿm)*, como parecen probar nueve mss. hebreos y G (ὁ λαός).

19 *Moisés hablaba:* hacía preguntas a Dios como el mediador sagrado que interroga a un oráculo. Probablemente estaba arriba en el monte dentro de la nube. *Dios le respondía con el trueno:* en hebreo *qôl* significa a la vez voz y trueno. Algunos creen que Dios hablaba con voz inteligible para todos, pero parece que se insinúa un diálogo entre Moisés y Dios solamente, a presencia de todos (cf. Jn 12,28-29). Los verbos están en tiempos que indican una prolongada conversación. Se ha de convencer el pueblo que Yahvé comunica la ley a Moisés.

20-25 Colofón, resumen o progresión prolija de los trámites, al estilo oriental. Algunos han querido ver una narración duplicada del hecho teofánico, con ligeras variantes, en la que se añade el dato de la presencia de *Aarón y los sacerdotes*, es decir, sus hijos, hechos más tarde sacerdotes en sentido estricto (24,1). Los sacerdotes estaban en e' monte cuando Dios dio la ley a Moisés.

23 Moisés dijo a Yahvé: «El pueblo no puede subir al monte Sinaí
pues Tú nos has intimado diciendo: Delimita la montaña y conságrala».
24 Y le dijo Yahvé: «Ve, desciende y vuelve a subir, tú y contigo
Aarón y los sacerdotes; pero el pueblo no rompa el límite para subir
hacia Yahvé, para que él no irrumpa contra ellos». 25 Moisés bajó al
pueblo y se lo dijo.

20 1 Dios pronunció todas estas palabras, diciendo: 2 «Yo soy Yah-

---

Rompan el límite: las barreras prefijadas (v.12), llevados de curiosidad, subiendo por la ladera del monte. *No vayan a caer (npl):* pierdan la vida. *Yahvé no irrumpa (prṣ):* causar un trastorno entre ellos. *Consagra la montaña:* a la letra, santifícala *(qdš)*, es decir, segrégala como cosa sagrada, que no se puede tocar.

Y los sacerdotes: están incluidos en el grupo de Aarón, porque pueden acercarse a Yahvé *(ngš,* v.22). Están separados del pueblo, incluso aquí gramaticalmente, porque es frecuente que un sujeto, en este caso un singular colectivo, «el pueblo», lleve los verbos o los apuestos en plural *(rompan, contra ellos).*

CAPITULO 20

Este capítulo contiene el decálogo (v.1-21) y el comienzo del Código de la Alianza, si así se estima la ley sobre el altar (v.22-26).

El decálogo. 21,1-21

El decálogo implica un contrapeso contractual de parte del pueblo y del individuo en la alianza con Yahvé. Su tendencia desborda el nacionalismo y, por contener la revelación en lo que es más fundamental en el comportamiento del hombre, sirve para todas las gentes. Así más fácilmente y sin mezcla de error podrán saber lo que deben hacer en su conducta. En él tenemos de modo asequible y sencillo los principios fundamentales de toda obligación religiosa y moral.

La ley requiere una promulgación, que ahora se está haciendo en el Sinaí, y además una pena o castigo para los infractores y el premio para los que la cumplen. Por esto de vez en cuando se subraya que Dios es celoso, juez y remunerador. El decálogo se mantiene en la ley evangélica, pero se perfecciona (Mt 5,17-47), y su cumplimiento es exigido para ganar la vida eterna (Mc 10,17-22). Dt 5,6-21 repite con amplificaciones el mismo decálogo, hasta poderse considerar como un duplicado de Exodo.

1-2 *Todas estas palabras: dābār* es palabra, cosa o mandamiento; aquí *todos estos mandamientos,* que son «las diez palabras» (v.34.38; Dt 4,13). *Yo soy Yahvé:* este título incluye también los títulos especiales con relación al pueblo: Creador, Señor de todo, libertador de Egipto. La finalidad de estos títulos es mover al pueblo a que

vé, tu Dios, que te he hecho salir de la tierra de Egipto, de la casa de la gran esclavitud.
3 No tendrás otro dios frente a mí. 4 No te fabricarás escultura ni
imagen alguna de cosa que haya arriba en el cielo o de cosa que haya

---

se le entregue y sirva de corazón. *Casa de la gran esclavitud (bêt ʿăbādîm)*: casa de esclavos, con un nombre en plural que equivale a un aumentativo (cf. 19,4; Ap 12,14). *Casa* puede tener el sentido semítico de aldea.

3-6 Los diez mandamientos se dividen en dos grupos: los tres primeros tratan de las obligaciones para con Dios; los siete restantes miran a las obligaciones para con el prójimo. Los tres primeros añaden algo nuevo en la legislación religiosa antigua; los siete restantes son voz clara de la conciencia y aparecen, en forma de múltiples variantes, en las legislaciones coetáneas antiguas.

La palabra *prójimo (rēaʿ*,πλησίος) se repite varias veces. Moisés pretendía regular las relaciones dentro del pueblo de Israel y no con los extranjeros, si no es que se diga expresamente (20,16-17); pero hay preceptos que por su naturaleza son universales. El evangelio alargará el alcance de la palabra «prójimo» extendiéndola a todos los humanos (Mt 5,43-44).

Hay que distinguir siempre lo que el mandamiento de primera intención pretende, lo que el principio general entraña, las consecuencias que de él se sacan hasta esferas y perfiles de perfección y lo que en otros pasajes de la Biblia se repite o se añade sobre el mismo tema. Aquí principalmente ceñimos el comentario al alcance circunstancial del texto, y será fácil diferenciar otras explicaciones. Conviene tener presente que de hecho existen dos maneras de computar el decálogo; algunos, principalmente entre los protestantes, dividen los v.3-6 en dos mandamientos distintos: el Dios único y las imágenes. Así las relaciones del hombre con Dios resultan ser cuatro, en lugar de tres: el único Dios verdadero, culto de las imágenes, no tomar el nombre de Dios en vano y santificación del sábado. En cambio, el v.17 es un solo mandamiento: no desear ni la mujer ni los bienes del prójimo.

Entre los católicos predomina esta otra división: se considera como un único mandamiento el de la unicidad de Dios y el de las imágenes. En cambio, el deseo de la mujer y de los bienes materiales se separan como dos, por la diversidad específica de objeto.

Primer mandamiento: *No tendrás otro Dios frente a mí:* literalmente «no tendrás dioses ajenos sobre mi faz» ante mí. Es decir, «no tendrás Dios fuera de mí». Esto debe entenderse en el sentido real (no *hay* más que un solo Dios *verdadero)* y, principalmente, en el sentido del culto o servicio. El hombre, en general, siempre ha sido inclinado a venerar *ídolos*. Nótese bien que no se trata de preferencia, como si se pudiera venerar a varios dioses, aunque en diverso grado, sino de *exclusividad*, es decir, que sólo Yahvé es Dios.

**abajo en la tierra o de cosa que haya en el agua bajo tierra. 5 No te
postrarás ante ellos ni los servirás, porque yo, Yahvé, tu Dios, soy un
Dios celoso, que castigo la iniquidad de los padres en los hijos hasta
la tercera y cuarta generación de aquellos que me odian; 6 pero que
hago misericordia hasta la milésima generación de los que me aman
y observan mis mandamientos. 7 No tomarás el nombre de Yahvé,
tu Dios, en vano, porque Yahvé no deja sin castigo al que toma su**

En el agua bajo tierra (v.4): creían que la tierra era un disco anclado sobre el abismo del Océano (Gén 19,25; Sal 24,2; 136,6). *Ni los servirás:* los dioses falsos, ellos y sus imágenes, son una misma cosa. *Milésima generación:* locución hiperbólica para acentuar que la misericordia divina en su ejercicio excede a la justicia, según el plan libre de Dios. En el texto se habla solamente de las imágenes de dioses *extraños;* no se dice nada de las imágenes de Yahvé, de lo cual se hablará más tarde (20,23; Dt 4,16ss).

Se explica la insistencia en la prohibición de las imágenes por la inclinación de los pueblos antiguos a la idolatría y porque Israel había vivido entre los egipcios, que tan propensos eran a venerar cualquier clase de imágenes. La prohibición mira, más que a las imágenes en sí mismas, al peligro que había de falsear la verdad, tanto en sus principios como en su aplicación religiosa. Cuando este peligro no existe o las imágenes ayudan al dogma y al culto, más que rechazarlas, deben admitirse. En el A. T. se admiten imágenes religiosas: querubines (26,18-22; 37,7); candelabro con flores (25, 33-36; 37,17-22); vegetales, querubines, toro y leones en el templo de Salomón (1 Re 6,27; 7,25; 10,19-20); palmas y querubines en el templo de Ezequiel (Ez 41,18-20); los doce toros del mar de bronce (1 Re 7,25), y, sobre todo, la serpiente de bronce de Moisés (Núm 21,6-9), que es tipo de Cristo (Jn 3,14-15). En la historia del judaísmo antiguo aparecen representaciones de imágenes religiosas, como en Bet Alfa y Dura Europos. Cuando la Divinidad se encarne, se podrá representar con toda propiedad por imágenes, tanto la misma Divinidad encarnada como los que están dentro de su órbita, según su respectivo orden [1].

☞

7 **Segundo mandamiento:** *No tomarás* el nombre de Yahvé, *tu Dios, en vano: ns'* = reducir corrompiendo; *šāw'*, mal, cosa falsa, mentira. Se prohíbe el empleo del nombre de *Yahvé* para usos mágicos o de encantamiento en letanía con otros dioses. Especialmente el perjurio (Mt 5,33), porque en él se usa el nombre y su contenido para fines falsos y malos. En general, se prohíbe todo uso ilícito: maldiciones, blasfemias e irreverencias. No se prohíbe el uso del nombre divino para fines rectos: juramentos, maldiciones litúrgicas, ceremonias religiosas, etc. Los judíos pos-

[1] P. Dhorme, *La religion assyro-babylonienne* (París 1910) 65; L. Speleers, *Egypte. Le culte des animaux:* DES 2 (1934) 837-38; J. B. Frey, *La question des images chez les juifs à la lumière des récentes découvertes:* B 15 (1934) 265-300; J. Ruwet, *Quomodo concilientur picturae synagogarum cum lege mosaica:* VD 20 (1940) 29-32; S. Bartina, *Culto a las imágenes:* EBG 4 (1964) 112-18.

nombre en vano. [8] Acuérdate del día del sábado para santificarlo.
[9] Seis días trabajarás y harás todas tus comisiones; [10] pero el séptimo
día será descanso en honor de Yahvé, tu Dios: no harás trabajo alguno ni tú, ni tu hijo, ni tu hija, ni tu siervo, ni tu sierva, ni tu ganado, ni el extranjero que habita dentro de tus puertas. [11] Porque en seis días
hizo Yahvé el cielo y la tierra, el mar y cuanto hay en ellos, y el día séptimo descansó. Por ello bendijo Yahvé el día del sábado y lo santificó. [12] Honra a tu padre y a tu madre para que se alarguen tus días

---

teriormente, con exageración, prohibieron *cualquier* uso del nombre divino.

8-11 **Tercer mandamiento:** *Santificación del sábado.* Se juega con la idea de reposo, sábado y día séptimo de la semana, que son lo mismo. Las dos primeras, por su sentido etimológico de cesar, reposar o descansar *(šbt). Acuérdate del día del sábado:* significa día séptimo de la semana, que se supone conocido (16, 22-24). *Cualquier trabajo:* comisión *(ml'k)*, ocupación o faena. *Tu siervo ('bd), sierva ('mh)* y *tu extranjero (gēr):* se habla de Israel en sus individuos, principalmente cabezas de familia, y como pueblo. También cuando esté organizado en ciudades. *Tus puertas,* las de tus ciudades (Dt 5,14). *Gēr* o extranjero es el que vive en una tierra que no es la suya y no ha perdido la propia nacionalidad. *Sábado... santificó:* sábado es día séptimo; santificar es segregar de los demás y reservar para sí como festivo religioso. El encuadramiento de la creación en siete días (Gén 2,2-3) está hecho con una mirada retrogresiva en orden a inculcar la santidad del sábado. En Dt 5,12-15 la razón del descanso sabático se toma de la libertad que Dios concedió a los hebreos contra los egipcios. Ambas razones no se oponen. La causa más profunda está en que Dios, como Señor universal, puede exigir al hombre que le reserve un lapso de tiempo para él, pudiendo añadir otras fiestas en semana o cambiar el sábado en domingo. La razón del descanso divino en el día séptimo no tiene un valor absoluto, y por eso Cristo pudo decir que su Padre seguía trabajando en sábado y él mismo podía curar en sábado (Jn 5,17-18).

12 **Cuarto mandamiento:** *Honra a tu padre y a tu madre.* Es el único mandamiento que se refiere a la familia en sentido estricto, porque los padres son los inmediatos representantes de Dios Creador. Más tarde se castigará con pena de muerte, como a los blasfemos, al que deshonre a los padres (21,17; Lev 20,9; 24,15ss). Es el único mandamiento que tiene aneja una recompensa explícita: el que honra a los que le han dado la vida tendrá una vida familiar larga y feliz en la tierra prometida (23,26; Dt 5,16; 11,9). Honrar a los padres da garantías de paz, continuidad en la familia y una convivencia dichosa. Esto tiene especial sentido en Oriente, donde los matrimonios son muy tempranos y conviven muchas familias juntas. Esta bendición tiene una proyección natural al bienestar de la nación y al respeto y honra para con los dirigentes

**sobre el territorio que Yahvé, tu Dios, te va a dar. 13 No matarás.
14 No cometerás adulterio. 15 No robarás. 16 No darás falso testimonio
contra tu prójimo. 17 No desearás la casa de tu prójimo; no desearás
la mujer de tu prójimo, ni su siervo, ni su sirvienta, ni su buey, ni su
asno, ni cosa alguna que sea de tu prójimo».**

---

de la misma. Lc 14,26 no contradice este mandamiento, porque por encima de los derechos de los padres está el derecho del Creador.

13 **Quinto mandamiento:** *No matarás.* Este mandamiento y los dos siguientes tienden a salvaguardar los bienes materiales más preciosos. La voluntad de Dios ratifica solemnemente la ley natural. La inviolabilidad de la vida humana se ve ya en el conflicto de Caín y Abel (Gén 4,10) y en Noé (Gén 9,6). Numerosos pasajes posteriores lo confirman (2 Sam 3,31-39; 1 Re 21,19; Os 6,2; 7,7). Las guerras legítimas y la venganza de sangre no contradicen este mandamiento. Son medios para garantizar el orden público y los derechos de la sociedad. Jesús perfeccionará y espiritualizará este mandamiento (Mt 5,21-26).

14 **Sexto mandamiento:** *No cometerás adulterio.* Se mira principalmente su aspecto de trastorno social, sin excluir otras implicaciones. Donde se permitía el divorcio perfecto y el estado de poligamia legítima, como ocurría en esta época del A. T., el marido solamente adulteraba cuando tenía relaciones con otra mujer casada, pues en rigor no violaba el derecho de sus mujeres (Lev 18,20; Job 31,9-12). El castigo de los adúlteros era la pena de muerte (Lev 20,10; Dt 22,22). Jesús perfeccionará también este mandamiento (Mt 5,27-32). Al distinguirse este mandamiento del siguiente, «no robarás», se acentúa la dignidad de la mujer, que no es considerada como una cosa, según sucede entre los orientales.

15 **Séptimo mandamiento:** *No robarás.* Su alcance es claro. Comprende no solamente el robo o pillaje, sino en general toda apropiación injusta, y se extiende al rapto y al fraude, a la usura y a todo daño causado responsablemente. Las penas infligidas variaban según la categoría de lo robado (21,16; 22,1; Lev 19,11.13).

16 **Octavo mandamiento:** *Falso testimonio.* Directamente se atiende a su aspecto de acción judicial. Esto tiene mayor aplicación entre los orientales, por su gran propensión al testimonio ligero. Se extiende a la vida social y privada de prójimo, a su persona, a su buen nombre o reputación y a su propiedad. Tanto el derecho egipcio como el tribal israelítico exigían testimonios en las causas, cuyos procedimientos legales se fueron determinando cuidadosamente más adelante. La pena solía ser la del talión (Dt 17,16-21; Prov 14,5; 19,5; 25,18).

17 **Noveno y décimo mandamientos:** *No desearás la mujer ni la casa de tu prójimo.* Se atiende a los malos deseos en cuanto

18 Todo el pueblo estaba contemplando los truenos y los relámpa-
gos, el sonido de la trompeta y la montaña humeante, y el pueblo te-
mía y temblaba y se estaba inmóvil a distancia. 19 Y dijeron a Moisés:
«Háblanos tú a nosotros y escucharemos; pero que no nos hable Dios,
no sea que muramos». 20 Moisés dijo al pueblo: «No temáis, que con
la finalidad de probaros ha entrado Dios y con la finalidad de que
esté su temor en vuestros rostros, para que no pequéis». 21 El pueblo,
pues, se mantuvo a distancia, mientras Moisés se aproximó al nuba-
rrón oscuro donde estaba Dios.
22 Yahvé dijo a Moisés: «Así dirás a los hijos de Israel: Vosotros
habéis visto que he hablado desde el cielo con vosotros. 23 No me ha-
réis a mí como Dios de plata ni como Dios de oro; ¡no os lo haréis!

---

destructores del matrimonio y de la propiedad. En la redacción del texto se incluye bajo la palabra «casa del prójimo» todo lo demás que ya especifica el texto sagrado. Los protestantes generalmente identifican este mandamiento con el sexto y el séptimo; con todo, el catecismo luterano coincide con el católico en la diversificación, porque la pasión o deseo se especifica o diversifica según los dos objetos. El mandamiento no sólo prohíbe la realización, sino el deseo en sí mismo, como lo demuestra la palabra griega ἐπιθυμία (Dt 5,18), que es el mismo deseo pecaminoso.

18-21 *Y el pueblo temía.* TM lee: «el pueblo veía» *(r'h)*; pero Sam G Vg leen «y temían» *(yr')*. *Háblanos tú:* es posible que Dios mismo promulgase el decálogo (19,19; Dt 5,4.22; 10,4). Pero no se excluye que el espanto del pueblo se debiese a la tempestad, que ocultaba la presencia divina. En este caso, querrían decir que les bastaba oír directamente a Moisés y que confiaban en él. *Esté su temor en vuestros rostros:* Moisés acentúa así la importancia del temor para la observancia de los mandamientos. El temor, como en la pedagogía infantil, es un bien; pero el medio más perfecto es el amor, que supone la libertad. Por esto la ley del Sinaí se llama ley de temor, y el Evangelio, ley de amor y de libertad.

Código de la alianza. 20,22-23,33

22-26 Se especifican las cualidades que habrá de tener el culto directo a Yahvé. *No me haréis a mí como Dios de plata:* se prohíbe la representación de Dios en imágenes, aunque sean del material más noble. Se trata de inculcar la trascendencia y la espiritualidad divinas. Algunos lo refieren a los ídolos, pero ya se ha tratado antes (20,3-6); rompe el hilo lógico de lo que sigue, y el hebreo claramente se refiere a Dios cuando dice: no me harás *a mí como Dios de... ('ty 'lhy ksf)*. Si Yahvé no puede representarse materialmente, ¿cómo se le podrá dar culto local y concreto? Lo provee el mismo Señor: *levantando un altar de tierra...* en el que la vía del sacrificio será camino del hombre para Dios. *No será de piedras talladas:* la elaboración supondría una profanación. En este estadio primitivo no se ha de construir un altar monumental, verdadero trono o pira, al cual se subiera por escaleras de piedra,

24 Un altar de tierra me harás y sobre él me ofrecerás tus holocaustos,
tus sacrificios pacíficos, tu ganado menor y tu ganado mayor, en todo
lugar en que hubiere hecho recordar mi nombre, hubiere venido a ti
y te hubiere bendecido. 25 Si me haces un altar de piedras, no las cons-
truirás de bloques tallados, porque al haber levantado tu hierro sobre
ellos los habrás profanado. 26 Ni subirás por gradas a mi altar, para
que no se descubra tu desnudez sobre él».

21 1 «Estos son los decretos que propondrás ante ellos: 2 Si adquie-
res un siervo hebreo, te servirá por seis años, pero al septimo tendrá

---

como hacían los pueblos paganos coetáneos y más tarde hizo el mismo Israel. Los sacerdotes que tenían que sacrificar podían por su poco decoro, aun involuntario, profanar el lugar y el momento sagrado. Piénsese que eran verdaderos sacrificadores y que solían ir al estilo egipcio. Más adelante, cuando los altares tengan graderíos, se mandará que los sacerdotes usen ropa interior adecuada (cf. 28,42-43; 39,27). *Holocausto:* el fuego consumía la víctima enteramente (Lev 1). *Sacrificios pacíficos:* de comunión o banquete sagrado (Lev 3,5-9.11-13.17).

En todo lugar... bendecido. La mejor explicación a este pasaje oscuro es considerar el estadio primitivo de la legislación antes de conquistar Palestina y el proceder de los Patriarcas y del mismo Moisés, y más tarde de Elías, Samuel y David (Jue 6,21; 13,19; 21,4; 1 Sam 7,9; 9,12; 10,8; 13,9), de levantar un altar para sacrificios de acción de gracias y como recuerdo en cualquier sitio donde Yahvé hubiera favorecido especialmente a la persona o al pueblo, Sólo más tarde el culto se centrará en Silo y otros sitios concretos, y, finalmente, en Jerusalén de modo exclusivo.

CAPITULO 21

Este capítulo es un fragmento del cuerpo de leyes que sigue, dividido solamente por razones prácticas. Comprende las leyes relativas a los siervos o esclavos hebreos (v.1-11); homicidios (v.12-17); delitos menores por lesión corporal (v.18-27); daños a personas y a propiedades (v.28-36), y esta última sección acaba en 22,1-5.

Los siervos. 21,1-11

1 *Estos son los decretos:* los que siguen hasta 23,19. Es el título del llamado *Código de la Alianza* o derecho civil y penal. Son leyes judiciales necesarias para la convivencia civil justa y pacífica. El juez tendrá que aplicarlas y determinar su alcance en cada caso.

2-6 *El siervo hebreo:* la esclavitud era muy dura entre los griegos y romanos, como aún en Africa y Asia. No tanto entre los hebreos. Ahora la ley mosaica la mitiga más (21,1-11; Lev 25,

que marchar libre sin sobretasa. 3 Si entra solo, solo saldrá; si era due-
ño de mujer, ésta saldrá con él. 4 Si su amo le da mujer y ésta le da
hijos o hijas, la mujer con su prole será del amo de ella y él se irá solo.
5 Pero si el siervo dijera seriamente: 'Yo quiero a mi amo, a mi mujer
y a mis hijos; no quiero salir libre', 6 el amo le hará comparecer ante
Dios, luego le hará acercarse al batiente de la puerta o a las jambas,
y le perforará su amo la oreja con un punzón; será su siervo para
siempre. 7 Si uno vende a su hija por sierva, no saldrá ella como salen
los esclavos. 8 Si es mala a los ojos de su amo que la había destinado
para sí, él la hará rescatar; pero no es dueño de venderla a gente ex-

---

39-45; Dt 15,12-18). Algunas formas de servidumbre equivalen a un contrato de trabajo por cierto tiempo. Pero ya empieza a actuar como fermento salvador el principio de la igualdad de los hombres ante Dios (Lev 25,42). Podía ser reducido a esclavitud por decisión paterna (21,7), por multas impagadas (22,3) o por deudas (2 Re 4,1) cualquier israelita. La suerte de la mujer libre iba ligada a la del marido.

Te servirá por seis años: esta duración se funda en el ciclo sabático (Lev 25,39-41; Dt 15,12-13). *Sin sobretasa:* gratuitamente. No se podía exigir nada por la libertad. Dt 15,13-14 prescribe que se obsequie al siervo que recobra la libertad con vestidos y presentes. *Dueño de mujer (baʿal iššāh)*, amo o señor, es decir, esposo. Es locución arcaica que revela una legislación poligámica y el dominio exagerado del padre. *Le da hijos (yldh):* lit. le engendra. *Con su prole (yldyh):* lit. los engendrados por ella, los niños, sin precisar sexo ni edad. *Lo hará comparecer ante Dios:* puesto que *ʾĕlōhîm* puede entenderse de dioses extraños, algunos modernos ven aquí a los dioses penates de la casa del amo, pero esta concepción greco-romana es extraña en Israel, incluso en su época más antigua.

El Sir. pone *jueces* (cf. Sal 82,5). Parece mejor que se trate del santuario de Yahvé donde se desarrolla este contrato sagrado. *Le perforará con un punzón (rṣʿ ,m-rṣʿ):* probablemente sólo la oreja derecha, como señal de sujeción y obediencia. Después de hacerlo comparecer ante Dios, el amo lleva al siervo hebreo a su casa y ante la puerta le perfora la oreja, en señal de compromiso, de servidumbre perpetua con la casa; la cicatriz corporal debe quedar como documento indeleble. Probablemente le atravesó la oreja y se la sujetó a la vez en el maderamen de la puerta para simbolizar la sujeción a la casa.

7-11 *La sierva hebrea.* Se trata de una hija hebrea vendida como sierva y futura esposa del amo. *Su hija por sierva:* la palabra *ʾāmāh* puede entenderse de simple sirvienta y también de concubina, es decir, esposa legal de segundo rango. De ahí que los versos que siguen (7-12) se pueden entender dentro de la legislación del matrimonio poligámico. *No saldrá como salen los esclavos:* la manumisión de la mujer hebrea no seguía las leyes del hebreo esclavo, que acaban de mencionarse. Esta diferencia se apoya en que la

tranjera, actuando fraudulentamente con ella. 9 Si la da como esposa
a su hijo, hará con ella según el derecho de las hijas. 10 Si él toma otra
para sí, no podrá disminuir su alimento, su vestido y sus derechos
conyugales. 11 Y si no cumple con ella estas tres cosas, la sierva podrá
irse gratuitamente, sin rescate.
12 El que golpea a un hombre y éste muere, morirá irremisible-
mente. 13 Pero si no lo ha acechado, sino que Dios hizo que sucediera

---

mujer no tiene las mismas posibilidades sociales que el hombre y, una vez cumplido el contrato, se ha de proveer a su futuro. La compra de siervas en este caso se ha de mirar más como un contrato matrimonial, según el sistema de la compra de la esposa, que podía rescindirse en virtud del divorcio legal. *Que la había destinado para sí:* El TM lee «que *no (lōʾ)* la había destinado»; en cambio, seis mss hebreos, el qeré, el B (ed. lagardiana), el Targ y Vg leen: «la había destinado para sí *(lô)*». Cuando la acepta como esposa y luego, porque no le gusta, la repudia, tiene que hacer una de estas dos cosas: o la ha de dejar libre, rescatándola el padre, o la ha de destinar para su hijo. *Si la destina a su hijo:* no tendrá la condición ni el estatuto de las sirvientas, sino de las propias hijas del dueño de la familia. *Gente extranjera:* lit. «a un pueblo extraño», no israelí, que había pagado más. *Otra para sí:* otra mujer como esposa. *Su alimento:* propiamente «su porción de carne» *(šᵉʾēr)*, lo cual indicaría buena posición social. *Derechos conyugales:* la palabra *ʿōnāh* se encuentra sólo aquí. En arameo y en neohebreo significa «tiempo fijado», es decir, deber conyugal.

Estas tres cosas: alimento, vestido, derecho conyugal (v.10); o bien hacerla comprar de nuevo, no venderla a un extranjero, tratarla como hija si la destina a su hijo (v.8-9). Es más probable que se trate de la primera explicación. Ante cualquier infracción de alguna de estas tres cosas, la esclava queda libre. *Gratuitamente, sin rescate:* sin compensación pecuniaria *(ksf*=plata o dinero), tanto por parte de la muchacha como de su padre (Dt 21,4).

Homicidios y lesiones corporales. 21,12-27

12-14 *Daños contra las personas.* Hay una suavización de las penas. Todo derramamiento de sangre culpable se castiga con el derramamiento de la sangre del asesino (Gén 9,5). El ejecutor era el más cercano pariente del muerto (Núm 35,19; Dt 19,2). La organización de la sociedad ha de evolucionar, y el castigo pasará a la justicia pública. Hay frases que se repiten: «morirás sin remisión» (Lev 24,17; Núm 35,30-31) es frase que acentúa el carácter absoluto de la pena, sin que sea posible excepción. Sale con frecuencia el vervo *nākāh*, que propiamente es golpear en sus diversos grados, hasta los que pueden ser mortales; por esto se traduce generalmente por *herir*. *Lo ha acechado (ṣdh) :* ponerse a la espera, premeditarlo. *Dios hizo que sucediera :* para un semita no hay azar ni mucho menos un destino vago o un hado fatal. Cualquier suceso fortuito cuya causa se desconoce se atribuye a Dios. No quiere decirse que Dios

en su mano, te señalaré lugar donde pueda refugiarse. [14] Pero si uno
trama por odio contra su prójimo para matarlo a traición, aun de mi
altar lo arrancarás para hacerlo morir. [15] El que golpee a su padre
o a su madre, morirá sin remisión. [16] El que roba una persona, ya
sea que la haya vendido, ya que la retenga todavía consigo, morirá
sin remisión. [17] Quien maldiga a su padre o a su madre, morirá sin
remisión. [18] Si riñen unos hombres y uno de ellos hiere a su prójimo
con una piedra o con el puño, y éste no muere, pero debe guardar
cama, [19] si luego se levanta y puede caminar apoyado en su bastón,
el que lo ha herido será absuelto; solamente le indemnizará por el
tiempo que ha estado en cama y lo curará. [20] Si una persona golpea
a su siervo o a su sierva con una vara, de manera que muera bajo su
mano, sufrirá su castigo. [21] Pero si sobreviviere un día o dos, no su-
frirá castigo, porque aquél es propiedad suya. [22] Si al reñir unas per-
sonas golpean a una mujer encinta y provocan la salida de su criatura

---

actúe siempre con intención directa, sino que basta la voluntad permisiva a través de causas segundas. Puede incluirse tal vez aquí el homicidio justificado. *Lugar donde pueda refugiarse (māqôm):* colectivo, es decir, lugares de refugio, generalmente ciudades, como Siquem, y lugares sagrados, principalmente el altar de Yahvé (Gén 12,6; Núm 35,9-28; Dt 4,41-43; 19,1-13; Jos 20,7). *De mi altar lo arrancarás:* el asesino culpable no tendrá derecho de asilo (cf. 1 Re 1,50; 2,28).

15-17 Ofensas graves contra los padres y secuestro. *El que golpee a su padre:* golpee o hiera; es una ofensa grave y merece la lapidación (Dt 21,18ss). *Roba a una persona:* lit. a un hombre, como esclavo (Dt 24,7). La pena del secuestrador es la de muerte. *Maldiga a su padre:* algunos ven en el verbo *qālal*, en piel, un sentido más amplio y lo entienden incluso de tratos indignos de palabra (Lev 20,9; Dt 27,16). G cambia el orden de este verso y lo coloca después del 15.

18-22 Agravios inferidos en riña y sus consecuencias. *Debe guardar cama:* lit. cae en cama. *Será absuelto:* de morir por ser reo de venganza de sangre, pero le quedan obligaciones por cumplir, como se explica inmediatamente. *Ha estado en cama: šibtô*, mejor hacerlo derivar de *yāšab*, «permanecer», que corregir el texto en *šabbātôn*, que vendría del verbo *šābat*, reposar, en el sentido de paro forzoso. *Lo curará*, lit. lo curará totalmente, es decir, sufragará todos los gastos de la curación. *Sufrirá castigo:* el amo tiene derecho a corregir y castigar al esclavo. De ahí que la pena sea más suave. La frase equivale a «vengar, sufrirá venganza». No se ve claro si es la venganza de sangre, una compensación pecuniaria o una multa que se deja al arbitrio del juez. Parece mejor una de las dos últimas interpretaciones. *Un día o dos:* este tiempo pasado se considera que rompe la conexión con el hecho y su responsabilidad. *No se sigue daño (ʾāsôn):* lit. «no se sigue curación», es una palabra que quiere significar lo contrario de lo que dice, porque lo contrario tiene mal sentido y es conocido; en este caso sería: desgracia,

**y no se sigue daño, [el culpable] será multado sin remisión según lo que
establezca sobre ello el dueño de la mujer, y pagará por medio de
jueces. [23] Pero si se sigue daño, pagará vida por vida, [24] ojo por ojo,
diente por diente, mano por mano, pie por pie, [25] quemadura por
quemadura, herida por herida, contusión por contusión. [26] Si uno
golpea el ojo de su siervo o el ojo de su sierva y lo ciega, lo pondrá en
libertad en compensación de su ojo; [27] si le hiciere caer un diente a
su siervo o a su sierva, lo pondrá en libertad en compensación de su
diente. [28] Si un toro acornea a un hombre o a una mujer y muere, el
toro será lapidado sin remisión y su carne no se podrá comer, mas el
dueño del toro es inocente. [29] Pero si ya de antes el toro era acornea-
dor y su dueño, advertido, no tuvo cuidado con él: si el hombre o la**

---

resultado pésimo. Creían que con pronunciarla tendría fuerza real de maldición. *Por medio de jueces (p^{e}lîlîm):* otros traducen «por intermedio de árbitros». Otros proponen una corrección del texto, que sería: *ban-n^{e}pîlîm:* «pagará por el aborto».

23-25 *Si se sigue daño (ʾāsôn)* o *desgracia* (cf. v.22), con innumerables gamas desde lo poco hasta la misma muerte.

Aquí aparece formulada con varios ejemplos concretos la ley del talión, que deriva del latín *talis qualis,* tal cual. Es de las más antiguas (Gén 4,23). Ya aparece en los pueblos coetáneos y en el código de Hammurabi (Lev 24,20; Dt 19,21). No se la ha de considerar cruel o inhumana, sino necesaria en aquellos tiempos para frenar las injusticias y garantizar eficazmente la seguridad personal en las estructuras sociales vigentes [1]. Más tarde, salvo en caso de asesinato, fue sustituida por una compensación monetaria, más provechosa para ambos contendientes. La ley del talión fue abrogada por Jesucristo (Mt 5,38). Estos versos están relacionados con los versos 18-19 y tienen un alcance más general.

26-27 *Libertad, en compensación de un diente:* esta ley es muy humanitaria. El daño causado por un extraño se compensaba con una multa pagada al dueño. *Lo pondrá en libertad* (v.26.27): lit. «a la libertad *(l-ḥfšy)* lo enviará». Algunos han creído poder relacionar la palabra con el asirio *ḫupšu,* que es un trabajador agrícola de clase baja [2].

Daños a personas y a la propiedad. 21,28-22,5

28-32 Daño a personas. *El toro será lapidado:* este castigo, que se repite (v.28.29.32), ha de ser a distancia, porque nadie se atrevería impunemente a acercarse. No se le mata porque acornee, pues con las debidas cautelas se le puede conservar por sus cualidades raciales, como se ve también porque, si mata a otro toro, se le deja con vida (v.35), sino por haber matado a un hombre. La dignidad de la persona así lo exige. *Si le impusieran:* es decir, los fami-

[1] M. J. Lagrange, *L'homicide d'après le Code de Hammurabi et d'après la Bible:* RB 13 (1916) 467; O. Schilling, *Talión:* EBG 6 (1965) 852-53.
[2] Barrois, II 214.

mujer mueren, el toro será lapidado y se hará morir también al due-
ño. [30] Pero si le impusieran un precio por ello, pagará por el rescate
de su vida todo cuanto le sea impuesto por ello. [31] Si acornea a un niño
o a una niña, se le tratará de acuerdo con esta ley. [32] Si acornea a un
siervo el toro o a una sierva, el amo del toro pagará en dinero treinta
siclos al dueño del siervo o de la sierva y el toro será lapidado. [33] Si
uno destapa un pozo o si uno excava un pozo y no lo cubre, y un toro
o un asno cae dentro, [34] el dueño del pozo resarcirá en dinero, que
dará al dueño, pero el animal muerto será para él. [35] Si el toro de
uno acornea al toro de otro y éste muere, venderán el toro vivo, par-
tiéndose el dinero, y se repartirán igualmente el toro muerto. [36] Pero
si se sabía que el toro ya de antes era acorneador y su amo no tenía
cuidado de él, indemnizará toro por toro, pero el toro muerto será
para él. [37] Si alguno roba un toro o una oveja y los mata o vende, res-
tituirá cinco cabezas de ganado mayor en lugar del toro y cuatro
cabezas de ganado menor en lugar de la oveja».

---

liares del muerto. En esta negligencia culpable, la venganza de sangre exigía la muerte del responsable, pero si la familia del muerto quería, podía arreglarse con una transacción en dinero. Es un caso de la ley del talión compensada. *Niño o niña:* no se mira a la edad, sino a la dignidad que entraña en sí la persona humana. *Treinta siclos:* el siclo solía ser de plata (Gén 23,16) y equivalía al peso de 11,4 gramos de metal precioso. Judas recibe por la venta de Jesús 30 siclos (Mt 26,15). Según el presente texto, es el precio de la venta de un esclavo.

33-37 Daños contra la propiedad. Cuando perece el toro del vecino por caer en una cisterna o por ser acorneado, si hay responsabilidad. En Oriente, los pozos y las cisternas para recoger el agua de lluvia son frecuentes. *Indemnizará toro por el toro:* intercambiarán el toro vivo que ha acorneado y el toro que ha muerto. Jurisprudencia práctica, sensata y efectiva. *Ganado menor:* también la cabra (12,3-5). *Cinco cabezas, cuatro cabezas:* la proporción es obvia. El ganado menor, más numeroso, menos caro y que se multiplica más fácilmente, importa una pérdida menor al dueño, de la que se podrá resarcir sin grandes dificultades. De consiguiente, se ha de valorar en más el robo del ganado mayor.

CAPITULO 22

Continúa el tema legal del Código de la Alianza. Este capítulo tiene las siguientes partes: robo de animales (v.21,37-22,3); delitos con penas diversas (v.4-14); violación (v.15-16); leyes religiosas y morales (v.17-27); primicias y primogénitos (v.28-30). Se trata de leyes muy heterogéneas y breves, que apenas pueden relacionarse entre sí armónicamente.

G, a los cuales sigue Vg, empiezan el capítulo 22 a partir de 21,37. Por tanto, ambas versiones van, en todo el c.22, un versículo

22 1 «Si el ladrón es sorprendido en el acto de horadar, y es herido
y muere, no tiene ningún derecho a la venganza de sangre; 2 si el
sol se había levantado ya sobre él, tendrá derecho a venganza de san-
gre; él tendrá absolutamente que restituir, y si no tiene nada, será
vendido por su hurto. 3 Si se encuentra con certeza en sus manos lo
robado, desde un toro a un asno o un cordero vivos, restituirá el do-
ble. 4 Si uno pisotea un campo o una viña, dejando su ganado, y pas-
tando éste sobre otro campo, restituirá el daño con lo mejor de su cam-
po y lo mejor de su viña. 5 Si un fuego se propaga, encontrando ma-
torrales, y llegan a quemarse montones de grano o gavillas o el mismo
campo, el que prendió el fuego indemnizará absolutamente. 6 Si uno

---

más adelantadas que el original hebreo y las otras traducciones (G Vg 22,1-31 = TM 21,37; 22,1-30).

Los casos de restitución que vamos a encontrar en el texto suponen siempre plena responsabilidad o negligencia culpable, y las penas tienen un paralelo con las legislaciones coetáneas, en las cuales suelen ser mucho mayores, pues llegan a veces no sólo a cuatro y cinco sobre lo robado, sino a trece o quince. No se puede precisar en cada caso por qué motivo la multa alcanza tal o cual grado. Todo depende del conjunto social: cuando el delito es frecuente, entonces la pena es mayor, y a la inversa, cuando el delito es menos frecuente, la pena suele ser siempre menor.

Robo de animales. 22,1-3

1-3 *En el acto de horadar:* la lona de la tienda, una pared o una puerta. Las casas eran rudimentarias y las paredes solían ser de adobes. *Si el sol se había levantado:* de noche el amo no podía apreciar si estaba en peligro de muerte y, por tanto, se presume que ha actuado en legítima defensa. De día es más fácil identificar al ladrón, ver sus intenciones, evitar su muerte y acusarlo en juicio. *Venganza de sangre: dāmîm,* pl. de *dām,* sangre. Se sobreentiende derecho a la venganza de sangre (v.1-2). *No tendrá que restituir:* parece que se refiere al ladrón que ha perforado el muro y ha robado. Otros quieren explicarlo del ladrón de ganado (21,27), y consideran 22,1 como un paréntesis.

Delitos con penas diversas. 22,4-14

4-5 Daños en un campo. Pastoreo fraudulento y fuego en los sembrados. Se trata de la indemnización por el campo o viña dañados por el ganado. *Campo del vecino:* Sam y G añaden: «restituirá de su propio campo, conforme al daño causado en el otro. Pero si todo el campo fuere estropeado por el ganado...» *Matorrales:* probablemente se refiere a los que había puestos en las lindes de los campos, como vallas de separación.

6-8 Depósitos robados y fraude. El depósito era medio ordinario para asegurar la propiedad en ausencia del propietario. *Com-*

da a otro dinero u objetos para que los guarde y son robados de la
casa de ese hombre, si el ladrón es encontrado, restituirá el doble.
7 Pero si no es encontrado el ladrón, el dueño de la casa comparecerá
ante Dios por ver si no ha puesto la mano en las cosas de su prójimo.
8 En todo caso de fraude por un toro, un asno, una oveja, un vestido
o cualquier cosa desaparecida, de la que alguien diga «es ésta», la
causa de ambos sea introducida ante Dios; aquel a quien Dios condene
restituirá el doble a su prójimo. 9 Si uno da a otro para custodiar un
asno, un toro, una oveja o cualquier otro animal, y éste muere, o se
fractura, o es robado sin que nadie lo vea, 10 haya entre ambas partes
el juramento de Yahvé por ver si no ha puesto la mano sobre la cosa
de su prójimo. Su dueño lo acepte, y el otro no indemnizará. 11 Pero

---

parecencia ante Dios: en la tienda o santuario o ante el altar de Yahvé. Otros ven un juramento de descargo o de inocencia. *ʾElōhîm* (Dios) a veces equivale a «juez». Podría ser juez religioso. *Por ver si...:* en el original se dice simplemente «si no ha puesto la mano»; se consulta a Dios para esclarecer si es o no el ladrón. *Aquel a quien Dios condena:* no se sabe exactamente por qué procedimiento: puede ser juramento, según se desprende de la versión interpretativa de G, interrogación judicial, suertes sagradas, ordalías u oráculos. En otras legislaciones coetáneas se entrevé el trámite de un procedimiento judicial con aportación de pruebas, documentos y testimonios. *Es ésta:* frase elíptica y espontánea. El sentido es: por cualquier cosa desaparecida acerca de la cual el vindicador diga contra el detentor que esto «es mío». La multa aquí puede tener dos aspectos: siempre saldrá uno condenado; si es culpable, por el hurto cometido; si no es culpable, por falsa acusación. Este es un aspecto de la justicia oriental. Por tanto, cuando uno pide que el otro sea condenado en juicio, es lo mismo que pedir que se declare la propia inocencia. Con esta disposición se buscaba frenar falsas acusaciones.

9-14 Perjuicios del ganado que se ha confiado a otro en contrato de trabajo, alquiler o en préstamo. Esta legislación tiene aplicación en un pueblo nómada, de pastores, como era Israel principalmente en el desierto. Hay que tener presente que los rebaños eran numerosos y crecidos y que se confiaban a pastores. No raramente las reses podían extraviarse, ser atacadas por animales dañinos o robadas por incursiones de enemigos. Sin contar el fraude o engaño posible en los mismos encargados. Esta legislación tiende a frenar excesos y a dar una solución justa a los altercados que podían nacer entre dueños y encargados. *Un asno:* colectivo, o término judicial que prescinde del número. *Este muere:* de muerte natural, por rayo, la peste u otra causa. *El juramento de Yahvé: (šbʿt Yhwh):* dado en nombre de Yahvé. G suponen «el juramento de Dios», que puede muy bien ser la lectura primitiva y tener un sentido superlativo: «con el juramento más solemne». No se olvide que el perjuro tenía que recibir de parte de Dios en este mundo, tarde o temprano, el castigo de su perjurio. *Su dueño lo acepte:* el dueño del animal que ha sido estropeado tiene que aceptar el juramento

si le hubiera sido robado de junto a sí, indemnizará a su dueño. 12 Si
el animal ha sido despedazado, lo traerá como testimonio, pero no
indemnizará por lo que ha sido despedazado. 13 Si uno pide prestado
a su prójimo un animal y éste se daña o muere en ausencia del dueño,
deberá dar ciertamente indemnización. 14 Pero si su dueño está pre-
sente, no tendrá que indemnizar. Si era alquilado, entra con el alquiler.
15 Si un hombre seduce a una virgen no desposada y yace con
ella, se la dotará para sí como esposa. 16 Pero si su padre rehúsa dár-
sela, pagará en dinero cuanta es la dote de las vírgenes. 17 No dejarás

---

como solución definitiva. Otros traducen la frase hebrea concisa *w^{e}lāqaḥ b^{e}ʿālāyw*, «y lo tomará su amo», como si se refiriera a lo que queda del animal. Sin embargo, esto ya se podía suponer. *Si le hubiere sido robado*: el motivo es que el encargado no cumplió con su deber y es responsable. No se considera robo; de ahí la vaguedad de la multa. *Despedazado*: el encargado no tiene obligación de exponer su vida para salvar una res de las garras de las fieras. Basta con que presente la prueba. Hay diferencia legal entre uno y otro caso. En el primero, de robo, por haber habido poco cuidado en el guardián, la pena es mayor; en el segundo, hay excusa si se presenta el resto del animal. Así se explica el cuidado que tenían los pastores por arrancar de la boca de la fiera un resto de la res, como en el célebre caso de David. *Si era alquilada, entra con el alquiler*: toda acción judicial queda suspendida por el precio ya dado del alquiler. Es compensación del daño causado al animal. Otros traducen: «si el que cuidaba de la bestia era un mercenario, revierte sobre su salario lo que le pase al animal», se descontará de su jornal.

Seducción y violación. 22,15-16

15-16 No se mira tanto la falta sexual como la falta contra la justicia. Afecta al padre, que es el responsable de la hija, quien, al no poder encontrar fácilmente marido para la hija violada, perderá el precio de venta matrimonial *(mōhar)*. *Violación de una virgen*: la que socialmente es tenida por tal y no está prometida (Dt 22,28); si está prometida, se la considera como casada para ciertos efectos (Dt 22,23-25). *La dotará para sí como esposa (māhōr yimhārénnāh)*: se trata del *mōhar*, que no es ni simple precio de compra ni simple dote. Es una cantidad de compensación entre dos familias, en un contrato matrimonial, que ha de pagar el esposo al padre de la muchacha. El padre podía dar a la hija parte o todo el dinero del *mōhar*; en este sentido se llamaría dote. Dt 22,29 fija el precio en cincuenta siclos de plata.

Religión y caridad. 22,17-27

17-19 Los pecados que siguen, idolatría, bestialidad y culto a otros dioses, se castigan con la muerte. *No dejarás vivir a hechicera*: no la dejarás con vida (Lev 20,6.27; Dt 18,10-11). Se ha de matar, tanto por razones religiosas como, quizá también, por el daño que

vivir a hechicera. [18] Todo el que se una con bestia, morirá sin remisión.
[19] El que sacrifica a otro dios fuera de Yahvé solo, será entregado
al anatema. [20] No violentarás ni oprimirás al extranjero, porque fuisteis
extranjeros en tierra de Egipto. [21] No afligiréis ni a la viuda ni al huér-
fano. [22] Si lo afliges, ¿cómo no clamará a mí pidiendo auxilio? Yo
ciertamente escucharé su clamor; [23] mi ira se encenderá y os mataré
a espada, vuestras mujeres quedarán viudas, y vuestros hijos huérfa-
nos. [24] Si prestas dinero a alguno de mi pueblo, al pobre que está
contigo, no te portarás con él como un usurero; no le impondrás
intereses. [25] Si tomas en prenda el manto de tu prójimo, se lo devol-
verás antes de que se ponga el sol; [26] porque ése es su único cobertor,
ése su vestido para su piel; ¿sobre qué podría acostarse? De lo con-

---

causa a personas o propiedades con sus hechizos reales o fraudulentos. *Se una*, lit. yazca. Este pecado está aquí entre los crímenes contra la religión, no tanto por su malicia intrínseca, que es clara a la luz de la ley natural, sino por sus implicaciones religiosas. En la perversión idolátrica de los gentiles se consideraba como culto a las divinidades, que estaban representadas muchas veces por animales. Por eso es objeto de especial maldición (Lev 18,23; Dt 27,21). *Será entregado al anatema:* lit. será anatematizado *(yŏḥŏrām,* en hofal). Las personas o cosas sobre las cuales había recaído el *ḥérem* o anatema quedaban propiedad de la divinidad y no podían ser rescatadas. De ahí que se diga: consagrar al anatema. Todo ser vivo, hombre o animal, tenía que ser muerto, bajo pena de sacrilegio, si no se cumplía (Jos 2,10; 6,17; 1 Sam 15,3-4).

20-23 Malos tratos al extranjero, viuda, huérfano y al pobre. *Extranjero (gēr):* el que es de otra raza o pueblo y vive en Israel. *Extranjeros en tierra de Egipto:* motivo repetido que ha de mover a un humanitarismo. De lo que has padecido, aprende misericordia (Lev 19,33-34; Dt 10,18.19; 24,17.18; 27,19). *Su clamor:* las versiones G Sir Sam tienen los verbos en plural: «si los afligís, clamarán a mí, oiré el clamor de ellos». Es preferible el singular de TM. *Mi ira se encenderá:* la justicia divina no se hará esperar y el castigo estará en la misma línea del pecado: el que afligió a viuda y huérfano dejará a su mujer viuda y a sus hijos huérfanos. La realización de esta pena será más social que individual.

24-26 Préstamo, interés y usura. *No le impondrás intereses:* lit. no le exigirás usura (Lev 25,35-37; Dt 23,20-21). Esta ley mira a las relaciones de los israelitas entre sí, como en toda esta legislación, mientras no se dice lo contrario. Un israelita no puede prestar con interés a un connacional, pero puede hacerlo a un gentil (Dt 23, 20). La razón de la prohibición no es la injusticia, sino la falta de caridad con el hermano; *usura (nāšāh, néšek)* en hebreo puede significar tanto interés justo como injusto. *El manto de tu prójimo:* se trata de una prenda que ha dejado el deudor para acreditar su deuda. La ley prevé que se le debe devolver, siempre que tenga necesidad de ella. En un clima templado, como el de Egipto y Palestina,

trario, sucederá que clamará a mí, y yo le escucharé, porque yo soy misericordioso.

[27] No blasfemarás contra Dios ni maldecirás al príncipe de tu pueblo. [28] No serás remiso en hacerme la ofrenda de tus mieses maduras y de tu vino nuevo. Me darás el primogénito de tus hijos. [29] Así harás con tus toros y tus ovejas. Siete días permanecerá con su madre y al octavo me lo darás. [30] Hombres santos seréis para mí. No comeréis carne despedazada en el campo; se la echaréis a los perros».

---

el manto servía a los pobres y campesinos de vestido en el día y de manta en la noche, como todavía se ve hoy entre los árabes. *Yo soy misericordioso:* compasivo (Dt 24,10-13.17).

27-30 Deberes sociales para con Dios. Empieza otra sección. *No blasfemarás contra Dios:* algunos entienden la palabra *ʾĕlōhîm* en sentido de «juez» (22,7-8), y entonces habría un perfecto paralelismo con el concepto siguiente, «no maldecirás al *príncipe (nśyʾ)*». El *nāśîʾ* era el jefe de una tribu o familia (cf. 1 Re 21,13). Pero parece mejor referirlo todo a cosas sagradas en esta sección que empieza. El *nāśîʾ* sería el príncipe religioso equivalente al sumo sacerdote: quien dice mal de él, lo ataca o contradice, blasfema contra Dios. *Mieses maduras, vino nuevo:* propiamente *(mlʾtk w-dmʿk)* «tu plenitud y de tu lágrima»; es decir, abundante cosecha de vino (Núm 18,27) y los jugos que exprimes o aceite. Se refiere al aceite y al vino. G dicen: «las primicias de tu era y de tu lagar», y Vg, de modo más abstracto: «no diferirás el pago de tus diezmos y primicias». En otras partes se precisa la cantidad que se ha de pagar (Lev 23,9-14; Dt 14,22-27; 26,1-2). *Me darás el primogénito:* en Canaán se los dedicaba a las divinidades matándolos bárbaramente, de modo ritual. Israel se contaminó a veces con este proceder salvaje (1 Re 16,34; 2 Re 16,3; 21,6). Pero la ley que ahora promulga Yahvé no lo admite: han de ser rescatados (Gén 22,13; Ex 13,13; 34,19-20; Núm 3,46-47; 18,15-16). Los levitas los reemplazarán en los quehaceres del culto y del santuario. Ahora se promulga la ley de los primogénitos, que antes se había anunciado (13,13). *El octavo me lo darás:* no indica el día en que se ha de ofrecer, sino el día a partir del cual se puede ofrecer (Gén 2,17; Dt 15,19-20; Lev 22,27). *Hombres santos seréis para mí:* en otra parte se explica más ampliamente esta regla, relacionándola con la abstención de comer animales impuros (Lev 11,44-45). *Despedazada en el campo:* en descampado o en la selva por una bestia salvaje. La razón de esta prohibición está en que la res despedazada por una fiera no había sido desangrada, condición indispensable para que se pudiera comer el animal. La prohibición de comer sangre tenía un trasfondo religioso, por cuanto se creía que el alma estaba en la sangre y que la sangre pertenecía exclusivamente a Dios (Lev 7,24; 17,13-16; Dt 14,21). Por este carácter sagrado se justifica la inclusión del precepto dietético en este apartado.

23 [1] «No levantes rumor falso. No pongas tu mano con el culpable,
llegando a ser testigo de injusticia. [2] No vayas tras los que son muchos
para mal fin ni depongas en un pleito, inclinándote a la mayoría, para
torcer el derecho. [3] Ni siquiera al desvalido ensalces en su pleito.
[4] Si encuentras el toro de tu enemigo o su asno perdido, se lo llevarás.
[5] Si ves el asno del que te odia caer bajo el peso de su carga, guárdate
de desampararlo; le ayudarás, junto con él. [6] No tuerzas el derecho

---

CAPITULO 23

El capítulo 23 tiene dos partes marcadamente distintas: la primera y mayor está formada por la conclusión de las leyes que se están promulgando (v.1-19); la segunda contiene unas instrucciones y promesas de protección divina ante la inminente entrada en Canaán (v.20-33). La primera parte se puede subdividir, según la materia, en leyes sobre la rectitud en la administración de la justicia y deberes de humanidad para con los enemigos (v.1-9), año sabático (v.10-13) y las tres fiestas religiosas de Israel con otras prescripciones (v.14-19).

Normas judiciales y humanidad para con el enemigo. 23,1-9

1-3 *Rumor falso:* falsas declaraciones en un juicio (Lev 11, 44-45). *No pongas tu mano:* indica un gesto propio de procedimiento a favor del acusado (Job 9,33): no favorezcas la causa de un culpable. *Para ser testigo de injusticia:* haciéndote testigo injusto o falso. *La mayoría:* se dan dos preceptos distintos por el peligro práctico que hay de hacer lo contrario: el primero es no unirse a la mayoría para cometer el mal, creyendo que así queda uno justificado; el segundo es, en caso de un proceso, no seguir el parecer de la mayoría, si es injusto, por el deseo de quedar bien. En ambos casos el original usa *rabbîm,* que puede entenderse también como grandes o poderosos. El sentido sería: no vayas tras los poderosos, contra la verdad, aunque sean minoría. *No depongas en un pleito:* puede entenderse también por dar o pronunciar sentencia. *Ni siquiera al desvalido:* el árbitro o juez debe tratar a cada uno según su posición en la sociedad. Se ha de juzgar con justicia, sin favorecer indebidamente al pobre ni ponerse del lado del poderoso (Lev 19,15). Algunos sustituyen la palabra *pobre* por *rico* o *poderoso,* cosa que no parece probable.

4-6 Caridad con el propio enemigo. Se trata de un miembro del mismo pueblo judío. *Le ayudarás, junto con él:* ayudarás al animal caído en compañía de su amo, que es tu enemigo (Dt 22,1.4). Los versos 4-5 forman un todo que separa o distancia las normas procesales, contenidas en los v.1-3.6-8. El Evangelio sublimará esta ley del enemigo (Mt 5,43-48). *No tuerzas el derecho de tu pobre:* no falsees el derecho del pobre de *tu nación,* tu connacional; otros

de tu pobre en su proceso. [7] De causa mentirosa mantente alejado,
y no hagas morir al inocente y al justo, porque no absolveré al cul-
pable. [8] No aceptarás regalo, porque el regalo ciega a los clarividentes
y pervierte la causa de los justos. [9] No oprimirás al inmigrante, pues
vosotros conocéis la vida del inmigrante, ya que inmigrantes fuisteis
en tierra de Egipto.
[10] Durante seis años sembrarás tu tierra y recogerás su fruto;

---

interpretan: de tu protegido (Dt 1,17; 16,19). Se prescinde de los que no son israelitas.

7-8 Otras normas para los juicios. *Porque no absolveré al culpable:* así en TM *(ʾṣdyq)*; por tanto, es Dios quien castigará; pero G suponen «tu no absolverás al culpable» *(tṣdyq)*, quizás más en consonancia con el sentido de estas leyes. Es mejor, sin embargo, el TM. En caso de duda, el juez debe absolver para no exponerse a condenar a un inocente. Si realmente es culpable, Dios lo castigará. Se debe tener presente que todas estas leyes están formuladas por Dios. *El regalo ciega a los clarividentes:* los donativos de soborno ciegan a «los de ojos abiertos» *(piqḥîm)*, tanto al juez como a los testigos oculares (Dt 16,19; 27,25).

9 El inmigrante es el extranjero que vive permanentemente en Israel. Se le equipara al pobre del pueblo. Aquí se va a tratar de él para los casos de proceso. *La vida del inmigrante (nfš h-gr)*: la condición de vida del forastero. La estancia en Egipto, como pedagogía de resultados buenos, se recuerda a menudo (cf. 22,20).

Año sabático y fiestas. 23,10-19

Esta sección contiene algunas prescripciones sobre el culto público. El año sabático era en el ciclo de los años lo que el sábado en el ciclo de los días. Su finalidad era económica, pues se dejaban en barbecho las tierras; social, pues se consideraba como una especie de tributo a favor de la comunidad, y, sobre todo, religiosa, por los mismos motivos que el sábado: Dios es dueño de los tiempos y puede reservarse los que quiera por diversos motivos, el primero de los cuales es la obediencia y reverencia.

El año sabático era siempre el mismo para todos y en él estaban prohibidas las labores de siembra y recolección. El producto espontáneo de cereales, olivares y viñedos, se destinaba a los pobres. Algunos dicen que se tenía que sembrar, sin cultivar ni recoger por parte del dueño. Más tarde en la legislación levítica se concederá en la recolección participación al propietario. Los contratos solían hacerse a base del año sabático, en el que cesaban automáticamente. Y todo revertía en favor de la libertad, simbolizada también por el sábado.

10-13 *Baldía y abandonada a sí (tšmṭnh w-nṭšth)*: la dejarás en barbecho y abandonarás el producto. Otros traducen «lo segarás y lo dejarás». Es preferible el primer sentido, porque se trata de un

[11] pero al séptimo la dejarás baldía y abandonada a sí misma, para que coman los pobres de tu pueblo y pasten lo que quede las bestias del campo. Lo semejante harás con tu viña y con tu olivar.
[12] Durante seis días realizarás tus quehaceres, pero el día séptimo descansarás, a fin de que reposen tu toro y tu asno y tomen respiro el hijo de tu esclava y el forastero.
[13] Prestad atención a todo lo que os he dicho. No recordaréis el nombre de otros dioses, ni se oiga en tu boca.
[14] Tres veces me festejarás solemnemente durante el año.
[15] Guardarás la fiesta de los Acimos. Durante siete días comerás panes ácimos, como te he mandado, en el tiempo señalado del mes de Abib, porque en él

---

año sabático o de reposo del trabajo (Lev 25,4; Dt 15,1-11). *Prestad atención (tšmrw):* lit. «guardaos vosotros mismos de hacer lo que os he prohibido». *Ni se oiga en tu boca:* idea insistentemente repetida (Os 2,19; Zac 13,2; Sal 16,4). Fundándose en una interpretación demasiado literal de este precepto de no usar los nombres de dioses falsos, hubo posteriormente un proceso de revisión, que afectó a la misma Biblia. Varios nombres teóforos contienen el elemento de una divinidad pagana. Otros comunes, como *baᶜal*, que significa dueño, se confundió luego con el dios *Baᶜal* del panteón ugarítico. Para eliminar el elemento pagano se introdujo en su lugar la palabra *bōšet*, vergüenza. Así el nombre propio de Isboset (Varón de la vergüenza), el hijo de Saúl, fue antes de la corrección *Isbaᶜal*, sin ninguna malicia, porque su sentido es «Varón del amo», es decir, Dios.

14-17 *Me festejarás:* la palabra *ḥag* es peregrinación sagrada, tan en uso entre los orientales aún hoy día. Piénsese en el viaje a la Meca entre los mahometanos. Es lo mismo que «celebrarás una fiesta solemne» *(tāḥōg)* y, más literalmente, «me harás una peregrinación religiosa», al santuario de Yahvé. *No veréis mi faz con las manos vacías:* nadie comparezca ante mí con las manos vacías. Este verso estaría lógicamente mejor después de las tres fiestas, como en Dt 16,16-17. Con todo, debe tenerse presente que el estilo hebreo no sigue nuestra lógica occidental (34,18.20). *Fiesta de los ácimos:* su institución y sentido se han explicado suficientemente por el mismo autor sagrado en la última plaga y salida de Egipto (12,15-20; 13,3-10). *Al terminar el año:* se trata aquí del año civil o agrícola, que comienza en septiembre-octubre, distinto del religioso que comienza en marzo-abril. *Tres fiestas:* tienen carácter agrícola: ácimos, siega y recolección.

La primera fiesta era *la Pascua* y *los Acimos.* Se celebraba al comienzo del mes de Abib o espiga, en la siega de la cebada.

La segunda fiesta era la de la siega del trigo o de *las mieses* más tardías, como se llamaba también. Otro nombre era el «de las semanas» en el V. T., por celebrarse siete semanas después de haber ofrecido las primicias de la cebada (34,22; Dt 16,10.16). Otro nombre era el «de las primicias» (Núm 28,26). En el N. T. se usa preferentemente el nombre de Pentecostés (= cincuenta días = siete semanas 1 Cor 16,8; Act 2,1; 20,16; cf. Lev 23,16; 2 Mac 12,32).

saliste de Egipto, y no veréis mi faz con las manos vacías. 16 Igualmente
la fiesta de la siega, de las primicias de tus trabajos, de lo que hayas
sembrado en el campo. Y finalmente la fiesta de la recolección, al
terminar el año, cuando recojas de los campos el fruto de tus trabajos.
17 Tres veces al año comparecerá todo varón tuyo en la presencia del
Señor Yahvé. 18 No ofrecerás en sacrificio sobre pan fermentado la
sangre de mi sacrificio, ni la grasa de mi fiesta quedará de noche hasta
la mañana. 19 Introducirás en la casa de Yahvé, tu Dios, lo mejor de

---

La tercera fiesta es la de la cosecha de frutos tardíos o la vendimia (34,23). Se la llama también de *los tabernáculos*, por las chozas de ramas que construían en memoria de las tiendas del desierto (Dt 16,13.16; Lev 23,34-35). Es fiesta otoñal, que comenzaba el 15 de Tisri y con la que se terminaba el año agrícola. Es «la fiesta» en 1 Re 8,2.65. Duraba ocho días, como la de los Acimos. *Todo varón tuyo (kl-zkwrk):* el conjunto o la totalidad de tus varones, toda la población masculina (34,23).

18 El fermento era corrupción, probablemente porque alteraba la condición natural de la sustancia. A Dios sólo se le ha de ofrecer lo puro (cf. 20,25). *La sangre de mi sacrificio:* se trata probablemente de prohibir un rito pagano cananeo (Lev 2,11). Todos los panes que se ofrecían en sacrificio a Yahvé debían ser ácimos (Lev 7,11-17). *La grasa de mi fiesta:* la grasa de los animales ofrecidos el día de Pascua (34,25). *No quedará de noche (yālîn):* lit. no pernoctará hasta el amanecer. Era lo mejor del sacrificio; pertenecía al sacrificio del cordero pascual (34,25), del cual nada podía quedar para el día siguiente (12,10).

19 *Lo mejor de las primicias:* lit. lo primero de las primicias, es decir, lo mejor de los primeros frutos. *De tu tierra cultivada (ʾadmātᵉkā):* «de tu terruño». Para Dios lo mejor. *No cocerás un cabrito:* esta costumbre, que es un rito cananeo pagano, aparece también en la literatura de Ugarit (34,26; Dt 14,21). El Sam y G en el códice ambrosiano añaden: «porque el que hiciere esto es como el que sacrifica *škḥ*, y eso es indignación (abominación) para el Dios de Jacob» *(škḥ* = ἀσπάλαξ, cf. Dt 14,21). Formaba parte en Ras Samra del culto de la *ʾAšerah*, diosa de la fertilidad [1], y representaba la crianza divina por la diosa madre, con deificación de la criatura [2]. Dado que entre los fenicios tenía un sentido exclusivamente supersticioso, era netural que se prohibiese a los hebreos cocer el cabrito en la leche de la madre, aunque la cosa en sí fuese indiferente.

1 A. Pacios, *'Ašērah:* EB (Garr) 1 (1963) 841-43.
2 A. Casey, *Non coques haedum in lacte matris suae.* Novum lumen in Ex 23,19 ex effossionibus ad Ras Samra: VD 16 (1936) 142-148; 174-183.

las primicias de tu tierra cultivada. No cocerás un cabrito en la leche de su madre.
[20] Mira, yo enviaré un ángel delante de ti, para que te custodie durante el camino y para que te introduzca en el lugar que te he preparado. [21] Respeta su presencia y escucha su voz, y no le seas rebelde, porque no perdonará vuestras transgresiones, pues mi nombre está
en él. [22] Si escuchas fielmente su voz y haces cuanto yo te diga, odiaré a los que te odian y despreciaré a los que te desprecian; [23] porque mi
ángel irá delante de ti y te introducirá en la tierra del amorí, del jití,

---

Promesas e instrucciones para el ingreso en Canaán. 23,20-33

El núcleo más primitivo de esta sección se atribuye a la fuente E (20-22.25ab-28.31); pero habría que admitir también la actividad de otros redactores, que se habrían inspirado en la fuente geográfica 34,11-16.

El fin principal de estas advertencias y promesas es conservar pura la religión monoteística. No rompen el bloque redaccional de la alianza, porque preceden inmediatamente a su ratificación (cf. 34, 1-16, colocado antes de la renovación). Las promesas divinas son que Dios guiará, protegerá, alimentará, sanará y multiplicará a su pueblo; infundirá miedo y desaliento a los pueblos cananeos, sus enemigos; concederá victoria a Israel, lo introducirá en la tierra prometida y se la dará en posesión hasta llegar a ser un gran reino. En cambio, el pueblo deberá corresponder a estas promesas, conservándose fiel a Yahvé, su Dios; obedeciendo al caudillo, su representante; no admitiendo dioses cananeos, ni practicando sus cultos inmorales; más aún, destruyendo cualquier objeto de culto pagano que pueda serles ocasión de prevaricación.

20-23 El caudillo del pueblo como representante de Dios. *Enviaré un ángel:* este ángel, que ya aparece en 14,19; 33,2, es distinto de Yahvé, pero sigue puntualmente sus instrucciones. Aunque otros autores piensen en la actuación directa del propio Yahvé o de un ángel, en sentido estricto, presente e invisible, nosotros tenemos por más conforme con los datos del texto que se trata de Moisés o de los sucesivos jefes supremos del pueblo, en cuanto guías competentes que actúan según los deseos de Yahvé. Se inculca, pues, plena confianza en el jefe, con un matiz de obediencia divina. Todo cuanto de él se dice aquí supone que el pueblo lo ve, lo oye y hasta puede rebelarse contra él. Esto sólo se entiende bien si se trata del jefe supremo y visible de la comunidad. *Mi nombre está en él:* para los hebreos el nombre expresa y representa a la persona, con sus poderes y actuación. Tener en sí el nombre de alguien indica que se representa a la persona cuyo nombre se tiene: aquí a Dios omnipotente (Gén 16,7). *No le seas rebelde:* el TM vocaliza *ʾal -tammēr,* «no lo amargues, no lo irrites». Cambiando las vocales y dejando sólo las consonantes, dado que es posible que haya habido una falsa vocalización, podríamos lograr la palabra hebrea *témer,* «no le seas re-

del perizí, del canaaní, del jiví y del yebusí, y yo los exterminaré.
24 No te postrarás ante sus dioses, ni les darás culto. No harás según
sus obras, sino que los destruirás por completo y romperás totalmente
sus estelas. 25 En cambio, daréis culto a Yahvé, vuestro Dios, y yo
bendeciré tu pan y tu agua; yo haré desaparecer toda enfermedad de
en medio de ti. 26 En tu tierra no habrá mujer que aborte, ni mujer
estéril; colmaré el número de tus días. 27 Enviaré delante de ti el terror
hacia mí y pondré en derrota a todo pueblo en el cual hayas de entrar
y a todos tus enemigos haré volver las espaldas ante ti. 28 Mandaré
delante de ti abejorros que ahuyentarán de tu presencia al jiví, al canaaní
y al jití. 29 No los arrojaré de tu presencia en un solo año, para que
la tierra no quede desierta y se multipliquen contra ti las fieras salvajes;

---

belde». *Odiaré, despreciaré:* seré enemigo de tus enemigos y adversario de tus adversarios. *Amorí:* la lista de los seis, a veces siete o más, pueblos moradores de Canaán, se repite con frecuencia, como una frase ya hecha (cf. 3,8; 34,11).

24-26 *No harás según sus obras:* se trata de su conducta religiosa y moral, no de su civilización y cultura (Lev 18,3). El pueblo hebreo asimila, más que crea, la cultura. *Sus estelas (maṣṣēbāh;* pl. *maṣṣēbōt):* la palabra, en general, puede significar toda clase de mojón o piedra puesta de pie con algún fin. Aquí reviste un sentido religioso. Consideradas arqueológicamente son bloques de piedra de unos dos metros de largo por medio de ancho. Se clavaban en el suelo como símbolo de la divinidad en la región de Canaán. Hay varios tipos y clases. Se conservan hermosos ejemplares en Gezer, Haṣor y Biblos, en el área de los templos. Algunos consideran también como *maṣṣēbāh* los troncos consagrados a la diosa Astarté (34,13; Lev 26,1; Dt 7,5; 12,3; 16,22). El precepto manda que se destruyan para que no sean nunca más ocasión a Israel de prácticas idolátricas. *Pan y agua:* locución semítica para indicar comida y bebida en general. *No habrá mujer que aborte (mšklh):* frase frecuente con sentido de premio o de castigo, según la afecte o no la negación. En nuestro caso es de premio (Dt 7,14; 28,11; 30,9; Lev 26,9). *Colmaré el número de tus días:* no morirás de muerte prematura. Una de las mejores bendiciones para un israelita era ver sus descendientes hasta la tercera y cuarta generación (20,12).

27-33 *Temor hacia mí:* al oír lo que Yahvé ha hecho por su pueblo, el pánico se apoderará de los cananeos. *Abejorros:* avispones o tábanos *(ṣirʿāh);* es un singular colectivo. Así lo traducen G (τὰς σφηκίας) y Vg *(crabrones)* (Dt 7,20; Jos 24,12). Como la raíz *ṣrʿ* significa abatimiento o desánimo, algunos admiten aquí este sentido, en consonancia con el verso anterior (15,14-17). Otros creen que se refiere a los egipcios, los cuales, mientras Israel estuvo en el desierto, debilitaron Canaán, hacia el 1400 a. C. El símbolo del bajo Egipto era un avispón. Esta interpretación supone la datación más antigua del Exodo entre las dos en litigio [4]. El comentario teológico

[3] C. Gancho, *Maṣṣēbāh:* EB (Garr) 4 (1964) 1358-59.
[4] J. Garstang, *Joshua-Judges* (Londres 1931) 112-15. 258-60.

30 poco a poco los iré arrojando de tu presencia, hasta que te hayas
crecido de suerte que puedas ocupar la tierra. 31 Fijaré tu frontera
desde el mar de los Juncos hasta el mar de los Filisteos, y desde el
desierto hasta el Río; porque yo pondré en vuestras manos a los habi-
tantes del país y tú los arrojarás de tu presencia. 32 No pactarás alianza
con ellos ni con sus dioses. 33 No habitarán más en tu tierra, para que
no te inciten a pecar contra mí, pues tú darías culto a sus dioses, y
eso sería un lazo para ti».

---

de Sab 12,8 ve una señal de la misericordia divina en esta invasión de abejorros, que daba oportunidad y era un aviso a los cananeos para que se arrepintieran y convirtieran a Israel. *Tu frontera (gᵉbulkā)*: mejor «tus límites» o «tus confines». Son los correspondientes a la máxima expansión geográfica de Israel (cf. Gén 15,18), que pueden llamarse ideales, y coinciden casi con los del tiempo de David (1 Re 4,21; 9,26; 22,49) y de Salomón (1 Re 5,1; Dt 11,24; Jue 20,1). Van de este a oeste y de sur a norte. *Mar de los Juncos:* es el mar Rojo, pero en su ramal más oriental, es decir, el del golfo elanítico; *mar de los Filisteos:* el Mediterráneo visto desde Palestina. *El desierto:* arábigo, el de Arabia Pétrea. *El río* por antonomasia, el Eufrates, frontera natural de Mesopotamia [5]. *Tú los arrojarás* Sam: y G leen «yo los expulsaré». Nótese que 23,31b-33 = 34, 12. *Sería un lazo:* una trampa en la que caerían y perecerían. Comparación frecuente (Dt 7,16; Jos 23,13; Jue 2,3; 1 Sam 18,21).

EXCURSUS 3.—El Código de la Alianza

El Código de la Alianza, llamado también Libro de la Alianza *(sēfer ha-bᵉrît* 24,7), es el conjunto legislativo contenido en Ex 20,22-23,19. En cierto modo incluye también el Decálogo (24,8), que le precede y del cual es explicación aplicada a casos concretos.

1. DIVISIÓN

Se divide en dos secciones:

Primera sección (21,1-22,16).—Los *mišpāṭîm* son sentencias consuetudinarias o soluciones a casos que puedan presentarse. Su estilo redaccional es casuístico impersonal, a veces directo: «Si la destina...» (21,9); participial: «Quien maldiga a su padre...» (21,17), o explicativo directo: «Cuando riñen *(kî)*» (21,18). Estas formas se encuentran en los procedimientos legales y en los cuerpos de leyes de los países coétaneos. El contenido de esta primera sección es una aplicación, a grandes rasgos, de los mandamientos, especialmente los que afectan a la restitución y al derecho lesionado (altar, siervos, heridas y homicidios, hurtos en un pueblo pastoril, pérdidas de depósitos y restitución jurídica en caso de violación).

Segunda sección (22,17-23,19).—Las leyes están redactadas predominantemente en estilo directo y en segunda persona. Por eso se le llama imperativo: «No murmurarás...» (22,27), como el de las «palabras» o mandamientos del Decálogo. También aparecen el estilo participial y el condicional direc-

[5] A. COLUNGA, *Extensión de la tierra prometida:* CT 27 (1920) 29-40; A. FERNÁNDEZ, *Geografía bíblica* (Barcelona 1951) p.28-29.

to, que se han relacionado con formas jurídicas análogas de Egipto: «Si prestas dinero...» (22,24), «Cuando encuentres el toro... *(kî)*» (23,4). Esta sección parece aludir, en contraposición a los *mišpāṭîm*, a *las palabras* mencionadas en 24,3, si éstas no son, como parece más probable, el mismo Decálogo. Su contenido atiende más a cuestiones o formulaciones de índole moral y religiosa: reprobación de costumbres idolátricas, protección al pobre y al extranjero, ordenaciones cultuales y disposiciones para la práctica forense, año sabático y fiestas sagradas.

No puede exagerarse demasiado la división entre ambas secciones. Todas tienen un mismo espíritu y además se complementan en la línea de los principios judiciales y en la variedad misma de las materias.

2. Sentido del Código de la Alianza

Si se establece una comparación entre el Código legal contenido en el Deuteronomio (c.12-26) y éste, aparecen semejanzas y acusadas diferencias que los distinguen. El Código deuteronómico supone una sociedad estabilizada, urbanizada, comercializada y monárquica. El Código de la Alianza es el mismo núcleo legislativo del anterior y contiene su mismo espíritu, pero en un estadio mucho más primitivo; la sociedad no ha evolucionado todavía de sus formas de vida nomádicas. No hay ciudades; se vive en tiendas, pero empieza la sedentarización. No hay comercio, sino vida pastoril y en parte agrícola. No hay rey ni autoridad política central. El siervo y el advenedizo van adquiriendo paulatinamente derechos ante la sociedad, como el del descanso sabático, y en este sentido se ve el espíritu humanitario y progresivo de la legislación, si se considera más de dónde se va apartando y no lo que falta todavía. El legislador respeta la libertad del derecho familiar, que pasa ahora paulatinamente de particularismos a lo religioso y social. En la unificación del derecho tribal tuvo que haber necesariamente fricciones y oposiciones. Este primer intento de unificación, bajo una autoridad religiosa, se realiza en nombre de Yahvé, y la nueva ordenación jurídica que de ella nace es un paso fundamental al futuro en una sociedad teocrática que se transforma y perfecciona.

3. Redacción del Código de la Alianza

Está plenamente dentro del espíritu, normas y exigencias del Decálogo, que es el núcleo más arcaico legislativo. La veneración a un solo Dios, espíritu todopoderoso, con purificación de su culto, y el respeto al prójimo en la ordenación de la servidumbre, las indemnizaciones, el préstamo y la administración de la justicia son el fruto más espléndido de los principios del Decálogo. La casuística deriva de un espíritu y un conjunto de soluciones de casos prácticos que entroncan con Moisés. Sigue la misma línea de religiosidad de los patriarcas y de Abraham. La palabra de Dios lo domina todo: palabra que viene de Yahvé y es revelación, legislación, mandato y remuneración. Las legislaciones posteriores y los profetas serán el desarrollo natural, en normación y espíritu, del Código de la Alianza, dominado por la figura colosal de Moisés, en que lo religioso, lo moral y lo civil se armonizan maravillosamente.

4. Antigüedad del Código de la Alianza

La posición más extrema entre los exegetas admite que es del tiempo de las maldiciones de Siquem (Jos 8,30-31), las cuales luego se habrían insertado como código deuteronómico antes de Dt 27 y en este lugar del

24 1 A Moisés le dijo: «Sube a Yahvé tú, y Aarón, Nadab, Abihú
y setenta de los ancianos de Israel, y postraos a distancia. 2 Que Moisés
solo se acerque a Yahvé; los otros no se aproximen, ni suba el pueblo

---

Exodo. Están, sin embargo, todos acordes en admitir que el Código de la Alianza es el más antiguo del Pentateuco, porque los otros ofrecen patentes evoluciones comparados con él. En todo caso, habría que distinguir siempre la formulación y la misma redacción final del escrito, de las tradiciones y su misma existencia oral como bloque literario.

BIBLIOGRAFIA

H. Lesêtre, *Loi mosaïque:* DB 4 (1908) 329-347; H. Cazelles, *Études sur le Code de l'Alliance* (París 1946) 198; J. van der Ploeg, *Studies in Hebrew Law:* CBQ 12 (1950) 248-259.416-427; 13 (1951) 28-43.164-171; A. Thompson, *Exodus 21-23 in the light of modern archaeological research:* AusBR 2 (1952) 97-107; O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament*[2] (Tubinga 1956) 252-262; H. Cazelles, *Loi israélite:* DBS 5 (1957) 497-530; M. Noth, *Exodus. Das Zweite Buch Mose* (Gotinga 1959) 136-157; O. García de la Fuente, *Códigos bíblicos:* EB (Garr) 2 (1964) 389-393.

CAPITULO 24

Este capítulo 24 es de tipo narrativo histórico. Continúa el tema de la alianza y contiene la ratificación del pacto entre Yahvé y el pueblo, por medio de ritos que ejecuta Moisés (v.1-11), y el ayuno de cuarenta días de Moisés, en la cumbre del Sinaí, ante la presencia de Yahvé, que le da las tablas de piedra con las cláusulas fundamentales del pacto escrito (v.12-18).

Suele atribuirse 1-2.9-11 a la fuente J; 3-8, a la fuente E; 12-15a. 18b, a la fuente E, y 15b-18a, a la fuente P.

Ratificación del pacto. 24,1-11

1-2 Estas palabras han de considerarse de Yahvé, como final de la gran sección del Decálogo y leyes subsiguientes.

A Moisés le dijo: se sobrentiende Yahvé (19,20). La carencia de sujeto explícito en la oración gramatical no es infrecuente en hebreo, a veces incluso cuando puede haber confusión ideológica con otro sujeto. *Nadab y Abihú:* son los hijos de Aarón y sus sucesores presuntos en el sacerdocio (6,23). El Sam añade aquí y en el v.9, donde vuelven a salir los nombres, los otros dos hijos de Aarón: «Eleazar e Itamar» (cf. 6,23). *Setenta de los ancianos:* de los cabezas de familia y jueces elegidos por Moisés. «Anciano» es un título relativo, es el mayor, primogénito de la familia, aunque sea joven; anciano, pues, tiene un sentido jurídico en una sociedad donde la autoridad se fundaba en el mayorazgo. El número *setenta,* múltiplo de siete, ha llegado a ser tradicional y simbólico. Jesús elegirá setenta y dos discípulos para ayuda de los apóstoles (Lc 10,1).

con él». 3 Entró, pues, Moisés y contó al pueblo todas las palabras
de Yahvé y todos los decretos. Y todo el pueblo respondió a una voz
y dijo: «Todas las cosas que Yahvé ha hablado las haremos».
4 Escribió Moisés todas las palabras de Yahvé, y levantándose de
mañana, construyó un altar al pie de la montaña y doce estelas por
las doce tribus de Israel, 5 y mandó luego a algunos jóvenes de entre
los hijos de Israel a ofrecer holocaustos e inmolar novillos como sacri-
ficios pacíficos en honor de Yahvé. 6 Tomó Moisés la mitad de la
sangre y la puso en vasijas, y la otra mitad de la sangre la derramó
sobre el altar. 7 Tomó luego el Libro de la Alianza y lo leyó a oídos del
pueblo. Ellos dijeron: «Todo lo que ha hablado Yahvé, lo haremos,

---

3 *Entró (bwʾ):* en el campamento. *Palabras de Yahvé (dᵉbārîm):* ordenaciones, mandamientos (v.3.4.7.8 = 20,1), es decir, el decálogo (20,1-17). *Los decretos (mišpāṭîm,* de *špṭ* = juzgar): las leyes que forman el Código de la Alianza (21,17-23,19).

4-8 Para entender la acción ritual de Moisés, que se narra inmediatamente, hay que tener presentes varias realidades. Por una parte, Yahvé con sus mandatos y promesas, que forman la materia del pacto-alianza; por otra, el pueblo, que oye lo que Yahvé dice y libremente se compromete y lo acepta. Sigue el acto manifestativo externo de esta alianza formal. Consiste en que una víctima con la misma sangre suya une a Yahvé, prefigurado en el altar, y al pueblo [1]. Aquí por medio del mediador, Moisés, que por eso echa la sangre, instrumento formalizador del pacto, sobre el altar y sobre el pueblo [2].

Escribió: en el libro ya citado (cf. 17,14), a modo de acta. Segunda alusión a la actividad literaria de Moisés. *Un altar:* como recuerdo de este gran suceso religioso y nacional, y para ofrecer sacrificios, como se dirá en seguida. *Doce estelas:* de carácter testimonial y religioso (Jos 4,3-9.20-24; 24,26-27; 1 Re 18,31), no idolátrico. Cada tribu quedaba simbolizada en ellas. Es posible que llevaran el nombre respectivo esculpido. Las grandes estelas jeroglíficas de los faraones son verdaderos memoriales escritos de diversas hazañas. También los asirios utilizaron estas estelas en escritura cuneiforme [3]. *Algunos jóvenes:* sacrificar era propio de los sacerdotes. Sólo en tiempo de la monarquía fue de su exclusiva incumbencia. Antes cualquiera podía hacerlo, sobre todo si representaba a la familia, al clan o a la tribu (Jue 17,5; 1 Sam 3,3; 7,1). Estos jóvenes, probablemente primogénitos, tenían que ayudar a Moisés y a Aarón y sus hijos. *La derramó (zāraq):* vació la sangre de las vasijas, echándola sobre el altar en forma de libación. Para expresar la idea de rociar con el asperges se usa propiamente el verbo *nāzāh. La alianza que Yahvé ha pactado (bryt-ʾšr krt):* lit. «el contrato que ha cortado Yahvé». *Bᵉrît* significa lazo de unión, de donde vino a expre-

[1] Según Herodoto, 4,70, las alianzas entre tribus o familias escitas se sellaban a veces con víctimas humanas.
[2] A. Médébielle, *L'expiation dans l'Ancien Testament* (Roma 1924) 25-26; Id., *Expiation:* DBS 3 (1938) 13-15.29-33.37; Id., *Le sang de l'Alliance:* 68-76.
[3] H. Vincent, *Canaan d'après l'exploration récente* (1907) p.109-51.

obedeciendo». 8 Moisés tomó la sangre, la echó sobre el pueblo y
dijo: «He aquí la sangre de la Alianza que Yahvé ha pactado con
vosotros, sobre todas estas palabras».
9 Moisés subió, junto con Aarón, Nadab, Abihú y setenta de los
ancianos de Israel. 10 Y vieron al Dios de Israel. Bajo sus pies había
como una obra de la claridad del zafiro y como la medula del cielo
en pureza. 11 Y sobre aquellos elegidos de los Bené Israel no sacudió
su mano, y ellos, habiendo visto a Dios, comieron y bebieron.

---

sar pacto, contrato o amistad indeleble. Aparece ya en escritos semíticos extrabíblicos del siglo xv a. C. Al formalizarse un contrato, se dividía un animal en dos partes (Gén 15,9-10.17; Jer 34,15.18). La palabra acabó por significar la misma víctima dividida. De ahí que «formalizar un contrato» se dijera «cortar el pacto». Por esta alianza concreta, Israel se obliga a guardar los mandamientos y las leyes de Dios, que se le han indicado, y Dios, por su parte, les promete protección y entregarles la tierra de Canaán (23,21-25). *Sobre todas estas palabras:* son las cláusulas del contrato ahora formalizado, a base de la promesa que hace el pueblo de observar los mandamientos divinos (20,1).

9-11 Visión de Dios. *Nadab y Abihú:* hijos de Aarón (cf. v.1.º). *Vieron a Dios...:* tanto aquí como en otra ocasión similar, con Moisés solo (33,18-23), se afirma que vieron a Dios, pero no se describe en manera alguna el aspecto mismo de la Divinidad. Más aún, se supone que no se vio enteramente. La explicación más conforme parece ser que Moisés, sus parientes y los ancianos vieron de abajo arriba el sitial o trono donde se sentaba Dios en el monte, hablando con lenguaje antropológico. Ven, no ya la espalda, como Moisés (33,23), sino el escabel de sus pies, a través de una vidriosidad opalina. Era como un pavimento o baldosas *(k-mʿśh)* trasparentes y azules, como la claridad del zafiro *(lbnt h-spyr)*, comparable solamente a la contemplación de lo más alto, azul y puro del cielo *(k-ʿṣm h-šmym l-ṭhr:* «como hueso de los cielos en pureza»). Ezequiel describe también el pavimento y el trono de Dios (1,26). El zafiro no correspondía a la piedra preciosa que ahora conocemos con este nombre, desconocida antes de los tiempos romanos, sino al lapislázuli, piedra opaca de intenso azul, con un polvillo de oro incrustado debido a partículas de pirita. Los sacerdotes, representados por Aarón y sus hijos, han visto a Dios en el momento decisivo del pacto. *No sacudió su mano:* nadie podía ver a Dios y quedar con vida (3,6; 33,18-19). Por eso ahora milagrosamente no les pasa nada a los que han contemplado a Dios. *Comieron y bebieron:* es el banquete de comunión del sacrificio de la alianza, que acaban de realizar. El pueblo ha comido al pie del monte, y los sacerdotes y ancianos han ido a comer en el mismo monte junto a Dios. Dentro de la ceremonia de la alianza han visto a Dios.

12 Dijo Yahvé a Moisés: «Sube a mí, a la montaña, y estate allí.
Yo te daré las tablas de piedra, la Ley y los mandamientos que he es-
crito para su instrucción». 13 Se levantó Moisés y Josué, su ministro,
y subió Moisés a la montaña de Dios. 14 A los ancianos les había dicho:
«Quedaos en este sitio hasta que volvamos a vosotros; mirad, Aarón
y Jur estarán con vosotros; el que tenga algún asunto, que recurra a
ellos». 15 Subió Moisés a la montaña, y la nube cubrió la montaña.
16 La gloria de Yahvé se posó sobre la montaña del Sinaí y la nube la
cubrió durante seis días. Al séptimo día llamó a Moisés de en medio

---

Moisés en el monte: las tablas de piedra y el ayuno. 24,12-18

12 El objeto de esta nueva subida de Moisés a la cumbre del Sinaí y estancia en ella de cuarenta días es recibir las dos tablas y las instrucciones sobre la organización del culto (c.24-31).

Las tablas de piedra: en Oriente el calor y la humedad, con el tiempo, destruyen cualquier materia de origen orgánico; de ahí que los pactos y leyes se escribieran en estelas o columnas de piedra, como en tiempo de los romanos en tablas de bronce. El famoso Código de Hammurabi está magníficamente grabado en una gran columna de diorita, y estelas planas de Egipto contienen temas legales. Las palabras del texto sagrado *luḥōt hā-ʾeben,* «tabletas de la piedra», llevan el singular *lûaḥ,* «tableta de escribir» (Is 30,8). Puesto que Moisés las pudo llevar con relativa facilidad y arrojarlas ante el becerro de oro, debieron de ser de poco tamaño. En otros pasajes se habla de ellas y se dice que fueron dos (31,18; 32,15-16; 34,1.4.29; Dt 4,13; 5,22; 9,9-11; 10,1.3). Las palabras de Yahvé se refieren a dos grupos de cosas contenidas en ellas: *la ley y los mandamientos:* probablemente legislación y decálogo (34,1.4.29; Dt 4,13; 5,22).

13-18 *Josué:* caudillo del ejército de Israel y futuro sucesor de Moisés (17,9; 32,17; 33,11). G acomodan, cuando dicen «subieron», en vez de «subió Moisés» del TM, más en consonancia con el hebreo, aunque Josué acompaña a Moisés. *La gloria de Yahvé se posó (yškn kbwd Yhwh):* la nube en forma radiante (v.17), como símbolo del poder y majestad de Dios. Frecuentemente así se llama a la nube, que manifiesta la presencia especial de Dios (40,34-35; 1 Re 8,10-11; Ez 43,1-5). El verbo «posarse» *(šākan),* en este lugar excepcional y trascendente para Israel, tiene una equivalencia en el N. T. (cf. 40,34-35). El Espíritu Santo se posará (ἐπισκιάσει) como nube en María (Lc 1,35)[4]. Nótese que la nube se ha posado en la cumbre del Sinaí, y el nombre de María significa, según la más moderna explicación, altura o elevación (cf. 15,20). *En este sitio (b-zh):* en tal lugar. El escritor no precisa. Debió ser un sitio a donde el pueblo pudiera acudir para la solución de sus causas. Es decir, en el mismo campamento. *Algún asunto (bʿl dbrym):* lit. «dueño de causas», jurídicas; quizá mejor, abogado o juez mediador.

[4] S. Lyonnet, *Il racconto dell'Annunciazione e la maternità divina della Madonna:* ScCatt 82 (1954) 438-441.

de la nube. 17 El aspecto de la gloria de Yahvé era como fuego devo-
rador sobre la cumbre de la montaña, a los ojos de los hijos de Israel.
18 Moisés entró en medio de la nube y subió a la montaña; y estuvo
Moisés en la montaña cuarenta días y cuarenta noches.

25 1 Habló Yahvé a Moisés, diciendo: 2 «Habla a los hijos de Israel
que recojan para mí una ofrenda; de parte de todo aquel que se sienta
movido en su corazón recogeréis mi ofrenda. 3 Esta es la ofrenda que

---

Fuego devorador (k-ʾš ʾklt): llamaradas siempre vivas. *Cuarenta días y cuarenta noches:* es una cifra que se repite con frecuencia y tiene carácter simbólico. Puede tener un sentido matemático y otro más vago de espacio largo de tiempo (cf. Núm 13,25; 14,34; 1 Sam 17,16; 1 Re 19,8; Mt 4,2; Mc 1,13; Lc 4,12). En 34,28 se añade que Moisés no comió pan ni bebió agua, frase que admite un sentido más de abstinencia que de ayuno total, porque en hebreo la frase hecha «pan y agua» significa toda clase de comida y bebida. Sumando los días de permanencia en la cumbre y los siete que aguardó hasta que le recibió Dios, se obtiene un múltiplo de siete: $7+40=47$; sin contar el primero y el último día, es igual a 7×7, donde se ve mejor el valor simbólico de las cifras.

CAPITULO 25

Las partes en que se puede dividir este capítulo son las siguientes: ofrendas voluntarias que Dios pide a su pueblo (1-9); descripción del arca de la alianza (10-22); la mesa de los panes de la proposición (23-30); el candelabro de oro (31-40).

Las ofrendas voluntarias. 25,1-9

2 *Una ofrenda* (Vg *primitias*)*:* en hebreo *tᵉrûmāh,* de la raíz *rûm,* levantar; una cosa que se separa de los bienes propios y se eleva en ofrecimiento a Yahvé (Lev 2,9), en el sentido de contribución sagrada. Aquí se trata de materias preciosas que Dios pide para la construcción del tabernáculo, del arca y demás utensilios para el culto divino. Esta es la primera oferta que van a hacer los hebreos, y tal vez por esto la Vg ha traducido como «primicias». *Movido en su corazón:* el don para Yahvé debe salir del corazón. Puede exigir a todos su contribución. Desea dones libres y voluntarios (1 Cor 8,11; 9,7; Esd 2,68-69).

3-7 Aquí tenemos la lista de las cosas que se pueden ofrecer para el culto divino. El autor empieza por tres metales preciosos en orden descendente. Los israelitas habían sacado de Egipto oro, plata y telas (3,22; 12,35), y también habían tomado botín a los amalecitas (17,8-13). Los egipcios se distinguían por su habilidad en la elaboración de joyas y objetos artísticos.

recogeréis de ellos: oro, plata y bronce; [4] púrpura violeta, púrpura escarlata, carmesí, lino fino y pelo de cabra; [5] pieles de carnero teñidas de rojo, pieles de vaca marina y maderas de acacia; [6] aceite para las lámparas; bálsamos aromáticos para el óleo de la unción y para el incie perfumado; [7] piedras de ónice y piedras de engaste para el efod y el

---

En el v.4 tenemos varias clases de telas preciosas. La Vg, siguiendo a G, empieza con *el jacinto,* que corresponde al hebreo *tᵉkēlet,* hilo de color violeta o azul oscuro. *La púrpura* de la Vg y G corresponde al hebreo *'argāmān,* hilo de color rojo oscuro. Es la púrpura propiamente tal, que se extrae del *Murex brandaris,* abundante en el Mediterráneo (Jue 8,26; Prov 21,21). *Carmesí (tôlá'at šānî):* la Vg sigue a G, *coccumque bis tinctum,* producto del tinte sacado de un insecto *(Lecanium ilicis)* que anida en una especie de encina en Asia Menor. Los árabes lo llaman *ḫarmes,* de donde deriva carmesí. *Lino fino (šēš):* probablemente del egipcio *šens,* tela que los egipcios tejían del lino o del algodón, y era muy estimada por los antiguos (Gén 41,42; Lc 16,19). *Pelos de cabra:* simplemente *'izzîm,* cabras; en Oriente abundan las cabras de pelo largo. Eran célebres las de Cilicia. Esos pelos servían admirablemente para tejer hilos y telas fuertes, para tiendas, como las que fabricaba San Pablo y se usan todavía hoy entre beduinos.

5 Dos clases de pieles: las de *carnero* y las de *vaca marina (taḥaš),* que se traduce de diversas maneras: *tajas* (Bover-Cantera), de *tejón* (Nácar-Colunga), otros de delfín. Nosotros traducimos, comparándola con el árabe, por vaca marina, que abunda en el mar Rojo. En egipcio significaría «cuero» (Núm 4,6). Se trata de pieles que servían para hacer escudos y calzados. *Maderas de acacia (šiṭṭîm)* arábiga o nilótica, seyal, que la Vg traduce por *setim,* frecuente en la Arabia Pétrea. Los G leen «madera incorruptible» (ξύλα ἄσηπτα).

6 *Bálsamo... unción:* aromas para hacer los ungüentos (cf. 30, 22-25); *incienso* que se quemaba en el altar y debía estar perfumado (cf. 30.34ss).

7 Tenemos aquí las piedras preciosas que debían ponerse en las vestiduras sacerdotales. *De ónice (šōham),* identificación probable, piedra que tiene el color de la uña humana, de donde deriva el nombre. *Efod:* los había de varias clases. De lino (vestido sacerdotal), del sumo sacerdote, que colocaba sobre la túnica y el manto. El efod objeto de culto (Gedeón hizo uno con oro). Objeto que se lleva en la mano (lo guardaban los sacerdotes y servía para consultar a Yahvé) [1]. *Pectoral:* estaba hecho de la misma tela que el efod, en forma de saquito cuadrado, y servía para meter los *'ûrîm* y *tummîm* (cf. 28,6-30). Se hace alusión a las doce piedras preciosas que llevaba el sumo sacerdote sobre el pecho y simbolizaban las doce tribus de Israel.

[1] Cf. R. De Vaux, *IAT* (Barcelona 1964) 454-57.

pectoral. 8 Y que me hagan un santuario, a fin de que yo pueda habitar
en medio de ellos. 9 Conforme a todo lo que yo te voy a mostrar refe-
rente al modelo del Tabernáculo y al modelo de todos sus utensilios,
así haréis.
10 Construirás un arca de madera de acacia de dos codos y medio
de largo, uno y medio de ancho y uno y medio de altura. 11 La recu-
brirás de oro puro; por dentro y por fuera la recubrirás, y le darás
arriba un reborde de oro en derredor. 12 Fundirás para ella cuatro
anillas de oro y las pondrás en sus cuatro bases, dos anillas de un lado
y dos de otro. 13 Harás unas varas de madera de acacia y las recubrirás
de oro; 14 y harás entrar las varas por las anillas de los lados del arca
para llevar el arca por medio de ellas. 15 En las anillas del arca que-
darán las varas y no se sacarán de ella. 16 Dentro del arca pondrás
el Testimonio que yo te daré.

8-9 Aquí tenemos el fin a que se destina la colecta. *Santuario:* este nombre sagrado es equivalente al palacio de los reyes. Yahvé quiere tener también su palacio dentro de su reino, que es Israel [2]. *Según el modelo:* respecto a su palacio, Dios no deja nada a la iniciativa humana (cf. Act 7,44; Hebr 8,5; 9,23). *Te voy a mostrar:* alusión a la descripción que va a seguir. Los antiguos hablan de que Dios mostró el modelo materialmente o en visión. Puede tratarse del planeamiento de Moisés por inspiración especial divina. *Así haréis:* G y Sam leen *así harás.*

El arca de la alianza. 25,10-22

Se nos da primero la descripción del arca propiamente tal (10-16); luego, la del propiciatorio (17-22).

10 *Construirás,* con G; TM lee «construid». *Arca (ʾărôn):* propiamente casa de madera. *Acacia (šiṭṭîm):* sinaítica incorruptible. *El codo:* distancia entre las extremidad del codo y la extremidad del dedo medio. La valoración del codo israelita se puede hacer comparándola con los sistemas vecinos, que no son constantes. La valoración de los autores varía entre los 0,45 metros para el codo común y 0,52 para el codo mayor. La medida que se suele dar para el arca es de 1,25 m. de larga y 0,75 de ancha y alta [3].

11-15 *Reborde de oro (zēr):* una moldura superior de oro que coronaba por fuera el arca. *Las anillas:* dos en cada lado; servirán para pasar por ellas dos varas de madera de setim, chapadas de oro, que nunca deberán retirarse y servirán para el transporte.

16 *El testimonio (ʿēdut):* las dos tablas de la Ley, así llamadas porque testifican cuál es la voluntad de Yahvé y porque son una prueba de la alianza entre Dios y el pueblo (25,22; 16,34). Dentro del arca se guardó también el vaso con el maná y la vara florida de Aarón.

[2] ID., *IAT,* p.364-447.453-54.
[3] ID., *IAT,* p.272-76; I. SCHUSTER, J. B. HOLZAMMER, *Historia Bíblica* I (Barcelona 1934) 320-322, tiene las figuras del arca (fantasiosa), mesa y candelabros.

17 Harás un propiciatorio de oro puro de dos codos y medio de
largo, y uno y medio de ancho. 18 Harás dos querubines de oro batido;
los harás a los dos extremos del propiciatorio. 19 Haz un querubín
en un extremo, por una parte, y otro querubín en el otro extremo,
por la otra parte. Haced los querubines formando un todo, en sus
dos extremos. 20 Los querubines estarán en ademán de extender sus
alas hacia arriba, cubriendo con sus alas el propiciatorio, y sus rostros
uno frente al otro; vueltos hacia el propiciatorio estarán los rostros de
los querubines. 21 Pondrás el propiciatorio sobre el arca, y en el arca
colocarás el Testimonio que yo te daré. 22 Allí te citaré y desde encima
del propiciatorio, entre los dos querubines que están sobre el arca del
Testimonio, hablaré contigo de todo lo que para los hijos de Israel
he de ordenarte.
23 Harás una mesa de madera de acacia de dos codos de largo,
uno de ancho y uno y medio de altura. 24 La recubrirás de oro puro
y le harás un reborde de oro alrededor. 25 Le harás en torno una
cornisa de un palmo, y a esta cornisa le harás un reborde de oro en
derredor. 26 Le harás también cuatro anillas de oro, y pondrás las
anillas en los cuatro ángulos que se encuentran en sus cuatro pies.

17-22 *Propiciatorio*, llamado también *oráculo* o *trono de la gracia:* era una plancha de oro que cubría por encima el arca. Sobre la plancha del propiciatorio se posan *dos querubines*, de pie, puestos frente a frente, pero mirando hacia abajo, sobre el propiciatorio, y protegiéndolo con sus alas extendidas. En el propiciatorio, entre los dos querubines iba a comunicarse Yahvé desde allí a Moisés *(nôʿadtî*, nifal de *yʿd*, citar, encontrarse con). El propiciatorio *(kappōret)* viene de una raíz que significa cubrir *(kpr)*. En G es ἱλαστήριον, «propiciación».

Los querubines son figuras misteriosas que representan espíritus angélicos de la suprema categoría. Aparecen como guardianes del paraíso (Gén 3,24). Se han de representar como genios alados con cuerpo de animal, rostro de hombre y alas de águila, como los genios egipcios o, mejor, mesopotámicos, de los cuales la esfinge es una derivación plástica. Tenían siempre las alas extendidas hacia arriba. Parece que hay que entender que están uno al lado de otro, como el tiro de un carro (en Dura Europos llevan el arca dos bueyes), mirando hacia la entrada, y entre sus alas está el *propiciatorio*, escabel del trono de Dios. Los profetas (Ez) describirán cuatro querubines (cf. 1 Sam 4,4; 2 Sam 6,2; Sal 80,2).

La mesa de los panes de la proposición. 25,23-30

23-30 La descripción de la mesa es paralela con la del arca. La misma madera de setim, la misma chapa de oro; está bordeada por una cornisa o borde de oro. Se apoya en cuatro columnas, reforzadas a la mitad de su altura por listones horizontales adornados con áureas molduras. A esa misma altura, en las cuatro columnas, hay sendas anillas por donde deben pasar las varas que sirvan para el transporte. Los instrumentos accesorios del culto que se mencionan aquí, son de significado oscuro. Sobre la mesa, en dos pilas de

27 Junto a la cornisa estarán las anillas para introducir por ellas las
varas cuando haya que transportar la mesa. 28 Las varas las harás de
madera de acacia; las recubrirás de oro, y con ellas se llevará la mesa.
29 Harás también para ella platos, cucharas, ánforas y tazas con que
se libará; de oro puro las harás. 30 Sobre la mesa colocarás los panes
de la proposición, para que estén continuamente en mi presencia.
31 Harás un candelabro de oro puro. De oro batido harás el can-
delabro; su base y su tallo, sus cálices, sus capullos y sus flores forma-
rán una sola pieza con él. 32 Saldrán seis ramas de sus lados, tres ramas
de un lado del candelabro y tres ramas del otro lado del candelabro.
33 Tres cálices en forma de almendro en flor, con un capullo y una
flor en una rama, y tres cálices en forma de almendro en flor en otra
rama, con un capullo y una flor; así en cada una de las seis ramas que
saldrán del candelabro. 34 En el mismo candelabro habrá cuatro
cálices en forma de almendro en flor, con sus capullos y sus flores.
35 Un capullo bajo dos ramas salido del candelabro; un capullo bajo
dos ramas salido de él y un capullo bajo dos ramas salido de él; así
para las seis ramas que saldrán del candelabro. 36 Sus capullos y sus
ramas que salgan de él: serán en conjunto un solo bloque de oro puro
batido.
37 Le harás también sus lámparas, en número de siete, y subirás
las lámparas arriba de manera que iluminen hacia la parte delantera.
38 Sus despabiladeras y platillos serán de oro puro. 39 Con un talento

---

a seis y sobre sendos platillos, se colocaban cada día *doce tortas delgadas* (Lev 24,5), según el número de las doce tribus. El pan era sin levadura. Sobre cada pila había una tacita de oro con incienso. Sobre la mesa se ponían también vasijas de oro con vino, que se habría de derramar en el altar de los holocaustos cuando se quemase el incienso. Estos panes de presentación o de la *proposición* (G Vg) eran verdaderas ofrendas. Sólo los sacerdotes, y en lugar sagrado, podían comerlos (cf. Mt 12,4). Se llamaban *panes de la propisición* o panes de la faz de Dios *(léḥem pānîm)*, porque estaban siempre en la mesa, como ofrenda perenne de Israel, ante el arca y el propiciatorio. Son tipo de la eucaristía, sacramento permanente y comunión.

El candelabro de oro. 25,31-40

El candelabro de los siete brazos (m^{e}nōrāh) era de oro purísimo repujado, todo de una pieza, nada soldado, y debía estar frente a la mesa de los panes. Su peso, incluidos los accesorios, era de un talento (unos 50 Kg.). Sobre un basamento en forma de caja, parecida al arca, y sustentado en tres pequeños pies, se alzaba el tronco o *tallo* central a modo de un almendro *(árbol vigilante*, porque es el primero que florece después del invierno y simboliza estar despierto a la voz de Dios), decorado con cuatro cálices de flor de almendro, abiertos, con sus botoncitos y florecillas. Del tallo central arrancaban tres ramas por cada lado. Así resultaban siete ramas en total. Los motivos ornamentales de los seis brazos laterales eran como los del central: tres cálices de flor. Brazos y tronco terminaban en un soporte plano, sobre el cual se colocaban *(se hacían subir, hʿlh)* otras tantas lamparitas de aceite, al estilo antiguo como las romanas,

de oro puro lo harás, junto con todos estos accesorios. [40] Observa y realiza la obra de acuerdo con el modelo que se te ha mostrado en la montaña.

---

dispuestas de manera que los mecheros encendidos mirasen hacia adelante. Como el candelero de siete brazos estaba colocado en el lado sur del lugar sagrado (Ez 1,9.12; 10,22; Núm 8,2.3), los pabilos encendidos de las lámparas hacia el norte, para que iluminasen el espacio que se hallaba enfrente del candelabro. Día y noche (Lev 24,4) debían arder en honor de Yahvé. Todas las tardes se cargaban de aceite.

CAPITULO 26

Este capítulo trata del *tabernáculo (ha-miškān)*, que recibía diversos nombres: tabernáculo de la Alianza, tabernáculo de la Reunión (de Dios con Moisés), tabernáculo del Testimonio (porque contenía las tablas de la Ley y porque allí daba Dios testimonio de su presencia), o «Mansión» de Yahvé en medio de su pueblo. No era una tienda cualquiera de campaña. Por ser la casa de Dios, debía sobresalir sobre cualquiera otra de las tiendas. Por ser también tienda de campaña, tenía que ser apta para la peregrinación. De aquí las normas que se dan para que sus diversas partes puedan transportarse fácilmente. Por ser también la casa de Yahvé debía infundir respeto y veneración; de aquí que todos los pormenores, aun los más pequeños, se atribuyan a la propia iniciativa de Yahvé y que su material sea digno y suntuoso. El conjunto debe situarse en los tiempos que precedieron al asentamiento en Canaán. En los particulares cabe que los últimos redactores hayan proyectado hacia atrás cosas o vocabulario que pertenecen a la época de los jueces o principios de la monarquía. Para comprender la intervención tan directa e inmediata de Yahvé conviene siempre recordar que, en la mentalidad tan profundamente sobrenatural de los autores sagrados, todo se atribuye a Dios, aun las acciones propias de las causas segundas. Tanto más si éstas obran bajo un influjo inspirativo divino especial. Entre los judíos salidos de Egipto, donde la cultura estaba muy adelantada, no debe maravillar que hubiera diversas clases de artífices que pudieran diseñar y realizar a la perfección, incluso con fuerza creadora, el tabernáculo en su conjunto y en sus partes. En el material empleado no es de maravillar su riqueza y variedad. Los hebreos sacaron de Egipto muchos bienes. En el desierto pudieron también adquirir otros. Todavía hoy, los beduinos, de vida austera y sencilla, poseen gran cantidad de oro y joyas. La intención es clara: realzar con los hechos la grandeza de Yahvé e inspirar al pueblo respeto y veneración.

En la descripción del tabernáculo, el autor procede desde fuera hacia dentro, y pueden distinguirse las siguientes partes: las cubiertas (1-14); el armazón (15-30); el espacio interior con sus diversas partes (31-37).

26 1 El Tabernáculo lo harás con diez cortinas de lino fino retor-
cido, púrpura violenta, púrpura escarlata y carmesí; los querubi-
nes, como obra de artífice, los harás. 2 La longitud de cada cortina
será de veintiocho codos y su anchura de cuatro codos; cada cortina
una misma medida, para todas las cortinas. 3 Cinco de las cortinas
estarán unidas una con otra y las otras cinco también estarán unidas
una con otra. 4 Harás lazos de púrpura violeta a lo largo de la orla
de la primera cortina que está en el extremo del conjunto; y lo mismo
harás en la orla de la cortina que bordea el segundo conjunto. 5 Cin-
cuenta lazos harás en la primera cortina, y cincuenta lazos harás en
el extremo de la cortina que está en el segundo conjunto. Los lazos
se corresponderán mutuamente. 6 Harás cincuenta corchetes de oro
y unirás las cortinas una con otra por medio de los corchetes, de modo
que el Tabernáculo llegue a ser un todo único.
7 Harás cortinas de pelo de cabra como tienda que esté sobre el
Tabernáculo; once cortinas harás. 8 La longitud de cada cortina será
de treinta codos, y su anchura de cuatro; cada cortina tendrá una
misma medida, para las once cortinas. 9 Unirás cinco cortinas en una
pieza y seis cortinas en otra pieza, y plegarás la sexta cortina sobre la
parte anterior de la tienda. 10 Harás cincuenta lazos a lo largo de la
orla de la primera cortina que bordea el conjunto, y otros cincuenta
lazos a lo largo de la orla de la cortina del segundo conjunto. 11 Asi-
mismo, harás cincuenta corchetes de bronce e introducirás los cor-
chetes en los lazos, juntando la tienda de modo que todo ello llegue
a ser un todo único.
12 Cuanto al sobrante de las cortinas de la tienda, la mitad de la
cortina sobrante colgará sobre la parte posterior del Tabernáculo.
13 El codo sobrante de un lado y el codo sobrante del otro lado en el
largo de las cortinas de la tienda quedará colgando sobre los dos lados

---

Las cubiertas. 26,1-14

1-6 Primera cubierta interior: constaba de diez cortinas *(yerîʿôt,* es decir, velos, tapices o grandes telas) de lino fino, de diferentes colores (cf. 25,4), decoradas con variedad de bordados que representaban querubines, palmas, flores y temas geométricos. Cada cortina tenía 28 codos de largo por cuatro de ancho. Todas iguales. En ambos laterales había cinco cortinas unidas entre sí y formando una sola pieza. Cada una de estas dos grandes piezas estaba provista de 50 *lazos (lulāʾōt)* y *corchetes de* oro.

7-13 Distíngase la tienda *(ʾōhel)* del tabernáculo *(miškān)*. La primera era como la de los beduinos. La segunda cubierta, tejida de pelos de cabra, constaba también de dos piezas: la una de cinco y la otra de seis cortinas, de treinta codos de largo y cuatro de ancho cada una. La parte sobrante colgaba de suerte que, por tener la amplitud de una sola pieza (cuatro codos), la mitad (dos codos) caía delante del tabernáculo y la otra mitad (dos codos) en la parte posterior. Adviértase que la tienda hecha para cubrir el tabernáculo era dos codos más grande que el mismo tabernáculo (30 codos contra 28), y así tocaba el suelo, escondiendo las telas preciosas del complejo interior. Su disposición es análoga a la anterior.

del Tabernáculo de acá y de allá, para cubrirlo. 14 Harás a la tienda
una cubierta de pieles de carnero teñidas de rojo y sobre ésta otra de
pieles de vaca marina.
15 Harás también al Tabernáculo tablones de madera de acacia,
para estar verticales. 16 Diez codos el largo de cada tablón y codo y
medio su anchura. 17 Dos espigones para cada tablón, ensamblados
uno con otro; así harás con todos los tablones del Tabernáculo. 18 Dis-
pondrás los tablones para el Tabernáculo: veinte del lado que mira
al Négueb, al sur. 19 Cuarenta basas de plata harás debajo de los vein-
te tablones: dos basas debajo de un tablón para sus dos espigones, y
dos basas debajo de otro tablón para sus dos espigones, [y así sucesiva-
mente]. 20 Y para el otro flanco del Tabernáculo, del lado norte, veinte
tablones 21 y sus cuarenta basas de plata, dos basas debajo de un ta-
blón y dos basas debajo de otro tablón, [y así sucesivamente]. 22 Para
el fondo del Tabernáculo, que mira hacia el mar, harás seis tablones,
23 y otros dos tablones harás para los ángulos del Tabernáculo en el
fondo. 24 Estarán unidos por la parte de abajo, e igualmente estarán
unidos por la parte de arriba al primer anillo. Así se harán los dos, para
los dos ángulos. 25 Serán, pues, ocho tablones con sus basas de plata,
es decir, dieciséis basas: dos basas debajo de cada tablón. 26 Harás
también travesaños de madera de acacia: cinco para los tablones de
un lado del Tabernáculo, 27 cinco para los tablones del otro lado del
Tabernáculo, e igualmente cinco basas para los tablones del lado pos-

---

14 *Tercera y cuarta cubierta:* el autor sólo indica los materiales, pieles de carnero y de vaca marina, ambas fuertes para resistir las inclemencias del exterior. La piel de morsa es impermeable a la lluvia.

El armazón. 26,15-30

La peregrinación por el desierto exigía que el santuario fuese fácilmente desmontable y transportable. Por eso *las paredes* estaban formadas por cuarenta y ocho tablones de *madera de acacia* (setim), revestidos de oro (v.29), aquí ordinario, porque el texto distingue el oro ordinario *(zāhāb)* del oro puro *(zāhāb ṭāhôr)*. El primero es una aleación. Por tanto, *recubrirás de oro* puede significar: dorado o guarnecido (recubierto) de oro. El *oro puro* se emplea en los objetos del *Sancta Sanctorum*. Es oro de copela, tan puro y fino como fuera posible obtenerlo en aquellas circunstancias.

Los tablones, colocados verticalmente, medían diez codos (alrededor de cinco metros) por alto y codo y medio (1 m.) por ancho. El grosor era de un dedo. Veinte de estos tablones formaban la pared que miraba al sur y otros veinte la del norte. Los ocho restantes, la del oeste (v.22-23). Nótese que la puerta de entrada tenía que mirar al este. Los puntos cardinales son los del cuerpo humano que mira al este, proyectados sobre la geografía de Palestina. Cada tablón tenía en la parte de abajo dos espigones que encajaban en basas de plata (v.21). La cohesión y firmeza de la armazón se la daban cinco listones de acacia forrada con oro, que corrían entre anillas de oro por fuera de los tablones, cinco a cada lado: norte, sur, oeste (v.26. 27.29). El listón *central* (v.28), que falta en la Vg, debía de ser uno

terior del Tabernáculo, que mira hacia el mar. [28] El travesaño central
esté a la mitad de los tablones, atravesando de un extremo a otro.
[29] Los tablones los recubrirás de oro, y también harás de oro los anillos por donde los travesaños han de introducirse, y revestirás de oro
los travesaños. [30] Erigirás el Tabernáculo conforme a su plano, que
se te ha mostrado en la montaña.

[31] Harás también un velo de púrpura violeta, púrpura escarlata,
carmesí y lino retorcido; harás en él una obra de bordado con figuras
de querubines. [32] Lo colgarás de cuatro columnas de acacia recubiertas de oro, con sus corchetes también de oro, apoyadas en cuatro basas de plata. [33] Colgarás el velo de los corchetes, y allí, detrás del velo,
introducirás el arca del Testimonio.

El velo os servirá para separar el Santo del Santo de los Santos.
[34] Pondrás luego el propiciatorio sobre el arca del Testimonio en el
Santo de los Santos. [35] Pero pondrás la mesa fuera del velo y el candelabro frente a ella en el lado meridional del Tabernáculo; la mesa, en
cambio, la pondrás en el lado norte. [36] Harás también para la entrada
de la tienda una cortina de púrpura violeta, púrpura escarlata, carmesí y lino retorcido, con artístico recamado. [37] Para esta cortina harás
cinco columnas de acacia, que recubrirás de oro, con sus corchetes
también de oro, y fundirás para ellas cinco basas de bronce.

---

de los cinco, según la opinión corriente, contra E. Power, que lo tiene por distinto por el hecho de mencionarse aparte y por su especial construcción (36,33).

Las dimensiones del tabernáculo, como luego las del templo, son las interiores, y no se incluye en ellas el grueso del armazón. Y así hay que entender las medidas para el espacio que quede dentro de todo el armazón.

El espacio interior. 26,31-37

El espacio interior se dividía en dos partes diferentes: el *santuario (miškān,* «mansión») y el atrio alrededor. El santuario estaba dividido por un velo en dos partes: el Santo *(ha-qōdeš)* y el Santísimo o *Sancta Sanctorum (qōdeš ha-qŏdošîm)*. El Santo quedaba en la parte de oriente; el Santísimo, en la parte de occidente. El Santo media veinte por diez codos; el Santísimo, diez por diez. *El velo,* que separaba ambas partes del santuario y que daba acceso al Sancta Sanctorum, era semejante a la cubierta interior (v.1-6) del techo y pendía de cuatro columnas de madera de setim recubiertas de oro y apoyadas en basas de plata (v.31-35). A la entrada del Santo había otro velo semejante al anterior, pero sin bordados, pendiente de cinco columnas de setim recubiertas de oro y asentadas en basas de bronce (v.36-37). Dentro del *Sancta Sanctorum* estaba *el arca* sola (v.34), y en el Santo, la mesa a la derecha y el candelabro a la izquierda del que entraba (v.35). Cf. 24,10-22; 24,23-30.

27 1 Harás el altar de madera de acacia, de cinco codos de largo
y cinco de ancho; el altar será cuadrado, y su altura de tres codos.
2 Le harás sus cuernos en sus cuatro ángulos, arrancando de él, y lo
recubrirás de bronce. 3 Le harás sus recipientes para recoger sus ce-
nizas, paletas, aspersorios, tenazas y braseros. Todos sus accesorios
los harás de bronce. 4 Harás para él un enrejado de bronce en forma
de red y, a lo largo de la red, en sus cuatro extremos, harás cuatro
anillos de bronce. 5 Lo colocarás debajo de la cornisa del altar, en la

---

CAPITULO 27

Este capítulo consta de dos partes bien definidas: en la primera se describe el altar con sus utensilios (1-8); en la segunda, el atrio o patio del tabernáculo (9-21). No se habla de todo lo que es necesario en cada cosa, sino de lo más importante o singular. Lo demás se supone.

El altar de los holocaustos. 27,1-8

1-2 El altar propiamente tal tenía cinco codos en cuadro por tres de alto, de madera de acacia (setim), recubierta de bronce. De los cuatro ángulos superiores salían sendos *cuernos (qārnōt)*, que eran parte esencial del altar. No son peculiares del altar judío. Se encuentran en los altares de otros pueblos antiguos: fenicios, árabes, griegos, romanos. Su origen es oscuro. Pueden proceder de las columnas de piedra (maseba), conocidas ya en tiempo de los patriarcas (Gén 28,18) y que simbolizaban la presencia de la divinidad. También se levantaron en los altares y con el tiempo se fueron retirando a los ángulos y se concretaron en la forma de cuernos [1]. Estos cuernos eran de bronce. En torno al altar, y a la mitad de su altura, había una plataforma, adonde subía el sacerdote por un plano inclinado.

3 *Los útiles del altar:* todos eran de bronce. *Recipientes (sîrōt)*, cucharones *(yā^{c}îm) (lebetes* de la Vg) para recoger las cenizas de las víctimas quemadas. *Paletas (mizr^{e}qōt)* (Vg *forcipes)*, «tenazas» para coger las carnes. *Aspersorios (mizl^{e}gōt)*, vasos para recoger la sangre con que se hacían las aspersiones o libaciones. *Braseros (maḥtōt)*, para llevar el fuego (Núm 16,6ss) o, mejor, para conservarlo (25,38).

4-5 No hay acuerdo sobre la posición del *enrejado (mikbār):* unos lo colocan en la parte superior; otros, con más probabilidad, en la parte media. Era de bronce y servía como de parrilla para el holocausto de las carnes. Otros dicen que servía para reforzar el entablamento o cornisa, donde actuaban los sacerdotes.

1 Cf. R. DE VAUX, *IAT* (Barcelona 1964) p.524-25.527.533 (cuernos); 890.521-22 (altar); DHORME: RB (1920) 502-504.

parte inferior, de modo que llegue la red a la mitad del altar. 6 Y harás
unas barras para el altar, barras de madera de acacia, que recubrirás
de bronce. 7 Harás pasar sus barras por los anillos, de suerte que es-
tén las barras en los dos lados del altar al transportarlo. 8 Lo harás
hueco, de tablas; conforme se te ha mostrado en la montaña, así harás.
9 Harás además el atrio del Tabernáculo. Por el lado del Négueb,
que mira al sur, las cortinas del recinto serán de lino retorcido; cien
codos será el largo del lado. 10 Sus veinte columnas y sus veinte basas
serán de bronce. Los corchetes de las columnas y sus anillos serán
de plata. 11 De igual modo para el lado norte, las cortinas tendrán
cien codos de largo; sus veinte columnas y sus veinte basas serán de
bronce. Los corchetes de las columnas y sus varillas serán de plata.
12 La anchura del atrio por el lado que mira al mar llevará cincuenta
codos de cortinas; sus columnas serán diez, y sus basas diez. 13 La
anchura del atrio, en su parte oriental, que mira a levante, será de
cincuenta codos: 14 quince codos de cortinas en un lado, con sus tres
columnas y sus tres basas; 15 y quince codos de cortinas en el otro,
con sus tres columnas y sus tres basas. 16 A la entrada del atrio habrá
una cortina de veinte codos, de púrpura violeta, púrpura escarlata,
carmesí y lino retorcido en artístico recamado. Sus columnas serán
cuatro, y cuatro sus basas. 17 Todas las columnas en torno al atrio es-
tarán unidas con varillas de plata; sus corchetes serán de plata, y sus

---

6-7 Se transportaba el altar por medio de varas de acacia recubiertas de bronce, que pasaban por medio de unos *anillos* acoplados a las extremidades superiores de la plataforma.

8 El altar era *hueco* y, por tanto, no se podía usar mientras no se llenara de tierra o de piedras (20,24-25). No se hubiera podido transportar.

El atrio del tabernáculo. 27,9-21

El altar de los holocaustos, que se acaba de describir, estaba en el centro del *atrio*, que rodeaba la tienda del *Sancta* y del *Sancta Sanctorum*, y que ahora se va a describir.

9-19 La descripción se va haciendo por partes. Los puntos cardinales son con respecto a Palestina. Las palabras tienen diluido su sentido original. En 9-10 se describe el lado meridional, adonde caía el desierto *(Négueb)*; en el v.11, el lado norte; en el v.12, el lado occidental (mar Mediterráneo); en el v.13, el lado oriental, por donde estaba la entrada (v.16). En el v.18 tenemos las medidas totales del atrio: cien codos de largo (52 metros y medio) por cincuenta de ancho (26 metros y un cuarto). El número total de las columnas era de sesenta. Todas de madera, con pedestales de bronce y capiteles plateados, a cinco codos de distancia unas de otras, trabadas por la parte superior mediante unas varillas de plata, de las cuales colgaban cortinas sencillas, blancas, de lino fino torcido. Así el atrio quedaba enteramente cerrado, sin dejar hueco alguno. Sólo al oriente había una entrada de veinte codos de anchura, que se cerraba con una cortina parecida a la del Santo. A ambos lados tenía corti-

basas de bronce. [18] La longitud del atrio será de cien codos; su anchura,
de cincuenta y cincuenta, y su altura de cinco codos; de lino retorcido;
y sus basas, de bronce. [19] Todos los utensilios del Tabernáculo para
todos sus servicios, todas sus estacas y todas las estacas del atrio serán
de bronce.
[20] Y tú ordena a los hijos de Israel que te traigan aceite puro de
olivas molidas para el candelabro, para poner encima lámparas per-
petuamente. [21] En la tienda de la reunión, fuera del velo que estará
delante del Testimonio, Aarón y sus hijos lo prepararán desde el atar-
decer hasta la mañana, en presencia de Yahvé. Estatuto perpetuo por
parte de los hijos de Israel en todas sus generaciones.

28 [1] Y tú haz venir junto a ti, de en medio de los hijos de Israel, a
Aarón, tu hermano, y a sus hijos con él, a fin de que sean sacerdotes

---

nas estables (15 + 20 + 15 = 50 codos). La altura está dada por la anchura del lino; por eso se dice que debe ser de *lino retorcido* (v.18). El atrio era lugar sagrado, pero en él podían entrar todos los israelitas. Allí se ofrecían los sacrificios: en él estaba el altar de los holocaustos y el célebre mar de bronce, semejante a una pila bautismal nuestra, de donde tomaban el agua los sacerdotes para sus abluciones.

20-21 *El aceite para el candelabro:* debe ser de oliva puro *(šémen zayit zāk)* y extraído de forma especial. *Perpetuamente,* de noche (v.21 y 30,8). Se encendía por la noche y se apagaba por la mañana (30,7; Lev 34,3). *Delante del Testimonio:* delante del Sancta Sanctorum (25,16.32). *Tienda de la reunión:* el tabernáculo se llama así porque era el lugar en donde Dios se reunía con su pueblo. *En la parte exterior del velo:* en el Santo (26,31ss).

CAPITULO 28

Este capítulo se centra en torno a las vestiduras sacerdotales: las vestiduras sacerdotales en general, comunes a todos los sacerdotes, incluido el sumo sacerdote (v.1-5.40-43), y las vestiduras propias del sumo sacerdote (v.6-39). Conviene tener presente que el sacerdocio en Israel fue hereditario y estaba vinculado a la familia de Aarón, que pertenecía a la tribu de Leví. Los ministros inferiores o «levitas» eran todos los descendientes de Leví que no pertenecían a la familia de Aarón. Sacerdotes propiamente tales, los descendientes de Aarón. Y los que entroncaban con Aarón por la línea de su primogénito eran los sumos sacerdotes.

Vestiduras comunes a los sacerdotes. 28,1-5.40-43

1 Este verso es introductorio. La elección al sacerdocio viene de Dios, pero se hace por medio de Moisés. De hecho, Moisés va a consagrarlos también. *De en medio:* los elegidos van a ser separados del resto del pueblo. Esta idea de «separación» trasciende toda

en mi honor: Aarón, Nadab y Abihú, Eleazar e Itamar Bené Aarón.
2 Harás después para Aarón, tu hermano, vestiduras sagradas de ho-
nor y ornamento. 3 Hablarás a todas las personas expertas, llenas por
mí de espíritu artístico, para que confeccionen las vestiduras de Aarón,
a fin de consagrarle para que sea sacerdote en mi honor. 4 Estas son
las vestiduras que han de hacer: un pectoral y un efod; un manto,
una túnica recamada, una tiara y un cinturón. Harán, pues, las
vestiduras sagradas para Aarón, tu hermano, y para sus hijos, a fin
de que ejerciten el sacerdocio en mi honor. 5 Emplearán oro, púrpura
violeta, púrpura escarlata, carmesí y lino.

6 El efod lo harán de oro, púrpura violeta, púrpura escarlata, car-
mesí y lino retorcido, obra de artífice. 7 Llevará dos hombreras fijas
en sus dos extremos, quedando así ligado; 8 y el cíngulo que está en-
cima de él para sujetarlo, formando una sola pieza con él, será del
mismo trabajo: oro, púrpura violeta, púrpura escarlata, carmesí y lino
retorcido. 9 Tomarás dos piedras de ónice y grabarás en ellas los nom-
bres de los hijos de Israel. 10 Seis nombres en una y los seis restantes
en la otra, por orden de nacimiento. 11 Como hace el que trabaja la
piedra para las incisiones de un sello, tú grabarás las dos piedras con
los nombres de los hijos de Israel; engastadas en engarces de oro las
harás. 12 Pondrás las dos piedras sobre las hombreras del efod, como
piedras de recuerdo para los hijos de Israel; y así llevará Aarón sus
nombres sobre sus dos hombros, en la presencia de Yahvé, para re-
cuerdo. 13 Harás engarces de oro 14 y dos cadenillas de oro puro;
trenzadas las harás, a modo de cordón, y fijarás las cadenillas así tren-
zadas a los engarces.

15 Harás, asimismo, el pectoral del juicio; de labor de artífice como

---

la Escritura. Pablo es también «separado» del común de los fieles para la misión que Dios le confía. El fin de esta elección-separación está indicado en las palabras *a fin de que ejerciten* (cf. Heb 5,4). El hebreo tiene un verbo expresivo: «para *pontificar* en mi honor» *(lkhnw ly)*. *Sus hijos:* cf. 6,23. *Nadab y Abihú* murieron poco después castigados por la ira de Yahvé (Lev 10,1ss). Por eso, cuando murió Aarón, el sumo sacerdocio pasó a la línea de *Eleazar* (Fineas y más tarde Sadoc). Luego fue usurpado temporalmente por la línea de *Itamar* (Helí, Ajimélec, Abiatar).

2-5.40-43 La descripción de las vestiduras comunes a los sacerdotes la tenemos en estos versos del c.28. Algo se añade en 39, 25-28. Muchas cosas se suponen conocidas correspondientes al modo de vestir de entonces. El texto enumera cuatro partes del vestido sacerdotal: *los calzones (mknsym,* dual) (v.42), de lino dos veces retorcido, y su forma es una advertencia contra el uso egipcio. *La túnica (ktnt)*, de lino blanco (v.39.40), estrechamente ceñida, llegaba hasta los tobillos, con mangas largas; se sujetaba al cuello con cintas y tenía forma de cubo; símbolo de la pureza de vida. *El cinturón* o cíngulo *(ʾbnṭ)*, que se anudaba por delante y se dejaba caer hasta el suelo por ambas extremidades, que se recogían y echaban sobre el hombro izquierdo cuando estaban ocupados. Este cinturón o cordón era de cuatro colores, como el velo del santuario: blanco, jacinto, púrpura y carmesí (cf. v.40). Finalmente, *la mitra* o tiara

la del efod lo harás: de oro, púrpura violeta, púrpura escarlata, car-
mesí y lino retorcido lo fabricarás. 16 Será cuadrado y doble, de un
palmo de largo y de un palmo de ancho. 17 Lo rellenarás con una
guarnición de pedrería, dispuesta en cuatro filas: un rubí, un topacio
y una esmeralda, la primera fila; 18 la segunda, una malaquita, un za-
firo y un diamante; 19 la tercera, un ágata, un jacinto y una amatista;
20 la cuarta, un crisólito, un ónice y un jaspe. Estarán engastadas con
oro en sus engarces. 21 Las piedras corresponderán a los nombres de
los hijos de Israel: doce como sus nombres; estarán grabadas como
los sellos, cada una con su nombre según las doce tribus. 22 Harás
sobre el pectoral cadenillas trenzadas a modo de cordón, de oro puro,
23 y harás también sobre el pectoral dos anillas de oro, y pondrás las
dos anillas en los extremos del pectoral. 24 Pasarás los dos cordones
de oro por las dos anillas de los extremos del pectoral. 25 Y fijarás las
dos puntas de los cordones a los dos engarces y las engancharás a las
hombreras del efod en su parte delantera. 26 Harás dos anillos de oro
y los pondrás en las dos puntas del pectoral, en el borde que atraviesa
el efod por su parte interior. 27 Igualmente harás dos anillos de oro,
y los fijarás a las dos hombreras del efod en su parte inferior delantera,
a ras de la juntura, por encima de la faja del efod. 28 Se unirá el pecto-
ral, por sus anillos, a los anillos del efod, con un cordón de púrpura
violeta, para que quede por encima de la faja del efod, y no pueda
desprenderse el pectoral del efod. 29 Y así llevará Aarón los nombres
de los hijos de Israel en el pectoral del juicio, sobre su corazón, cuan-

---

(mṣnft) (v.40), de lino blanco sin retorcer, que cubría la cabeza a manera de turbante (cf. Ex 39,28).

Los sacerdotes no podían usar estas vestiduras fuera del lugar sagrado (cf. v.4.43). No se mencionan nunca las sandalias. Por esto se supone que andaban siempre descalzos en el desempeño de su ministerio, como era costumbre en Egipto. Era una señal de respeto para con el santuario (Ex 3,5).

Los vestidos eran siempre de *lino*. La lana se tenía por menos limpia. Predominaba el color *blanco* (v.40), como más expresivo de la dignidad sacerdotal.

Las vestiduras especiales del sumo sacerdote. 28,6-39

El sumo sacerdote reunía en sí la plenitud de los poderes sacerdotales. En Ex 29,30 es llamado *el sacerdote* por excelencia. El debía ser, desde la muerte de Moisés, el mediador entre Dios y el pueblo. Por esto era el único que podía entrar en el *Sancta Sanctorum* para ofrecer el sacrificio por sí y por el pueblo el día de la Expiación y para consultar a Yahvé, en circunstancias especiales, por medio del *urim* y *tummim*. Por esto, sobre las vestiduras comunes tenía otras propias, que le daban majestad y realce. Podemos distinguir cuatro vestiduras especiales suyas: *la túnica* (v.31-35), de lino *(m^{e}ʿîl*, envoltura), o *manto del efod* (v.31), *vestidura* (v.34), de púrpura violeta. De las orlas pendían *campanillas* (v.33), como era uso entre los reyes orientales. Según Ecli 45,11 servían para anunciar la presencia del sumo sacerdote al principio y al fin del momento más solemne de la función, e incitaban al recogimiento reveren-

do entre en el santuario, para recuerdo perpetuo ante Yahvé.
30 Y en el pectoral del juicio pondrás los urim y los tummim, para que estén sobre el corazón de Aarón cuando entre a la presencia de Yahvé; y así Aarón llevará continuamente sobre su corazón, ante Yahvé, el juicio de los hijos de Israel.
31 Harás el manto del efod todo de púrpura violeta.
32 En medio de él habrá una abertura para la cabeza; la orla alrededor de la abertura será una labor de fino tejido; tendrá una abertura como la de una coraza; así no se deshilachará.
33 En torno a su orla inferior pondrás granadas de púrpura violeta, púrpura escarlata y carmesí, y entre ellas, todo en derredor, campanillas de oro.
34 Una campanilla de oro y una granada, una campanilla de oro y una granada a lo largo de la orla inferior de la vestidura, todo alrededor.
35 Lo llevará Aarón al oficiar, de manera que se oiga el tintineo cuando entre en el santuario a la presencia de Yahvé y cuando salga de él, y así no muera.
36 Harás, además, una lámina de oro puro, sobre la cual grabarás, como se graban los sellos: «Consagrado a Yahvé».
37 La sujetarás con una cinta de púrpura violeta, de modo que quede sobre la tiara; hacia su parte delantera deberá caer.
38 Estará sobre la frente de Aarón, y así Aarón llevará la iniquidad de las cosas santas, que los hijos de Israel consagrarán en todas sus santas ofrendas. Estará continuamente

---

cial. También pendían *granadas de oro* (v.34). Las granadas eran de lino, de los colores del santuario: *púrpura violeta, escarlata y carmesí*. Probablemente hay que añadir un cuarto color, el blanco (Ex 29,29 según G). No tenía mangas, sino dos aberturas para los brazos, y probablemente no pasaba de las rodillas. *El efod (ʾēfōd)* (v.6-14): o *humeral*, escapulario. Raíz *ʾpd* = ceñir, revestir. Era de lino, con figuras bordadas en oro, como la cubierta interior del santuario, pero sin querubines. No llegaba a las rodillas. Constaba de dos piezas unidas en los hombros por dos piedras de ónice, en cada una de las cuales estaban grabados los nombres de la mitad de las tribus de Israel. Se sujetaba al cuerpo por un cinturón hermosamente trabajado. Se puede imaginar como un escapulario rico y elegante sujeto al talle por un cinturón. A juzgar por los monumentos de Egipto, era una prenda que cubría el tronco del pecho hacia arriba, pendiente de los hombros por dos cintas y ceñida por otra en la parte inferior. *El pectoral del juicio* (v.15-29). El hebreo *(ḥšn, ḥšn mšpṭ)* significa ornato o bolsa, bolsa para el oráculo (Vg, *rationale iudicii*) : era una bolsa rectangular, semejante en materia y ornamentación al efod, con anverso y reverso (una bolsa de corporales), que colgaba por dos cadenas de oro, abrochadas a los ónices del efod. De los ángulos inferiores salían dos cintas que lo sujetaban a dos anillos. En el anverso llevaba doce piedras preciosas, colocadas en cuatro filas, con los nombres de las doce tribus grabados en oro. Los nombres de las piedras preciosas son difíciles de identificar [1].

Se ha notado el simbolismo de estas piedras. Durante la consagración sacerdotal el óleo de la unción, que significa prosperidades

[1] S. BARTINA, *Piedras preciosas:* EB (Garr) 5 (1965) 1103-1107.

sobre su frente, a fin de obtener gracia para ellos ante Yahvé. 39 Te-
jerás la túnica de lino; harás también una tiara de lino y un cintu-
rón en artístico recamado. 40 Para los hijos de Aarón harás túnicas y
cinturones; y les harás también unas mitras para gloria y ornamento.
41 Se los vestirás a Aarón, tu hermano, y a sus hijos. Después los
ungirás y consagrarás sus manos y los separarás para que ejerciten el
sacerdocio en mi honor. 42 Les harás, además, calzones de lino para
cubrir su desnudez, y llegarán desde la cintura hasta los muslos. 43 Los
llevarán puestos Aarón y sus hijos cuando entren a la tienda de la
reunión o se acerquen al altar a ministrar en el santuario, y así no in-
currirán en pecado y no morirán. Estatuto perpetuo para él y para
su descendencia después de él.

---

materiales y espirituales, caía de la cabeza del sacerdote, por su barba, a las doce tribus del pectoral [2].

Dentro del pectoral estaban los *ʾûrîm y tummîm* (v.30), que pueden significar luz y perfección (plural hebreo intensivo) o doctrina y verdad (cf. Ecli 45,12). Eran suertes sagradas, varillas o piedras, que servían para averiguar la voluntad divina y «descubrir la verdad de las cosas». Consultar los *urim* y *tummim* era lo mismo que consultar a Dios. Dios había prometido revelar su voluntad por este medio al sumo sacerdote en asuntos de importancia.

El último distintivo de la vestidura pontifical era *la tiara (miṣnéfet)* (v.37), de lino blanco, como la de los simples sacerdotes, pero sobre ella iba otra de púrpura color azul oscuro. Guarda relación con la tiara *la lámina de oro* (v.36-38). Se ceñía sobre la frente por dos cintas de *púrpura violeta*, y sobre ella estaba grabada la inscripción *consagrado a Yahvé*. Los reyes asmoneos añadieron a la tiara una triple lámina de oro [3].

CAPITULO 29

Este capítulo describe minuciosamente los ritos de la consagración sacerdotal. Los sacerdotes, por su función y por su nombre, debían estar en la presencia de Yahvé. Por lo mismo necesitaban una consagración o santificación *(qdš* v.1; 40,13) especial.

La ceremonia es minuciosa y consta de diversas partes: se enumeran primeramente las víctimas que han de sacrificarse (v.1-3); siguen las primeras ceremonias de la consagración (v.4-9); la determinación de los sacrificios concretos (v.10-28); el uso de los ornamentos pontificales (v.29-30); el banquete sagrado (v.31-34); la repetición de las ceremonias de consagración (v.35-37); el sacrificio perpetuo (v.38-42), y, por fin, las promesas que hace Yahvé de estar con Israel allí donde actúan sus sacerdotes (v.43-46).

2 B. Pascual, *Dos notas al Salterio. Salmos 131 y 133*: EstE 34 (1960) 648-655.
3 F. Josefo, *AI* 3,7,6.

29 [1] Este es el rito que seguirás con ellos para consagrarlos, a fin
de que puedan ejercer el sacerdocio en mi honor. Tomarás un bece-
rro y dos carneros sin tacha, [2] panes ácimos, tortas sin levadura, ama-
sadas con aceite, y hojaldres sin levadura, bañados en aceite. Con flor
de harina de trigo los harás. [3] Los pondrás en un canastillo y los pre-
sentarás en el canastillo, junto con el becerro y los dos carneros. [4] Ha-
rás avanzar a Aarón y a sus hijos hasta la entrada de la tienda de la
reunión y los lavarás con agua. [5] Tomarás las vestiduras y pondrás a
Aarón la túnica, el manto, el efod y el pectoral, y le ceñirás con el
cíngulo del efod. [6] Le colocarás la tiara en la cabeza, y sobre la tiara,
la lámina sagrada. [7] Tomarás el óleo de la unción y, derramándolo
sobre su cabeza, lo ungirás.

Descripción de las víctimas. 29,1-3

Aunque se habla ahora de la consagración de los sacerdotes, ésta no tuvo lugar hasta que se terminó el tabernáculo (cf. Lev 8,1-9,24).

1 *Un becerro* y *dos carneros*, para los sacrificios cruentos.

2-3 *Panes ácimos*, sin levadura, para los sacrificios incruentos. *Tortas (ḥal·lōt)*, *hojaldres (rᵉqîqîm)*, según el grosor, mayor o menor (cf. Lev 2,1-10).

Ablución y revestirse de los sacerdotes. 29,4-9

4 *La entrada de la tienda de la reunión:* delante de la cortina exterior del tabernáculo, donde había una gran pila de agua para las abluciones (30,18). *Los lavarás:* mandarás que se laven. Las abluciones eran muy usadas en las prácticas religiosas antiguas, especialmente en Oriente (cf. Gén 35,2). El modo del bautismo cristiano deriva de las abluciones judías, muy usadas en Qumrân.

5-6 Estas vestiduras quedan descritas en el c.28 (cf. 38,39) para la tiara.

7 *El óleo de la unción:* G «crisma» santo (ἔλαιον τοῦ χρίσματος); estaba preparado con aceite de oliva y cuatro bálsamos de calidad, como se dice en 30,23-25. Con este óleo se ungían los sacerdotes y los vasos sagrados (40,9-11). Cualquier otro uso del óleo estaba prohibido (30,30-33).

En la institución del sacerdocio levítico fueron ungidos Aarón y sus hijos (28,41; 30,30; 40,15; Lev 7,35; 10,7; Núm 3,3), aunque aquí sólo se habla de la unción de Aarón: *lo ungirás*. Por tanto, nuestro texto no dice nada de cómo fueron consagrados los sacerdotes ordinarios. Algunos hablan de que fueron ungidos en la frente; otros, en las manos (28,41). Otros creen por más probable que fueron simplemente rociados con óleo mezclado con la sangre de las víctimas. De hecho ni aquí ni en Lev 8 se menciona la unción

8 Del mismo modo harás venir a sus hijos y los revestirás con las
túnicas; 9 los ceñirás con el cinturón y les arrollarás los turbantes. El
sacerdocio les pertenecerá en propiedad por ley perpetua. Así consa-
grarás las manos a Aarón y a sus hijos.
10 Después harás llevar el becerro ante la tienda de la reunión, y
Aarón y sus hijos pondrán sus manos sobre la cabeza del becerro.
11 Inmolarás el becerro ante Yahvé, a la entrada de la tienda de la
reunión. 12 Tomarás parte de la sangre del becerro, y con el dedo la
untarás sobre los cuernos del altar, derramando el resto de la sangre
al pie del altar.
13 Tomarás todo el sebo que cubre las entrañas, la redecilla del hí-
gado y los dos riñones con el sebo que los envuelve y harás subir su
grato olor sobre el altar. 14 Pero quemarás fuera del campamento la
carne del becerro, juntamente con su piel y su excremento. Es un sa-
crificio de expiación por el pecado.

---

de los sacerdotes ordinarios. Por eso muchos interpretan 28,41; 30, 30; 40,15 de una aspersión con aceite mezclado con sangre. Es posible que posteriormente se introdujera por ampliación o analogía la costumbre de ungir las manos y la frente del sacerdote.

8-9 Investidura de los hijos de Aarón. Tanto aquí como en otros pasajes se dice siempre «llenar las manos» de los sacerdotes, es decir, con los poderes sacerdotales. La palabra que intenta traducir su sentido es *consagrar*, aunque con la idea expresada en parte por la concepción de la investidura (29,9.22.26.29.31). *Por ley perpetua:* a perpetuidad, mientras dure el culto del Viejo Testamento. El final del v.9 recoge la investidura de Aarón, que se ha expuesto en los v.5-6.

Los sacrificios de la consagración. 29,10-28

10-14 El becerro de expiación por el pecado: *pondrán sus manos*, rito universal en los sacrificios propiciatorios (Lev 4,15.24.29), para significar que se identificaban con la víctima, reconocer los propios pecados y pedir misericordia. Según el sentir de muchos, en virtud de la institución vicaria, el oferente se inmolaba a sí mismo en la víctima que era ofrecida. Nótese cómo en este sacrificio actúa Moisés ben Leví en calidad de sacerdote. *A la entrada de la tienda de la reunión* (v.11): entre la puerta que comunicaba el *Sancta* y el altar de los holocaustos, que estaba en el centro del atrio. *Y con el dedo...* (v.12): cf. 27,2. Los cuernos representaban el poder divino. *Al pie del altar*, donde había un recipiente o canal para que corriese la sangre y no se estancase allí. Estos dos últimos ritos se practicaban en todo sacrificio propiciatorio. *Sebo... hígado... riñones:* las partes grasas se consideraban como las mejores; por eso se quemaban en honra de Yahvé y en el altar. Las otras partes se quemaban fuera del campamento.

La razón de este hecho es porque las otras partes se consideraban como cosa no limpia. *Sacrificio de expiación por el pecado:* cf. Lev 4,3,14.

[15] Tomarás después uno de los carneros, y Aarón y sus hijos pon-
drán sus manos sobre su cabeza. [16] Inmolarás el carnero, tomarás su
sangre y la rociarás sobre el altar todo en derredor. [17] Descuartizarás
el carnero, lavarás sus entrañas y sus patas, que colocarás sobre sus
cuartos y cabeza, [18] y quemarás el carnero entero, haciendo subir
su humo sobre el altar. Es un holocausto a Yahvé, perfume de suave
olor, sacrificio de fuego en honor de Yahvé.
[19] Tomarás el segundo carnero, y Aarón y sus hijos pondrán sus
manos sobre su cabeza. [20] Luego lo inmolarás, tomarás un poco de
su sangre y la untarás sobre el lóbulo de la oreja derecha de Aarón
y de sus hijos, y sobre el dedo pulgar de sus manos derechas y de sus
pies derechos, y rociarás la sangre sobre el altar en derredor. [21] Toma-
rás un poco de la sangre que está sobre el altar y del óleo de la unción
y lo rociarás sobre Aarón y sus vestiduras y sobre sus hijos y las ves-
tiduras de ellos. Así quedarán consagrados Aarón y sus hijos y las
vestiduras de sus hijos con él. [22] Tomarás después el sebo del carnero,
el rabo, el sebo que cubre las entrañas, la redecilla del hígado y los
dos riñones con el sebo que hay sobre ellos, junto con la pierna de-
recha, porque es el carnero de la consagración. [23] Del canastillo de
los panes ácimos, que está ante Yahvé, un pan redondo, una torta
de aceite y un hojaldre. [24] Pondrás todo esto en las palmas de las
manos de Aarón y de sus hijos, y lo agitarás con rito de agitación
ante Yahvé. [25] Lo recogerás luego de sus manos y lo harás subir

---

15-18 El sacrificio del primer carnero: hay ritos iguales al sacrificio anterior; otros son diversos, porque éste era un holocausto. *Sobre el altar, todo en derredor:* cf. Lev 1,3.4. *Descuartizarás:* con el fin de acelerar la combustión y como rito de sacrificio. En el holocausto toda la víctima era considerada pura y consagrada a Dios, y, por lo mismo, se ofrecía toda en el fuego. *Haciendo subir su humo...:* tal vez sobre la carne se echaba incienso sagrado.

19-21 El sacrificio del segundo carnero. Entramos ahora en una nueva clase de sacrificio, el de las víctimas pacíficas. El holocausto del primer carnero era para expiación de los pecados; este segundo es una auténtica hostia de consagración (cf. v.22): su sangre va a servir para la unción y consagración de los sacerdotes. *Untarás sobre el lóbulo de la oreja...:* este rito puede indicar la docilidad que los sacerdotes deben tener para oír la palabra de Dios; *sobre el dedo... manos derechas y ... pies derechos,* miembros que pueden indicar los poderes especiales de los sacerdotes y la vida santa, su caminar santo [1]. *Rociarás la sangre* mezclada con el óleo de la unción (30,25).

22-24 Las partes grasas (cf. Lev 3,9-11): *la cola* de las ovejas en Oriente es ancha y muy sebosa, muy distinta de las razas ovinas occidentales. Científicamente equivale a las jibas del camello o dromedario desplazadas a la cola. *La pierna derecha:* en los otros sacrificios pacíficos no se quemaba, sino que se daba a los sacerdotes. Aquí, en cambio, se va a quemar, según el v.25.

25-28 El holocausto. Alude al v.18. El holocausto se supone que no ha terminado. Al holocausto del primer carnero se une

[1] FILÓN, *Vida de Moisés* 2,150.

convertido en humo sobre el altar, sobre el holocausto, en suave
olor ante Yahvé. Es un sacrificio de fuego en honor de Yahvé. 26 To-
marás el pecho del carnero de la consagración de Aarón, y lo agitarás
con rito de agitación ante Yahvé. Esa será tu porción. 27 Consagrarás
el pecho de la tenufá y la pierna de la terumá, esto es, lo que fue me-
cido y elevado del carnero de la investidura de Aarón y de sus hijos.
28 Será de Aarón y de sus hijos, por ley perpetua, por parte de los
hijos de Israel, porque es una terumá. Y así de toda terumá por parte
de los hijos de Israel en sus sacrificios pacíficos, como ofrenda elevada
por ellos a Yahvé. 29 Las vestiduras sagradas de Aarón serán de sus
hijos después, para recibir por medio de ellas la unción y la consa-
gración. 30 Siete días la llevará aquel de sus hijos que le sucediere y
entre en la tienda de la reunión para ministrar en el santuario.
31 Tomarás después el carnero de la consagración y cocerás su
carne en el lugar santo. 32 Aarón y sus hijos comerán la carne del
carnero y el pan que está en el canastillo a la entrada de la tienda de
la reunión. 33 Comerán lo que ha servido para su expiación al darles
la consagración y separarlos. Pero ningún extraño comerá de ello.
porque es cosa santa. 34 Si quedare para el día siguiente algo de la
carne del sacrificio de la investidura o de los panes, lo quemarás al

---

ahora el del segundo. *El pecho:* la parte izquierda es movida o mecida suavemente *(nwf)* sobre el fuego del altar y después se da a los sacerdotes: *será tu porción* (v.26.28). En otros sacrificios pacíficos se daba a los sacerdotes el pecho y la pierna. Aquí, en cambio, la parte derecha se ha quemado (v.22). A Aarón y a sus hijos sólo se reserva la parte izquierda del pecho y la pierna izquierda (v.27.28). Este sacrificio no fue ofrecido por Aarón y sus hijos, sino por Moisés en orden a la consagración de aquéllos. Así se explica que haya ritos distintos de los sacrificios pacíficos ordinarios. *Consagrarás..., agitación..., elevación* (v.27) *(qdš):* las partes de la víctima que en otros sacrificios pacíficos serán elevadas *(rûm)* y movidas *(nûf)* sobre el altar (pecho derecho y pierna derecha) son, por ley general y perpetua, propiedad del Señor, que las cede para alimento de los sacerdotes (Hummelauer).

Los ornamentos pontificales. 29,29-30

29-30 Cuando Aarón estaba próximo a morir, Moisés lo desnudó de sus vestiduras pontificales y se las dio a Eleazar (Núm 20,28). *Siete días:* los días de la consagración, en los cuales el pontífice no podía alejarse del santuario (Lev 8,33).

El banquete sagrado. 29,31-34

31-32 *El carnero de la consagración,* o investidura: el que no fue quemado (v.25) y, por tanto, no se reservó totalmente para Dios (v.22) o para Moisés (v.26), *en el lugar santo,* en el atrio, junto al ingreso del tabernáculo (Lev 8,31).

33-34 *Extraño:* que no sea sacerdote, extraño a la familia de Aarón (cf. Lev 7,17). *Para el día siguiente* (v.34).

fuego y no se comerá, porque es cosa santa. 35 Harás todo cuanto te
he mandado con respecto a Aarón y a sus hijos. Siete días durará el
rito de la consagración, 36 y en cada uno inmolarás un becerro por
el pecado con los ritos de expiación; purificarás el altar realizando
sobre él los ritos de expiación, y después lo ungirás para consagrarlo.
37 Durante siete días harás los ritos expiatorios sobre el altar y lo con-
sagrarás, y así el altar será santísimo; cualquiera que tocare el altar
quedará santificado.

38 He aquí lo que ofrecerás sobre el altar: dos corderos de un
año, cada día y de modo perpetuo. 39 Ofrecerás el uno por la mañana
y el otro a la caída de la tarde. 40 Con el primer cordero, un décimo
de efá de flor de harina amasada con un cuarto de hin de aceite
de olivas molidas y una libación de un cuarto de hin de vino. 41 Por
la tarde, entre dos luces, ofrecerás el segundo cordero; como la ofren-
da de la mañana y como su libación, lo ofrecerás en suave olor, en
sacrificio de fuego a Yahvé, 42 holocausto perpetuo por todas vuestras
generaciones, a la entrada de la tienda de la reunión, ante Yahvé,

---

Repetición de la consagración. 29,35-37

La ceremonia de la repetición debe repetirse durante siete días consecutivos.

35-36 *Un becerro expiatorio* del pecado de los sacerdotes que deben ordenarse. *Purificarás el altar,* rociándolo siete veces seguidas con el óleo santo (Lev 8,10ss).

37 *Cualquiera que tocare el altar...:* el altar representa a Dios. Quien lo toca queda en cierta manera divinizado y, por tanto, ya no puede mirarse ni obrar como profano si antes no se purifica (cf. Lev 6,27).

El sacrificio perpetuo. 29,38-42

38 Apenas se construyó el altar (Núm 28,3-8) tuvo lugar la ejecución del sacrificio perpetuo. El sacrificio perpetuo *(tāmîd, iuge)* comprendía dos corderos diarios y la oblación de cierta cantidad de harina, aceite y vino. Es la *minḥāh* matinal y vespertina (2 Re 3,20; 16,15).

39 *A la caída de la tarde:* lit. entre dos luces *(byn h-ʿrbym* dual) (v.41; 12,6).

40-42 *Un décimo de efá,* o gómer: como 3,88 litros (cf. 16,16). *Un cuarto de hin:* el hin es la sexta parte del efá y equivale a 6,49 litros. El sacrificio perpetuo simbolizaba la oblación y entrega perpetua del pueblo a su Dios. Por eso se renovaba dos veces al día, al empezar la luz y al empezar la oscuridad. Figura de las más realísticas de la oblación continua de Cristo en nuestros altares.

donde yo me comunicaré con vosotros, hablándote allí. [43] Yo me encontraré allí con los hijos de Israel, y el lugar quedará santificado por mi gloria. [44] Yo santificaré la tienda de la reunión y el altar; y a Aarón y a sus hijos yo los consagraré para que ejerzan el sacerdocio en mi honor. [45] Habitaré en medio de los hijos de Israel y seré su Dios.
[46] Y ellos conocerán que yo soy Yahvé, su Dios, que los saqué de la tierra de Egipto para habitar en medio de ellos; yo, Yahvé, su Dios.

30 [1] Harás también el altar del humo del incienso. Lo harás de

---

Promesas de Yahvé. 29,43-46

43-44 *Mi gloria:* mi presencia en acción; allí me manifestaré yo con mis gracias (cf. 40,34ss; 1 Re 8,10ss).

45-46 *Habitaré:* resumen de toda la acción bienhechora de Yahvé a favor de su pueblo, la realización de sus divinas promesas.

CAPITULO 30

Este capítulo contiene cosas que ya han salido y aún luego se van a repetir. Puede dividirse, según la materia, en los siguientes apartados generales: el altar de los perfumes o del incienso (v.1-10); los impuestos que debían pagar los fieles para ayudar al culto del santuario (v.11-16); el mar de bronce o pila de agua para las abluciones rituales (v.17-21); el óleo sagrado de la unción (v.22-33), y, por fin, la naturaleza y composición del perfume sagrado que se había de quemar en honra de Yahvé (v.34-38).

El altar de los perfumes. 30,1-10 (37,25-39)

1 El altar de los perfumes *(mzbḥ mqṭr qṭrt)* estaba dentro del *Sancta*, enfrente del velo que había delante del *Sancta Sanctorum*. En el v.20 se supone que los sacerdotes ordinarios podían actuar en él. El v.6 lo dice también claramente: lo colocarás delante del velo, que oculta el arca del Testimonio (cf. 40,24). Tenemos también el testimonio de Josefo [1]. Del altar de los perfumes ascendía cada mañana una nube de perfume, símbolo de la oración (Sal 140,2; Ap 5,8; 8,3). Estaba construido de madera de setim (especie de *acacia)* y recubierto de oro fino. Era rectangular, de un codo de largo y ancho por dos de alto. En la parte superior llevaba una orla o cornisa, y hacia la mitad de su altura, otra de oro. En los ángulos superiores había cuatro cuernos de oro, que semejaban a los del toro, símbolos de la fuerza divina. De los cuatro extremos de la orla o cornisa superior salían cuatro argollas de oro, para las varas del transporte. En él se quemaba el incienso mañana y tarde. Esta función se sorteaba entre los sacerdotes de turno, como sa-

[1] *Ant.* 3,6,8.

madera de acacia. 2 Su longitud será de un codo, y de un codo su
anchura—será cuadrado—, y su altura, de dos codos. Sus cuernos
formarán una pieza con él. 3 Lo revestirás de oro puro: su mesa, sus
laterales todo en derredor y sus cuernos. Le harás un reborde de oro
en derredor. 4 Le harás dos anillos de oro por debajo del reborde,
a sus dos flancos; los pondrás a sus dos lados, para pasar por ellos las
barras con que transportarlo. 5 Las barras las harás de madera de
acacia y las recubrirás de oro. 6 Lo colocarás delante del velo que
oculta el arca del Testimonio, frente al propiciatorio que está sobre
el Testimonio, donde yo me encontraré contigo. 7 Sobre él hará subir
Aarón el incienso aromático; mañana tras mañana, al preparar las
lámparas lo hará subir, 8 y al colocar Aarón las lámparas arriba,
al atardecer, lo hará subir como perfume perpetuo ante Yahvé en
vuestras generaciones. 9 No haréis subir sobre él perfume profano,

---

bemos por el caso de Zacarías (Lc 1,9), aunque la organización del culto fue posterior. Se le llamaba también altar de oro (39,38; 40,5.26; Núm 4,11) o interior, en oposición al altar de los holocaustos, que estaba en el atrio. Heb 9,3-4 no se refiere al altar del incienso, sino al turíbulo que debía llevar consigo el pontífice cuando entraba en el *Sancta Sanctorum* (Lev 16,12).

2 *Será cuadrado*, como el altar de los holocaustos (27,1); *sus cuernos*, como en el altar de los holocaustos también (27,2).

3 *Reborde* (cf. 25,11.25). Todo el altar estaba cubierto de oro; Por eso se le llamaba «el altar de oro» (39,38; 40,5.26; Núm 4,11. Ap 9,13).

4-5 *Dos anillos* (cf. 25,12ss). *A sus dos flancos:* los opuestos, en cualquier sentido, por ser cuadrado.

6 *Delante del velo:* ya hemos dicho que este altar estaba fuera del *Sancta Sanctorum*, es decir, en el *Sancta*, entre el candelero y la mesa de los panes. Pero por quedar frente por frente de la entrada del *Sancta Sanctorum*, que estaba cubierta por un velo preciosísimo, estaba en estrecha relación con el propiciatorio que cubría el arca. Por eso a veces se le considera como si perteneciera al *Sancta Sanctorum* (cf. 1 Re 6,22; tal vez Heb 9,4). El día de la Expiación el pontífice debía tomar perfumes de este altar y llevarlos al Santísimo para quemarlos allí dentro (Lev 16,12s).

7 Sobre la composición del incienso, cf. v.34-35.

8 *Perfume perpetuo*, o cotidiano, igual que el sacrificio perpetuo (29,42).

9 Perfume *profano*, distinto del que Yahvé ha prescrito y se describe en los v.34-35; *ni holocausto, oblación...*, porque este altar se debía reservar exclusivamente para el sacrificio del incienso. Este altar se designa con el nombre de *mizbēaḥ*, lugar de inmolación, y, dado que por su forma se parecía al de los holocaustos, era necesario determinar la clase de sacrificios que aquí se podían ofrecer. El

ni holocausto, ni oblación, y tampoco derramaréis sobre él libación.
10 Sobre sus cuernos realizará Aarón el rito de la expiación una vez
al año. Con la sangre de la víctima expiatoria del pecado hará expia-
ción sobre él, una vez al año, por todas vuestras generaciones. Está
consagrado de modo especial a Yahvé».
11 Habló Yahvé a Moisés, diciendo: 12 «Cuando enumeres a los
hijos de Israel para hacer su censo, cada uno pagará a Yahvé un ress
cate por su persona, al ser contados, para que no venga sobre ello-
plaga alguna al ser censados. 13 Esto ofrecerá cada uno que pase a los

---

sacrificio del incienso debía ofrecerse al mismo tiempo que el holocausto. El incienso y el holocausto representan la oblación total de Israel a su Dios: el holocausto es la oblación de sí mismo; el incienso, la oblación de su oración. El holocausto se ofrecía para la expiación de los pecados; el incienso suponía ya la reconciliación con Yahvé. En este sentido, el incienso era el complemento del holocausto.

10 *Una vez al año:* el día de la Expiación o *kippur* (Lev 16).

Los impuestos para el culto. 30,11-16

11 Con el altar de los perfumes terminan las prescripciones relativas al santuario. Ahora siguen ordenaciones complementarias, que se recogen dentro de la fórmula *habló Yahvé a Moisés, diciendo.*

12 El tributo capital: cada vez que tenía lugar un censo, el israelita debía pagar *un rescate personal,* un censo al santuario, en reconocimiento de la soberanía de Yahvé. Entraban en la cuenta solamente los hombres aptos para las armas (Núm 1). El nombre de rescate *(kōfer),* expiación, indica que el alistarse, en el pueblo de Dios, era como una redención, una liberación, un como volver a salir de la esclavitud egipcia. En todo caso, tenía carácter de tributo indirecto y se reconocía la primacía de lo sagrado. Los romanos hacían censo cada cinco años y lo terminaban con sacrificios expiatorios y oraciones [2]. Este tributo les atraía la benevolencia y bendición divina (cf. v.15.16).

13 *Cada uno que pase:* como si del grupo pendiente de registro se pasara al grupo que ha cumplido los requisitos legales. Para dar ese paso ha de pagar *medio siclo:* en tiempos del N. T. equivalía el siclo *(šeqel)* a 13,89 ptas., o sea a una estatera o cuatro dracmas (3,89 ptas. oro) [3]. El medio siclo es lo que tenía que pagar cada israelita, aun en tiempo de Cristo (Mt 17,27). En tiempo de Moisés no existían las monedas, aunque ya antes de él se encuentran piezas de plata marcadas con una señal, que les daba curso entre los comerciantes (Gén 23,13). El siclo sólo contaba como peso. *Guerás (gērāh,* grano); un talento hebreo equivalía a 3.000 siclos. Debajo

2 Valerio Máximo, IV 1,10.
3 Cf. J. Leal, *El mundo de los Evangelios* (Cádiz 1955): las monedas de Palestina en tiempo de Cristo p.229-36.

registrados: medio siclo, al peso del siclo del santuario, que es de veinte 'guerás' el siclo. Medio siclo es su tributo a Yahvé. [14] Todo el que esté sujeto al censo, de veinte años para arriba, dará el tributo a Yahvé. [15] Ni el rico pagará más ni el pobre menos de medio siclo, al pagar el tributo a Yahvé en expiación por vuestras personas. [16] Tomarás el dinero de la expiación de los hijos de Israel y lo entregarás para el servicio de la tienda de la reunión, para que sea para los hijos de Israel un recuerdo ante Yahvé para hacer expiación por vuestras personas».

[17] Y habló Yahvé a Moisés, diciendo: [18] «Harás una pila de bronce, con su pie también de bronce, para las abluciones. La colocarás entre la tienda de la reunión y el altar, y la llenarás de agua, [19] con la cual Aarón y sus hijos lavarán sus manos y sus pies. [20] Cuando ellos entren a la tienda de la reunión se lavarán con agua para que no mueran, o bien cuando se acerquen al altar para oficiar, para hacer quemar víctimas humeantes en honor de Yahvé. [21] Se lavarán manos y pies y no morirán. Esto será una ley perpetua para ellos, para él y para su descendencia, de generación en generación».

---

del siclo estaba la guerá, que era la vigésima parte del siclo. En Babilonia se distinguían dos unidades de peso: la fuerte o grande y la ligera. La proporción era de 1:2. También los judíos conocían estas dos unidades de norma grande y ligera. *El peso del santuario* se regía por la unidad grande, el siclo pesado, que equivalía a 16,8 gramos. Para el comercio ordinario se usaba la unidad normativa ligera, que equivalía a medio siclo del peso del santuario y pesaba 8,4 gramos [4].

14 *De veinte años para arriba:* la edad de plenitud de derechos y obligaciones entre los israelitas. *Tributo (t^erûmāh)*, ofrenda; Vg = *pretium.*

15 Ricos y pobres pagan lo mismo, porque ante Dios todos los hombres son iguales y el tributo era tan pequeño que cualquiera podía pagarlo.

16 El tributo se destinaba al culto, en general. La primera vez sirvió para la construcción del tabernáculo (cf. 38,25-28). *Un recuerdo...:* aquel primer tributo debía ser memorial de la expiación hecha y, consiguientemente, de la bendición y misericordia de Yahvé (cf. 28,29).

El mar de bronce. 30,17-21

17-21 *La pila* o mar de bronce *(kîyôr n^eḥōšet)* estaba en el atrio, entre el altar de los holocaustos y el santuario. Los sacerdotes lo utilizaban para purificar sus pies y manos antes de subir al altar de los sacrificios y antes de entrar en el santuario. Estaba fabricado de los espejos *metálicos* ofrecidos por las mujeres. Esta purificación obligaba bajo pena de muerte: *para que no mueran* (v.21), «y no morirán», por castigo divino. Antes de entrar en las grandes mez-

[4] ID., ibid.: las pesas y medidas p.225-229.

[22] Habló Yahvé a Moisés, diciendo: [23] «Y tú procúrate bálsamo de primera calidad: quinientos siclos de mirra virgen; la mitad, o sea doscientos cincuenta, de cinamomo balsámico, y otros doscientos cincuenta de caña balsámica; [24] quinientos siclos de casia, al peso del siclo del santuario, y un 'hin' de aceite de oliva. [25] Con todo ello harás un óleo para la unción sagrada, un perfume aromático, obra de artista en perfumería. Será el óleo para la unción sagrada. [26] Con él ungirás la tienda de la reunión y el arca del Testimonio, [27] la mesa con todos sus utensilios, el candelabro con todos sus utensilios, el altar de los perfumes, [28] el altar de los holocaustos con todos sus accesorios y la pila con su pie. [29] Consagrarás estas cosas, y serán santísimas; cualquiera que las tocare quedará santificado. [30] Ungirás también a Aarón y a sus hijos y los consagrarás para que ejerciten el sacerdocio en mi honor. [31] Y a los hijos de Israel les hablarás, diciendo: Oleo de unción sagrada será éste para mí, por vuestras generaciones. [32] No será derramado sobre carne de nadie y, por su composición, no haréis parecido a él; es cosa santa; cosa santa será para vosotros. [33] Cualquiera que compusiere otro parecido o pusiere de él sobre un extraño, será borrado de mi pueblo».

[34] Y dijo Yahvé a Moisés: «Procúrate aromas: estacte, uña aromá-

---

quitas, los musulmanes se purifican del mismo modo, de caños de fuentes para este fin. La pila de agua bendita es una sublimación de este uso sagrado.

El óleo para la unción. 30,22-33

22-24 En estos versos tenemos explicada la composición del óleo para ungir: un *hin* (6 litros) de aceite de oliva mezclado con cuatro especies aromáticas: *a)* 500 siclos (8,5 kilos) de mirra fluida *(môr) Balsamodendron myrrha, Balsamodendron opobalsamum; b)* 250 siclos de canela aromática *(qinnᵉmôn)*, corteza interior de las ramas del canel, quizá *Cinnamomum cassia;* el moderno es *Cinnamomum Zeylanicum* [5]; *c)* 250 siclos de ácoro *(qᵉnēh)*, raíz muy aromática de la planta de este nombre, propia de Arabia; *d)* 500 siclos de casia *(qiddāh)*, corteza de una variedad del árbol de la canela o cinamomo; quizá también del *Costus Arabicus L.*

25-30 En estos versos se indican las personas y cosas que deben ser ungidas con el óleo de la unción.

31-33 Estos versos tienden a ponderar el carácter sagrado del óleo.

Los perfumes. 30,34-38

34-35 Resumiendo el contenido, podemos decir que en el incienso sagrado entraban estos componentes: 1) *mirra, estacte,* en griego y en latín: es producida por el árbol de la mirra *(Amyris cataf)*, de tres metros de altura, parecido a la acacia, con espinas, y que se da en la Arabia Feliz. En primavera y otoño exuda una

[5] E. Levesque, *Cinnamomum:* DB 2 (1899) 770-772.

tica, gálbano, aromas e incienso puro, en partes iguales.
35 Harás con ellos un perfume, una composición aromática, obra de artista en perfumería, mezclada con sal pura y santa.
36 Pulverizarás una parte y la pondrás delante del Testimonio, en la tienda de la reunión, donde yo me encuentro contigo, y será para vosotros cosa santísima.
37 No haréis para vosotros perfume alguno de composición semejante al que tú debes hacer; será para vosotros cosa santa, consagrada a Yahvé.
38 Cualquiera que hiciere otro semejante para aspirar su aroma, será borrado de mi pueblo».

---

savia blanca, aromática, que adquiere consistencia de goma. Se empleaba para el óleo sagrado (v.23). En Egipto se usaba para el embalsamamiento. El hebreo *mōr*, según las últimas investigaciones, no significa la mirra propiamente dicha, cuerpo sólido, poco aromático, resina producida por una clase de palmeras, sino *el bálsamo* líquido de perfume exquisito, producido por la palmera *Commiphora opobalsamum*. Pero como el *estacte* traduce el hebreo *lôṭ*, comúnmente se entiende por *resina* aromática, que responde al *ledum* o *ladanum*, griego y latín, producida por las hojas del cisto, que crece en Arabia, Siria y Palestina [6].

2) *Uña aromática (šᵉhēlet)*, ónice o uña olorosa (ὄνυξ= «uña»), opérculo de una especie de cañadilla (género *Murex)* que abunda en las aguas del golfo Pérsico y már de la India, uno de los perfumes más apreciados aún hoy día [7].

3) *Gálbano* aromático *(ḥelbᵉnāh)*, del cual hay varias especies. Arbusto que crece en Arabia y Siria. La ordinaria suministra una resina de olor desagradable. Por eso se advierte que se use gálbano «aromático» [8].

4) *Incienso puro*, traslúcido *(lᵉbōnāh)*; probablemente resina de una planta de la familia de las terebínceas del sudeste de Arabia *(Amyris kafal)* o incienso índico, resina producida por un árbol muy esbelto *(Boswellia serrata* o *thurifera)* de hojas pinnadas y flores pequeñas, de color pardo, incienso más precioso que el arábigo.

36 *Uso del incienso:* se debe poner delante del Testimonio o la Ley, es decir, delante del arca de la Alianza, que encierra la Ley. *Tienda de la reunión:* en el *Sancta*, donde se encuentra el altar de los perfumes (cf. v.6). Cosa *santísima*, nótese el superlativo. Al óleo solamente se le llama *santo* (v.32).

37-38 Estos dos versos acentúan el carácter santísimo del incienso. La misma prohibición que se ha hecho sobre el óleo (v.32s). *Será borrado*, excomulgado o condenado a muerte.

6 E. Levesque, *Myrrhe:* DB 4 (1908) 1363-1365; H. Lesêtre, *Résine:* DB 5 (1912) 1056.
7 H. Lesêtre, *Onyx:* DB 4 (1908) 1822-1823. Sería el *Strombus*.
8 Plinio, *HN* 13,2; 19,58. Para los distintos aromas: M. Zohary, *Flora:* EBG 3 (1964), *casia, caña* col.593; *mirra, cinamomo, gálbano, incienso* col.594.

31
[1] Habló Yahvé a Moisés, diciendo: [2] «Mira, he llamado por su nombre a Besalel, hijo de Urí, hijo de Jur, de la tribu de Judá, [3] y lo he llenado del espíritu de Dios en sabiduría, habilidad y pericia para toda suerte de trabajos, [4] para idear diseños, para trabajar en oro, plata y bronce, [5] para piedras preciosas de engaste, para trabajar la madera y para llevar a cabo toda clase de labores. [6] He aquí que le doy por compañero a Oholiab, hijo de Ajisamak, de la tribu de Dan, y en el corazón de todo artista he infundido pericia. Ellos llevarán a

---

CAPITULO 31

Est capítulo puede dividirse en las siguientes partes: elección de Besalel para la construcción del tabernáculo y de otras obras (v.1-11); nueva prescripción del sábado bajo pena de muerte (v.12-17); las dos tablas de la ley (v.18).

Los artífices del tabernáculo. 31,1-11

Dadas las normas para la construcción del tabernáculo y demás cosas relacionadas con él y el culto divino, se pasa ahora a la realización. Para ello se empieza por designar los artífices. Todo por orden divina.

1-2 *He llamado por su nombre:* con esta frase se indica la elección divina de una persona para un ministerio de importancia (cf. Is 40,3.4). *Besalel* es el que debe estar al frente de todos los trabajos. Por eso viene nombrado en primer lugar, aunque no va a estar solo. *Jur,* abuelo de Besalel, debe de ser el mismo de 17,10 y 24,14.

3 *Llenado del Espíritu de Dios (rûaḥ ᵓĕlōhîm):* de mi espíritu. Era común entre los antiguos atribuir a Dios todos los talentos naturales y adquiridos [1]. La expresión aquí, sin excluir los talentos propiamente naturales, implica algo sobrenatural y extraordinario, que se concretará en los versos siguientes.

4 *Idear diseños...:* no sólo el plan general se debe a la inspiración divina, anteriormente descrita, sino incluso en la ejecución y en los particulares, pero en armonía con la libertad del artista inspirado.

5 *Piedras preciosas:* la Vg, siguiendo a G, traduce el hebreo *ᵓeben* por piedra en general, y así habla de mármol, el cual no entró en la construcción del tabernáculo. Se trata de piedras preciosas. En otros lugares de la Biblia, «piedra preciosa» puede significar de buen material para la construcción.

6 *Oholiab,* según 38,23, era un excelente ebanista y trabajador de telas preciosas.

[1] Cf. Séneca, *De benef.* 4,4: «insita nobis omnium artium semina, magisterque ex occulto Deus producit ingenia»; Homero, *Odisea* 6,232.

cabo todo cuanto te he ordenado: [7] la tienda de la reunión, el arca del
Testimonio, el propiciatorio que lleva encima y todos los utensilios
del tabernáculo; [8] la mesa y sus utensilios, el candelabro de oro puro
con su instrumental, el altar del incienso, [9] el altar del holocausto y
todos sus utensilios, la pila con su basamento; [10] las vestiduras litúrgi-
cas y las vestiduras sagradas para el sacerdote Aarón y las vestiduras
de sus hijos para el ejercicio del sacerdocio, [11] el óleo de la unción y el
incienso aromático para el santuario. Todo lo harán conforme a lo
que yo te he mandado».
[12] Yahvé habló luego a Moisés, diciendo: [13] «Habla a los hijos de
Israel y diles: Observaréis de verdad mis sábados, porque son una se-
ñal entre mí y vosotros en vuestras sucesivas generaciones, a fin de
que sepáis que yo soy Yahvé, el que os santifica. [14] Observaréis, pues,
el sábado, porque es una cosa santa para vosotros. El que lo profane
será castigado con la muerte. Todo el que realice en él algún trabajo
será borrado de en medio de su pueblo. [15] Durante seis días se puede
trabajar, pero el día séptimo habrá reposo absoluto en honor de Yah-
vé. [16] Los hijos de Israel observarán el sábado, celebrándolo de gene-

---

7-11 Los objetos aquí mencionados se han explicado en los capítulos 25-30. *Candelabro:* lit. «candelabro puro», es decir, de oro puro.

10 *Vestiduras litúrgicas... sagradas:* dos clases de vestiduras. Las primeras pueden traducirse por vestiduras *de oficio*, aunque el hebreo *śrd* no es del todo claro. Vestiduras litúrgicas o de oficio podían ser las propias del sumo sacerdote y vestiduras sagradas las que eran comunes a todos los sacerdotes.

La observancia del sábado. 31,12-17

12-13 *Mis sábados*, en plural, porque se van repitiendo cada semana. *Son una señal:* hasta entonces la única señal de la alianza entre Yahvé y el pueblo había sido la circuncisión, que se usaba también por otros pueblos. Ahora se le añade una señal nueva: la del descanso sabático. *Os santifico:* con la observancia fiel del sábado, los israelitas conocerán por experiencia que es Yahvé quien los santifica por medio del cumplimiento del sábado. Su santificación será el resultado particular de estas observancias.

14 *Con la muerte:* la violación del sábado se considera como una ruptura de la alianza con Dios. *Borrado de...* puede referirse a la pena de muerte, por paralelismo con la frase anterior, o también a la excomunión y separación del pueblo santo.

15-16 *Reposo absoluto*, lit. sábado de sábado, descanso de descanso. La repetición del mismo nombre o de una forma abstracta en lugar del nombre concreto, equivale al superlativo, como en la frase «vanidad de vanidades» (cf. 16,23). Se trata, pues, de un reposo absoluto o completo: *šabbat šabbātôn.* Hay también un juego entre el nombre de fiesta (sábado) y el sentido concreto de descanso.

ración en generación, como alianza sempiterna. [17] Será entre mí y los hijos de Israel una señal perpetua, puesto que Yahvé hizo en seis días el cielo y la tierra, y el día séptimo cesó y tomó respiro».

[18] Y, una vez que terminó de hablar en la montaña del Sinaí, dio a Moisés las dos tablas del testimonio, tablas de piedra, escritas por el dedo de Dios.

---

17 *Una señal perpetua* de la alianza entre Yahvé y el pueblo. Nótese que la concepción o enmarque de la creación en el ciclo sabático y el descanso de Yahvé es una elaboración teológica para justificar el ciclo semanal judío y, en particular, el descanso sabático.

18 *Las dos tablas (šenê luḥōt; luḥōt ʾeben):* son llamadas *del Testimonio* o de la Ley, porque eran una prueba de la voluntad de Yahvé. Dios las había prometido a Moisés en 24,12. Es inútil querer determinar la acción divina inmediata en estas tablas. Una intervención especial inmediata de Dios parece que hay que admitirla, dado el carácter sagrado que se les concede y el acento que se pone en la acción de Yahvé sobre las tablas; como algunas estelas halladas, podían ser pequeñas y suficientemente transportables.

CAPITULO 32

Con este capítulo empieza una nueva sección, que pudiera titularse «Rompimiento y restablecimiento de la alianza» (c.32-34). Es una sección en donde, como se ha observado, parece pueden encontrarse vestigios de dos fuentes distintas [1]. Esto se verificaría particularmente en el c.32. Así en el v.24 se presenta el becerro como de oro fundido, y en el v.20, como de madera. En los v.1-4 se atribuye a Aarón la fabricación del becerro, y en el v.5 se dice que sólo lo vio después que estaba hecho. En el v.5b el becerro se presenta como imagen de Yahvé, y en los v.1.4b.26, como imagen de un dios rival. Esta diversidad puede explicarse por distintas fuentes o tradiciones: una yahvista y otra elohísta.

El capítulo se puede dividir en las siguientes partes: el becerro de oro (v.1-6); la intercesión de Moisés (v.7-14); la destrucción de las tablas y del becerro (v.15-20); la reprensión de Aarón (v.21-24); castigo de los culpables y recompensa al celo de los levitas (v.25-29); finalmente, la intercesión de Moisés a favor del pueblo (v.30-35).

El becerro de oro. 32,1-6

Para comprender mejor esta sección conviene tener presente que los adornos de oro eran muy frecuentes en Egipto, como se ha podido comprobar por las excavaciones y descubrimiento de tumbas. Son abundantes los pendientes de oro, a veces con perlas

[1] CLAMER: *SBPC* I p.257.

32 1 Mas el pueblo, viendo que Moisés tardaba en bajar de la mon-
taña, se congregó en torno a Aarón y le dijo: «Ea, haznos un dios que
vaya delante de nosotros, porque a ese Moisés, a ese hombre que nos
ha hecho subir desde la tierra de Egipto, no sabemos qué le ha pasa-
do». 2 Aarón les respondió: «Arrancad los anillos de oro que llevan
en las orejas vuestras mujeres, vuestros hijos y vuestras hijas y me los
traéis». 3 Entonces todo el pueblo se arrancó los zarcillos de oro que
llevaba en sus orejas y se los llevó a Aarón. 4 El los recibió de sus ma-
nos, los hizo fundir en un molde y fabricó con ellos un becerro de

---

incrustadas. Una pintura de Tebas muestra a mujeres comprando entre sí sus diversos pendientes. Los museos abundan en pendientes, anillos, cadenas valiosísimas de oro. Piénsese en el tesoro de Tutankamón. Las mujeres hebreas pudieron sacar todas sus alhajas y las que les dieron los egipcios. La fabricación del becerro, lo mismo que su adoración, se explica muy bien por la estancia de los hebreos en el Delta, donde tanta importancia tenía el culto al buey Apis. Las danzas, los cantos, eran parecidos a los de las fiestas con que los egipcios honraban a sus dioses.

1 *Viendo que Moisés tardaba:* la estancia de Moisés en la cumbre fue de cuarenta días. A los cuales se ha de añadir al menos unos siete días que estuvo esperando en el monte. Al pueblo se le puede hacer más largo todavía ese tiempo, porque temía que hubiese muerto, como se indica al final del verso. *Haznos un dios (ʾĕlōhîm);* aunque el hebreo usa la forma plural, y así la Vg con G traducen en plural *(dioses)*, nosotros, con la mayoría de los modernos, traducimos en singular, porque se trata de un plural de majestad, para designar al verdadero Dios (cf. Gén 20,13). En el v.4, el mismo plural *ʾĕlōhîm* se aplica al becerro de oro, aunque es singular. Algunos creen que el plural se toma en sentido general, sin que el autor se preocupe del número (cf. v.8). No es claro si el pueblo pretendía solamente tener una imagen sensible del verdadero Dios Yahvé o cayó en auténtica idolatría, tomando por verdadero Dios al que no lo era. En Aarón no es tan fácil el pecado de idolatría. En el pueblo es más posible y era más peligroso que cayera en ella, por menor formación y porque venía de un mundo totalmente idolátrico.

2-3 *Arrancad...:* es posible que Aarón pretendiera con esta medida hacer que retrocediera el pueblo en su demanda. Si fue un recurso hábil, no le resultó, pues el pueblo aceptó de verdad el plan, aunque costoso, y recogió todo el oro que se le pedía. *Vuestros hijos:* los hombres, especialmente los jóvenes y muchachos, usaban pendientes. Falta en G.

4-5 *Este es tu Dios...:* todos sabían que la salida de Egipto se debía a Yahvé. Por tanto, estas palabras pueden muy bien explicarse en el sentido ya insinuado en el v.1: el pecado consistió en dar una forma sensible a Yahvé, contra el mandamiento dado,

metal fundido. Entonces exclamaron: «Este es tu Dios, Israel, el que
te ha hecho subir de la tierra de Egipto». 5 Cuando vio esto Aarón,
edificó un altar ante él y convocó diciendo: «Fiesta en honor de Yahvé
mañana». 6 Al día siguiente se levantaron temprano, ofrecieron holo-
caustos y llevaron las víctimas para los sacrificios pacíficos. El pueblo
se puso a comer y beber y se entregó a la diversión.
7 Yahvé dijo entonces a Moisés: «Ve, desciende, porque se ha per-
vertido tu pueblo, el que saqué de la tierra de Egipto. 8 Muy pronto se
han apartado del camino que les había señalado; se han fabricado un
becerro de metal fundido, se han postrado ante él, le han ofrecido sa-
crificios y han dicho: éste es tu Dios, el que te ha hecho subir de la
tierra de Egipto». 9 Yahvé dijo a Moisés: «Ya veo que este pueblo es
un pueblo de dura cerviz. 10 Ahora déjame que arda mi cólera contra
ellos y los acabe. Después te haré a ti una gran nación».

---

más que en una auténtica idolatría. *Becerro* (*ʿēgel*, novillo): a imitación del buey Apis, una representación sensible de Yahvé. De hecho, en el v.5 Aarón interpreta la fiesta en honra de Yahvé.

6 Las dos clases de sacrificios (holocaustos y hostias pacíficas) eran corrientes antes de la promulgación de la ley. *Comer y beber:* puede referirse a la comida sagrada, por la que se participaba en los sacrificios pacíficos. Estos banquetes sagrados eran comunes a todas las religiones antiguas.

Intercesión de Moisés. 32,7-14

7 Yahvé mismo anuncia a Moisés el pecado del pueblo. *Tu pueblo:* el de Moisés. Probablemente Yahvé quiere con esta manera de hablar decir que el pueblo ha roto la alianza y ha dejado de pertenecerle y de ser el pueblo escogido de Yahvé. También cabe que Dios quiera excitar el interés de Moisés para que interceda por el pueblo, que ha prevaricado. Desde luego correspondía a Moisés mediar entre Yahvé y el pueblo, como mediador que era de la alianza.

8 *Camino* (*ha-dérek* = el camino): en la Sagrada Escritura es una metáfora para indicar la conducta o manera de vivir con relación al querer divino. *Tu Dios:* el error y pecado que parece reprenderse en estas palabras consiste en haber identificado a Yahvé con el becerro. Un pueblo primitivo que no sabe distinguir entre la representación y la realidad divina. Israel no se ha vuelto a dioses extraños, pero sí ha materializado a su Dios. Por eso la adoración no parece haberse dirigido exclusivamente a Yahvé, sino también al ídolo material.

9 *De dura cerviz:* de temperamento rebelde e indócil a la voluntad divina. Expresión metafórica tomada del animal, que se resiste al freno o dirección del jinete, que no se deja dirigir. Tozudo.

10 *Ahora* (*wᵉʿattāh*): de consiguiente. *Deja...:* Moisés, como mediador entre Dios y el pueblo, tiene tanta importancia ante Dios,

[11] **Pero Moisés hizo que se aplacara el rostro de Yahvé, su Dios,**
y dijo: «¿Por qué, ¡oh Yahvé!, se enciende tu furor contra tu pueblo,
el que has sacado de la tierra de Egipto con gran poder y mano fuer-
te? [12] **¿Por qué han de poder decir los egipcios: 'Los hizo salir con**
engaño, para matarlos en las montañas y exterminarlos de sobre la
faz de la tierra'? Vuelve atrás del furor de tu ira y por misericordia
perdona el castigo. [13] **Acuérdate de Abraham, de Isaac y de Israel,**
tus siervos, a quienes por ti mismo juraste diciendo: 'Multiplicaré
vuestra descendencia como las estrellas del cielo, y toda la tierra que
he prometido la daré a vuestros hijos para que la posean perpetua-
mente'». [14] **Y Yahvé desistió por misericordia del castigo que había in-**
dicado haría a su pueblo.
[15] **Moisés se volvió y descendió de la montaña con las dos tablas**

---

que parece que no es posible el castigo del pueblo sin su consentimiento. *Arda mi cólera:* antropomorfismo y metáfora para indicar el castigo duro por parte de Dios. *Te haré a ti una gran nación:* aunque por el castigo desapareciera el pueblo prevaricador, la promesa hecha a los patriarcas se cumpliría en Moisés y su descendencia. Pero no se cumpliría en la línea del heredero (Judá, Gén 49,8-12). Aquellas promesas eran absolutas y Dios garantiza que no se quedará sin cumplimiento, no obstante el castigo del pueblo.

11 *Se aplacará el rostro:* seguimos dentro del antropomorfismo o más bien en modismo expresivo. Dios, que quiere castigar, se supone lleno de ira, como un hombre, y que esta ira se refleja en su rostro. Se sigue después: *Se enciende tu furor.* Si Yahvé había dicho a Moisés «se ha pervertido *tu pueblo*» (v.7), ahora Moisés, con grande habilidad, le contesta: «se enciende tu furor contra *tu pueblo*».

12-13 El diálogo de Moisés entra de lleno en la mentalidad de los antiguos. Cada pueblo tenía su dios o sus dioses. Yahvé, exterminando a los hebreos, quedaría mal ante los egipcios, que pensarían los había sacado de Egipto con mala idea, para exterminarlos en el desierto. *Vuelve atrás del furor de tu ira,* de tu ira furiosa: es lo mismo que desiste del plan de venganza. *Por misericordia:* Moisés no apela a la justicia, sino a la misericordia de Yahvé. En el v.14 tenemos las mismas frases y la respuesta a la oración de Moisés.

14 Aunque Yahvé había asegurado a Moisés que su promesa a los patriarcas de multiplicar su descendencia se cumpliría (v.10), sin embargo, ahora apela a este motivo y a los méritos de los patriarcas y a sus predicciones. En este verso, lo mismo que en el v.10, tenemos un fundamento bíblico para el valor de la oración de intercesión hecha por los santos.

Destrucción de las tablas y del becerro. 32,15-20

15 *En sus manos:* en Dt 9,15 «con ambas manos». *En una y otra cara:* así se escribían las tablillas asirias y babilonias, por ambos

**de la ley en sus manos, tablas escritas por los dos lados: estaban escri-
tas en una y otra cara. 16 Las tablas eran obra de Dios, y la escritura
obra de Dios, grabada en las tablas. 17 Oyó Josué el griterío del pueblo
en tumulto y dijo a Moisés: «Grito de guerra en el campamento».
18 Respondió él: «No son gritos de victoria ni gritos de derrota. Son
cantos alternados los que estoy oyendo». 19 Cuando se hubo aproxi-
mado al campamento y advirtió el becerro y las danzas, se encendió
la cólera de Moisés, y arrojando las tablas de sus manos, las hizo pe-
dazos al pie de la montaña. 20 Cogió el becerro que habían hecho, lo
quemó y lo trituró hasta hacerlo polvo menudo, que, esparcido en
agua, hizo beber a los hijos de Israel. 21 Dijo Moisés a Aarón: «¿Qué**

---

lados; no así las egipcias, que son más escasas también. Esto puede indicar que en la cultura hebrea había elementos de la patria de Abraham y de Canaán.

16 Cf. 31,18.

17 Josué había acompañado a Moisés, como ministro suyo (24,13), aunque no subió con él hasta la cima. Es fácil verificar que, al bajar del Sinaí, se oyen los ruidos de la llanura antes que se pueda ver; como las voces dadas desde la cumbre retumban por los valles.

18 *Cantos alternados:* como los salmos litúrgicos, donde dos coros se responden (cf. 15,21; Sal 88,1).

19 La ira de Moisés revela su gran celo por la gloria de Yahvé (cf. Jn 2,17). *Al pie de la montaña:* en la llanura de el-Raḥah, hacia un extremo, hay un montículo plano a modo de podio, ahora coronado con una blanca capilla llamada de Aarón. La tradición indica este lugar natural como la peana del becerro de oro. Los coros y cantos se habrían hecho en torno.

20 El becerro debía de estar hecho en su núcleo central con madera, que por fuera se recubrió de oro. Así eran también las imágenes de los ídolos. Así se explica también que en parte se quemara y en parte se redujera a polvo (cf. Dt 9,21). *Esparcido en agua:* la del torrente que bajaba del monte Horeb, como dice Dt 9,21. El darles a beber el polvo en el agua puede ser un símbolo del pecado y un supremo desdoro del ídolo: los hijos de Israel se habían identificado con el becerro de oro al rendirle culto y participando en la carne de los sacrificios que le habían ofrecido. Se ha pretendido indicar la vanidad de la imagen con el gesto destructor y penal de Moisés. Es una lección contra la idolatría, que se pretende grabar enérgicamente para siempre en la imaginación del pueblo.

Reprensión contra Aarón. 32,21-24

21 La ira de Moisés descarga primero contra el becerro y luego contra Aarón, a quien él había dejado como representante suyo. La narración, en su forma esquemática de pregunta hecha por Moisés y respuesta dada por Aarón, parece seguir la pauta de la pre-

ha hecho este pueblo para que hayas atraído sobre él un pecado tan
grande?» 22 Respondió Aarón: «Que no se encienda la cólera de mi
señor; tú sabes cuán inclinado al mal es este pueblo. 23 Ellos me dije-
ron: 'Haznos un dios que marche delante de nosotros, porque a ese
Moisés, el hombre que nos ha hecho subir de la tierra de Egipto, no
sabemos qué le ha pasado'. 24 Yo dije: '¿Quién tiene oro?' Ellos se
desprendieron de él y me lo dieron; lo eché en el fuego y ha salido
este becerro».

25 Cuando vio Moisés que el pueblo andaba sin freno, porque
Aarón se lo había quitado, para que fuera escarnio de sus enemigos,
26 se plantó a la entrada del campamento y exclamó: «A mí quien
esté por Yahvé». Y se reunieron en torno suyo todos los hijos de Leví.
27 El les dijo: «Así dice Yahvé, Dios de Israel: Que cada uno de vos-
otros ponga su espada sobre el muslo y pase y vuelva a pasar a través
del campamento, de una parte a otra, y mate cada uno a su hermano,
a su amigo, a su pariente». 28 Los hijos de Leví hicieron conforme a

---

gunta hecha por Dios a Adán en el paraíso y la respuesta que Adán dio a Dios. En Dt 9,20 se ve claramente que Dios estaba airado contra Aarón, pero que lo perdonó gracias a la intercesión de Moisés. Aunque Aarón no hubiera creído en el poder del becerro, fue débil en condescender con la petición del pueblo. Su culpabilidad aumenta por la dignidad de su cargo.

22-24 La respuesta de Aarón es humilde, porque se inspira en la conciencia de su debilidad. Su defensa es muy parecida a la de Adán y Eva en el paraíso.

Castigo de los culpables y recompensa de los levitas. 32,25-29

25 *Sin freno (fāruaᶜ)*: se refiere al pecado del pueblo, como se describe en los v.6.17-19, y a su postura religiosa. La debilidad de Aarón había sido causa de que el pueblo cayera en un culto semejante al de los pueblos paganos. *Escarnio de sus enemigos*: el pueblo, al romper la alianza con Yahvé, había de incurrir en el castigo de su ira, y así los enemigos, por ejemplo, los amalecitas, se burlarían de él y le vencerían.

26-27 *A la entrada* principal del campamento, pues había varias. *Todos los hijos de Leví*: no en sentido absoluto y matemático, sino moral: gran número de ellos. Moisés dirá en el v.27 que maten a los idólatras, aunque sean *hermano*, amigo o *pariente*. Esto indica que entre los mismos levitas y sus familias hubo idólatras (cf. v.29: hijo y hermano).

28 La orden de Moisés es de que recorran todo el campamento y maten a todos los que aún sigan en las prácticas idolátricas o hayan intervenido especialmente, sin distinción de personas: el pecado era de lesa majestad divina, una ruptura de la alianza con Yahvé. Antes se ha hecho notar que el propio Yahvé quería exterminar al pueblo (v.7-10). Yahvé se contenta ahora con la muerte

la palabra de Moisés, y aquel día murieron del pueblo unos tres mil
hombres. 29 Entonces dijo Moisés: «Consagraos hoy a Yahvé, cada
uno contra su hijo y su hermano, a fin de que hoy baje sobre vosotros
bendición».
30 Al día siguiente dijo Moisés al pueblo: «Habéis cometido un
gran pecado. Sin embargo, yo voy a subir a Yahvé para tratar de ex-
piar por vuestro pecado». 31 Volvió, pues, Moisés a Yahvé y dijo: «Este
pueblo ha cometido, ciertamente, un gran pecado al fabricarse un dios
de oro. 32 Ahora, pues, si tú perdonases su pecado..., si no bórrame del
libro que has escrito». 33 Yahvé contestó a Moisés: «Al que ha pecado
contra mí yo lo borraré de mi libro. 34 Ve, pues, y lleva al pueblo
a donde te he indicado; sabe que mi ángel irá delante de ti. Y en el día
de mi visitación los visitaré por su pecado». 35 Y Yahvé castigó al pue-
blo por lo que habían hecho con el becerro fabricado por Aarón.

---

de los más culpables: un total de tres mil, como dice el v.28, aunque la Vg habla de veintitrés mil, contra las demás versiones y el TM.

29 *Consagraos:* lit. «llenad vuestras manos», frase hecha para indicar la consagración sacerdotal. Mostrad ahora que sois todo de Dios y enteramente entregados a su honor, ni siquiera perdonando a nuestros hijos y hermanos. Esta actitud os traerá la verdadera consagración a Yahvé y su bendición, que consiste en el favor divino correspondiente al sagrado ministerio.

La intercesión de Moisés. 32,30-35

30 Moisés había logrado ya el perdón del pueblo como tal (v.11ss). Ahora vuelve a la montaña para obtener que Yahvé renueve su alianza con el pueblo pecador.

31-32 La ponderación del texto indica que el pueblo había realmente idolatrado, confundiendo a Yahvé con el becerro. Moisés empieza por reconocer la gravedad del pecado, pero en seguida pide el perdón, y con un interés tan grande, que llega a identificarse con la suerte de su pueblo. *Si tú perdonases su pecado...:* locución elíptica, petición humilde y confiada. *Del libro que has escrito:* se refiere en forma figurada y antropológica al libro de la elección o de la vida (Dan 12,1; Sal 68,29). Los ciudadanos de un reino o ciudad estaban inscritos en el censo del reino y ciudad. El pueblo hebreo pertenecía al pueblo de Dios, al reino de Dios. El libro de la vida tiene en sus páginas a los justos (Sal 68,29). En el N. T. tenemos escritos en el libro de la vida a los predestinados (Fil 4,3; Ap 3,5; 13,8). Borrar del libro de Yahvé equivale a excluir de su reino, de su amistad y de su gloria. Sentimiento semejante al de Moisés encontramos en San Pablo (Rom 9,3).

33-35 Yahvé no acepta la propuesta de Moisés. Perdona al pueblo como tal y restablece con él la alianza, pero mantiene su voluntad de castigar. *Visitación,* en sentido peyorativo. El castigo de que se habla en el v.35 puede referirse al que tuvo lugar por medio

33 1 Yahvé habló a Moisés: «Ve, sube de aquí tú y el pueblo que
has hecho subir de Egipto, para la tierra que prometí con juramento
a Abraham, Isaac y Jacob, diciendo: 'La daré a tu descendencia'; 2 en-
viaré delante de ti un ángel y arrojaré al canaaní, al amorí, al jití, al
perizí, al jiví y al yebusí. 3 Te introduciré en una tierra que mana leche

---

de la venganza de los levitas (v.28) o de otra manera que no consta. En el c.33,4-6.14-16 Dios revoca su castigo en atención al arrepentimiento del pueblo y de la intercesión de Moisés. *Mi ángel:* de los varios sentidos que puede tener esta frase, aquí cuadra mejor el siguiente. Hasta ahora Yahvé mismo estaba especialmente con su pueblo. En adelante dice que le dejará y encargará a un mensajero suyo, como un rey a un legado o ministro, que les acompañe por el desierto en su nombre. Castigo consecuente con el apartamiento de ellos.

CAPITULO 33

Las partes de este capítulo pueden ser las siguientes: cambio de relaciones entre Yahvé y el pueblo con motivo de la prevaricación de éste (v.1-6); Moisés saca el tabernáculo fuera del campamento y habla con Dios (v.7-11); Moisés obtiene el perdón del pueblo, que Yahvé le acompañe y le muestre su gloria (v.12-23).

Cambio de relaciones entre Moisés y el pueblo. 33,1-6

1 Moisés continúa en sus negociaciones con Yahvé. Dios perdona al pueblo, pero ya no quiere ir de modo especial con su presencia delante de su pueblo, sino que piensa mandar un ángel suyo, un lugarteniente. En todo este lenguaje humano hay un contenido real: la asistencia divina parece que va a disminuir. Y Moisés insiste para que siga en el mismo grado de antes. *Sube (ʿălēh):* la cordillera de Palestina está más elevada que el desierto. Con palabra técnica: para ir al país de Dios y su capital el camino es siempre ascendente. *Tú y el pueblo:* el mismo modo de hablar revela que Yahvé no lo mira como antes, como *su* pueblo. *Le daré a tu descendencia:* cf. Gén 12,7.

2 *Enviaré delante de ti un ángel:* en 23,20.21 ya vimos que el ángel era el propio Moisés o Josué, su sucesor, aunque otros autores lo refieren al mismo Yahvé, y muchos exegetas antiguos lo aplican al Verbo, que más tarde habría de encarnarse. Aquí ningún autor lo refiere a Yahvé, pues se contradistingue de él. La asistencia que se promete a Moisés y al pueblo es la de un lugarteniente de Yahvé, un ángel o espíritu creado invisible, protector y poderoso, hábil y bueno. Sigue la clásica lista de los pueblos que ocupaban la tierra de promisión: cf. 3,8.

3 *Tierra que mana...:* una calificación ya hecha y repetida; es tal en comparación con la estepa (cf. 3,1). *Yo no subiré:* Dios habla

y miel; pero yo no subiré en medio de ti, porque eres un pueblo de dura cerviz, no sea que te devore en el camino». [4] Cuando el pueblo oyó estas duras palabras, hicieron duelo y nadie se vistió con sus galas. [5] Yahvé dijo a Moisés: «Di a los hijos de Israel: sois un pueblo de dura cerviz; si por un momento subiese en medio de vosotros, os exterminaría. Por tanto, quítate de encima tus galas para saber lo que debo hacerte». [6] A partir del monte Horeb se quitaron sus galas los hijos de Israel.

[7] Moisés tomó la tienda y la desplegó fuera del campamento, lejos de él. Le había dado el nombre de «tienda de la reunión». Todo el

---

antropomórficamente. No quiere ir especialmente, como había hecho hasta entonces, para no ver de cerca las infidelidades del pueblo y verse obligado a destruirlo. En su lugar irá *un ángel suyo*, encargado de realizar sus planes. Se habla de un mayor o menor acercamiento de Dios en gracia y auxilios. La lejanía de Yahvé representaba una reducción de los prodigios.

4 La reacción del pueblo, cuando oyó el nuevo plan de Yahvé, fue buena: comprendieron que Yahvé seguía disgustado y manifestaron en su exterior su pena y arrepentimiento vistiéndose de duelo penitencial.

5 Este verso es una repetición de lo que se ha dicho ya en el v.3 y pudiera indicar una fuente distinta, a causa del duplicado. Lo único nuevo es la orden que da Yahvé a Moisés para que el pueblo se quite sus galas. Hubiera estado mejor, según nuestra lógica, inmediatamente después del v.3. Cabe que un redactor lo haya puesto aquí para indicar que la penitencia exterior del pueblo obedeció también a un mandato divino. Entra también en la mentalidad cíclica del estilo hebreo. La orden del v.3 se repite, ampliando su contenido y dejando una puerta abierta al perdón, como indica la frase final: *para saber lo que debo hacerte*. Yahvé está dispuesto a cambiar su actitud si el pueblo hace penitencia. Es un lenguaje sencillo, muy humano, primitivo y asequible.

6 Este verso es una afirmación del autor sobre la penitencia que de hecho hizo el pueblo: *a partir*... de este momento y lugar del Sinaí, en que se consumó la apostasía del becerro de oro.

El tabernáculo, fuera del campamento. Trato de Moisés con Yahvé. 33,7-11

7 *La tienda (ʾōhel môʿēd)*: parece cierto que no se trata aquí del tabernáculo propiamente tal (25,1ss) y que todavía no estaba construido. Algunos autores hablan de la tienda familiar de Moisés, apoyados en la traducción de G. Pero lo más razonable es pensar en una tienda primitiva destinada para las reuniones religiosas y cultuales (18,13ss) y en la cual Dios se comunicaba a Moisés antes de la construcción del tabernáculo. La razón por que ahora Dios quiere que la tienda se saque del campamento es que éste había

que quería interrogar a Yahvé, salía hacia la tienda de la reunión, que estaba fuera del campamento. [8] Cuando Moisés se dirigía hacia la tienda, todo el pueblo se levantaba, permanecía cada uno de pie, a la entrada de su tienda, y seguía con la vista a Moisés, hasta que él entraba en la tienda. [9] Y sucedía que cuando entraba Moisés en la tienda bajaba la columna de nube, se paraba a la entrada de la tienda y [Yahvé] hablaba con Moisés. [10] Cuando el pueblo veía la columna de nube parada a la entrada de la tienda, se levantaba todo el pueblo y se prosternaba cada uno a la puerta de su propia tienda. [11] Yahvé hablaba entonces cara a cara, como un hombre habla con otro. Luego volvía al campamento. Pero Josué ben Nun, su ministro, joven todavía, no se apartaba del interior de la tienda.

[12] Dijo Moisés a Yahvé: «Mira, tú me has dicho: 'Haz subir a este pueblo', pero no me has revelado a quién mandarás conmigo. Sin em-

---

quedado en cierto modo profanado por el culto al becerro. Así se sensibilizaba más la gravedad del pecado de idolatría. *Interrogar,* lit. «todo el que buscaba a Yahvé», para interrogarlo en sus dudas y obtener la respuesta por medio de Moisés. La tienda estaba, pues, abierta a todos.

8 Es posible que Moisés tuviera horas y fechas fijas para ir a la tienda y comunicar con Yahvé. El respeto que muestra el pueblo revela la conciencia que tenía de que Moisés era un mediador suyo y que se da cuenta de la gravedad del entredicho.

9 *La columna de nube* (cf. 13,21): aquí visiblemente Yahvé manifiesta que está con Moisés, por medio de esta señal elocuente. *Hablaba con Moisés* (cf. v.11): no la nube, sino Yahvé, que se sobrentiende.

10 Este verso indica que el pueblo miraba la bajada de la nube como señal de la presencia de Dios. Por eso se *prosternaba (hištaḥăwû,* plural) rostro en tierra, al estilo oriental.

11 *Cara a cara,* no de lejos ni por intermediario (cf. Núm 12,8; compárese también Ex 33,20.23 con Dt 4,12.15). Hablar cara a cara es lo mismo que hablar con uno que está presente y con palabras que él comprende, con franqueza y confianza. No es, por tanto, lo mismo que ver a uno. *Josué... no se apartaba...,* es decir, que Josué se quedaba en la tienda, como ministro y guardián de la misma, una vez que se había marchado Moisés. *Joven todavía:* en la flor de la edad y por comparación con Moisés. Algunos dicen que por ser célibe (nunca se dice que tuviera hijos) tuvo ese privilegio.

Yahvé concede su gracia plena a Moisés. 33,12-23

12 Moisés no se conforma con la promesa que Yahvé le ha hecho de enviarle un ángel (v.2-3). Quiere que sea Yahvé mismo el que le acompañe en la misión que le ha confiado. *A quién mandarás conmigo:* ¿acaso el ángel que me has prometido en 23,20-23? Moisés no sólo pretende conocer el plan definitivo de Yahvé, sino

bargo, me has dicho: 'Te conozco por tu nombre, y has hallado gracia
a mis ojos'. [13] De consiguiente, si realmente he hallado gracia a tus
ojos, muéstrame tu camino, y que yo te conozca y halle gracia a tus
ojos; y considera que esta nación es tu pueblo». [14] Respondió Yahvé:
«Iré yo mismo y te daré descanso». [15] Dijo Moisés: «Si no vienes tú
mismo, no nos hagas partir de aquí; [16] ¿en qué podrá conocerse que
he hallado gracia a tus ojos, yo y tu pueblo? ¿No será acaso viniendo
tú con nosotros? Y así seremos gloriosos yo y tu pueblo entre todos
los pueblos de la haz de la tierra». [17] Dijo Yahvé a Moisés: «También
haré esto que has dicho, pues has hallado gracia a mis ojos y te conoz-
co por tu nombre». [18] Moisés respondió a Yahvé: «Concédeme ver

---

inclinarlo enteramente a su favor. Para eso le insiste en que su misión viene del propio Yahvé, como él le ha dicho. *Te conozco...*, *has hallado gracia:* son dos frases de sentido idéntico y que prueban que Yahvé quiere estar con Moisés. «Conocer por el nombre» es lo mismo que tener en gran estima.

13 Moisés hace valer ante Dios la gracia que le ha dispensado para que todo redunde en favor del pueblo: *y considera que esta nación es tu pueblo*, para que le trates como a pueblo tuyo y muestres que tú eres su Dios. *Muéstrame tu camino*, lo que tú quieres que yo haga; *que te conozca*, siendo fiel en la realización de tus planes. Todas son expresiones para pedir a Yahvé que él venga en persona con Moisés y con el pueblo.

14 *Iré yo mismo*, lit. «mi rostro» *(pānay)*, y no un ángel. El rostro de Yahvé se tiene que entender por el propio Yahvé. En Is 56,9 Yahvé es llamado el ángel del rostro. *Te daré descanso:* el sentido más probable y directo parece ser el del triunfo y realización completa de la misión que le confía, hasta que el pueblo logre la plena posesión, duradera y segura, de la tierra prometida (cf. Dt 3,20).

15 Moisés insiste más claramente en su deseo de que sea Yahvé mismo quien los acompañe en el viaje hasta la tierra prometida.

16 Aquí en este verso se ve con más claridad cómo Moisés se identifica con el pueblo, pues la gracia que él ha hallado ante Yahvé quiere que sea también gracia para el pueblo. *Seremos gloriosos*, por el triunfo y logro de la tierra prometida. *Viniendo tú*, lit. viniendo «tu rostro» (v.14).

17 Ahora se ve cómo la gracia que Moisés ha hallado es también gracia que ha hallado todo el pueblo. La oración de Moisés ha sido un auténtico diálogo entre dos amigos. Tanto él como Yahvé han ido gradualmente revelando su voluntad. Es un ejemplo más de la divina condescendencia y que quiere ser aplacado e inclinado por las oraciones de sus santos.

18 La petición de Moisés avanza en la medida que Yahvé ha ido condescendiendo con sus deseos. Ya había visto la gloria de

tu gloria». 19 El replicó: «Yo haré pasar junto a tu rostro toda mi bondad y pronunciaré ante ti mi nombre, Yahvé. Haré gracia a quien yo quiera hacer gracia y tendré misericordia de quien quiera tenerla».
20 Y añadió: «Mi rostro no podrás verlo, porque el hombre no puede verme y seguir viviendo». 21 Dijo todavía Yahvé: «Ve ahí un lugar junto a mí; ponte sobre la roca». 22 Cuando pase mi gloria, te meteré en la hendidura de la roca y te cubriré con la palma de mi mano hasta que haya pasado. 23 Luego retiraré la palma de mi mano y verás mis espaldas. Pero mi rostro no se puede ver».

Dios en el Sinaí (19,18), cuando entró en la nube (24,18). Ahora quiere verla más directa y claramente. La gloria de Yahvé es el mismo Yahvé, dando el sentido de peso ontológico que tiene la palabra *kābôd*.

19 *Toda mi bondad:* *tûb* significa ordinariamente «bondad», «bien» y también «belleza». Pero aquí, por el paralelismo con *kābôd* (v.18.22), puede significar con G belleza, gloria, esplendor; por tanto, «bondad» debe tomarse en un sentido ontológico. *Pronunciaré (qr'*, gritaré) *ante ti mi nombre «Yahvé»:* es la señal que Dios dará a Moisés para que caiga en la cuenta de que pasa junto a él su gloria, Dios mismo. *Yo, Yahvé:* yo, el que estoy y estaré contigo y con el pueblo. *Gracia..., misericordia:* tiene un sentido parecido, pues están en perfecto paralelismo y correspondencia. La frase completa significa que la benevolencia divina para con una criatura no se funda en justicia o méritos, sino en la propia misericordia de Yahvé. Todo es gracia (cf. Rom 9,16). Se denota una bondad inclinada a hacer favores y a perdonar, pero con plena independencia y libertad.

20 *Mi rostro:* a mí en persona y en esencia, como parece que deseaba Moisés. Ante esta respuesta de Yahvé se ve claramente que Moisés no vio el ser mismo de Dios. Por esto San Juan dice que a Dios nadie lo ha visto nunca (Jn 1,18).

21 No es fácil precisar el lugar y la roca adonde fue Moisés. Todo lo que se puede decir es que debió ser parte de *Ra's Safṣafēh*. La tradición lo pone cerca de *ǧebel Mûsā*.

22 *Te cubriré* los ojos para que no puedas *verme* y así no mueras.

23 *Las espaldas:* los efectos o reflejos de mi gloria, de mi rostro o de mi ser. *Rostro-espalda* se aplican a Dios por analogía e impropiamente, como expresión antropomórfica, para indicar el ser de Dios o la estela luminosa de su ser y de su paso.

En todo este lenguaje antropomórfico se ve que el hagiógrafo pretende afirmar la absoluta trascendencia de Dios, su bondad y misericordia.

34 1 Yahvé dijo a Moisés: «Tállate dos tablas de piedra, como las primeras; sube junto a mí, a la montaña, y yo escribiré sobre ellas las palabras que estaban sobre las primeras tablas, las que tú hiciste pe-

---

CAPITULO 34

Este capítulo presenta un problema literario que los modernos resuelven de distinta manera a como lo resolvían los antiguos. Esta segunda subida de Moisés a la cumbre del Sinaí y la renovación del pacto con la segunda entrega de las tablas, ¿responde realmente a una realidad histórica distinta de la primera, o es simplemente un duplicado literario proveniente de una fuente distinta, que el redactor definitivo ha incorporado a este lugar, acentuando más el origen divino de la alianza y de los mandamientos? Los autores antiguos ni se planteaban el problema, suponiendo como realmente diversas las dos subidas de Moisés a la cumbre y una doble entrega de las tablas. Los modernos, como Clamer, Colunga-Cordero, se inclinan más bien por la doble fuente, que narra una misma realidad histórica de diferente forma. La sección de la alianza sería del autor yahvista, con grandes semejanzas con la que tenemos en los c.20-24. Los v.10-26 serían como una recensión segunda de parte del Código de la Alianza (22,29-30; 23,12.15-19). Los v.10-26 pueden, efectivamente, considerarse como una especie de decálogo ritual con diez preceptos: cinco para la observancia del sábado y diversas prácticas agrícolas y cinco para la oblación de los primogénitos y diversos detalles para la práctica pascual. La obra del redactor puede apreciarse en el v.1 y en los v.6-8.9-10, aunque el trabajo redaccional para unir las diversas tradiciones no es fácil de precisar. Sin embargo, esta concepción no se impone necesariamente, y, puesta la necesidad de *una renovación* de la alianza y sus preceptos, el sentido de la narración fluye espontáneamente en una mentalidad oriental. Hay pormenores que no son posibles en un primer acontecimiento.

El capítulo puede dividirse en las siguientes partes: nuevas tablas de la ley y nueva subida de Moisés a la cumbre del Sinaí, donde Yahvé le deja ver el reflejo de su gloria (v.1-7); renovación de la alianza y síntesis de sus condiciones (v.8-28); los destellos de la gloria de Yahvé en el rostro de Moisés (v.29-35).

Segunda subida de Moisés a la montaña. 34,1-7

1 *Tállate...:* las primeras tablas fueron dadas a Moisés por el propio Yahvé (24,12; 31,18; 32,16); en cambio, estas segundas son obra de Moisés. Esta diferencia parece reflejar la disposición divina como efecto de la idolatría; por otra parte, eleva la intervención de Moisés mediador. Autores modernos resuelven esta discrepancia acudiendo a un duplicado literario. *Hiciste pedazos:* cf. 32,15-16.19.

dazos. 2 Está preparado para mañana: de madrugada subirás a la
montaña del Sinaí y allí me esperarás en la cumbre de la montaña.
3 No subirá nadie contigo ni se verá a nadie en toda la montaña. Ni
tampoco ovejas o bueyes pastarán frente a la montaña». 4 Moisés talló
dos tablas de piedra como las primeras, se levantó de madrugada y
subió a la montaña del Sinaí, como se lo había mandado Yahvé, lle-
vando en su mano las dos tablas de piedra.
5 Yahvé descendió en la nube; se detuvo allí junto a él y proclamó
el nombre de Yahvé. 6 Yahvé pasó junto a su rostro y exclamó: «¡Yah-
vé es Yahvé, Dios clemente y misericordioso, tardo para la ira y gran-
de en gracia y fidelidad; 7 que mantiene su gracia por millares de ge-
neraciones, perdonando culpa, delito y pecado, pero que no deja
impune y castiga la culpa de los padres en los hijos y en los hijos de
los hijos hasta la tercera y cuarta generación!» 8 Moisés se apresuró a

---

2-4 *No subirá nadie*... sin su mandato: la misma orden se dio en 19,12. Pero después de la inauguración de alianza subieron con Moisés Aarón y sus hijos, más los setenta ancianos (24,9).

5 *En la nube (ʿānān)*: ya hemos visto antes cómo la nube es símbolo de la presencia divina. Sirve muy bien para sensibilizar la trascendencia de Dios (cf. 24,16-18). *Se detuvo, proclamó (= gritó)*: el sujeto es Yahvé (33,19). Según otros (Vg), Moisés; en este caso sería *invocó.*

6-7 *Y exclamó...*: aunque algunos autores atribuyen a Yahvé esta exclamación, corresponde mejor, por su contenido y estilo, a Moisés, si es que no se prefiere hacerla una glosa del autor inspirado, que puede haberla puesto en labios de Yahvé o de Moisés. Parece un comentario del nombre de Yahvé, que está mejor en una reflexión teológica posterior que en el momento mismo de la teofanía (cf. Núm 14,18; Joel 2,13; Jon 4,2; Sal 86,15; 103,8, etc.). Este comentario nos da muy bien la plenitud de sentido del nombre de Yahvé, como se refleja en su larga actuación a favor de Israel. No se trata única y directamente de definir la naturaleza y ser mismo de Dios, sino su actuación a favor de Israel: Yahvé es el que es; es decir, «el que hace ser» (cf. 3,14-15). *Clemente, misericordioso, tardo para la ira..., castiga la culpa*... (cf. 20,5). Ya Dt 24,16 se queja de esta norma tan severa, fundada en la rudeza de las costumbres antiguas y en la ley de la solidaridad. Más tarde Ezequiel dirá que cada uno morirá por su propio pecado (18,1; cf. Jer 31,19). Dios es amor.

Renovación y condiciones de la alianza. 34,8-28

8-9 Nuevamente intercede Moisés por su pueblo, como en el c.33. Es interesante la actitud de Moisés en su oración, que hace *de rodillas* (cf. 1 Re 8,54; Sal 95,6; 2 Cor 6,13; 29,29s; Esd 9,5; Dan 6,10; Lc 22,41; Act 7,60; 9,40; 20,36). En Ex 33 no se habla de la adoración que hace todo el pueblo de pie (cf. 1 Sam 1,26; 1 Re 3,15; 8,22; Neh 9,2-3.5; Mt 6,5; Mc 11,25; Lc 18,11.13). La postración

ponerse de rodillas y postrarse, [9] y dijo: «Si, pues, he hallado gracia a tus ojos, Señor, que tenga a bien mi Señor marchar en medio de nosotros, porque éste es un pueblo de dura cerviz, pero tú perdonarás nuestras culpas y nuestros pecados y nos tomarás por tu heredad».
[10] El respondió: «He aquí que yo pacto una alianza. Haré delante de todo tu pueblo maravillas como no se han hecho en toda la tierra ni en nación alguna; todo el pueblo en medio del cual estás verá la obra de Yahvé, porque es tremendo lo que yo voy a hacer contigo. [11] Estate atento para observar lo que hoy te mando: voy a arrojar delante de ti al amorreo, al cananeo, al jeteo, al perezeo, al jiveo y al yebuseo.
[12] Guárdate de pactar alianza con los habitantes de la tierra en la que vas a entrar, para que no sean un lazo entre vosotros.

[13] Por el contrario, demoleréis sus altares, haréis pedazos sus estelas y abatiréis sus aserás. [14] No te prosternarás ante otro dios, porque el nombre de Yahvé es «Celoso». [15] No pactarás alianza con los habitantes de la tierra, no sea que ellos, al prostituirse y sacrificar a sus dioses, te inviten y comas de sus sacrificios, [16] y tomes para tus hijos mujeres de entre sus hijas, quienes, al prostituirse ante sus dioses, arrastren a tus hijos y se prostituyan también tras ellos. [17] No te fabricarás dios alguno de metal fundido. [18] Guardarás la fiesta de los ácimos: comerás panes ácimos durante siete días como te he mandado, en el tiempo prescrito del mes de Abib, pues saliste de Egipto en el mes de Abib.

[19] Todo lo que abre el seno es mío: todo macho tuyo, lo que abre

---

era el gesto propio de la oración más fervorosa y de los momentos más solemnes (cf. Gén 24,26; Núm 16,22; 2 Cor 20,18; Esd 10,1; Neh 8, 6; Jdt 9,1; Sir 50,17; 1 Mac 4,40.50). En nuestro caso tenemos la misma postura de Jesús en el huerto (Mt 26,39; Mc 14,35; Lc 22, 41). Moisés se pone de rodillas y se postra en tierra. El contenido de la oración es el mismo ya visto en el c.33. Ideas que se van repitiendo en marcos diversos.

10-11 Dios renueva su alianza con el pueblo. El se compromete a intervenir, al margen del orden natural, para introducir a su pueblo en la tierra prometida. *Maravillas..., la obra de Yahvé..., tremendo lo que voy a hacer..., voy a arrojar...*: son expresiones que tienen un mismo acento: la intervención especialísima, providencial y milagrosa de Dios en la marcha y victoria final de los israelitas. El autor sagrado está plenamente convencido de que en la historia de Israel ha habido *maravillas*, obras grandes por parte de Dios.

12-17 Entre las condiciones de la alianza exigidas por Dios a su pueblo está que no hagan ningún pacto con los pueblos que habitan la tierra de promisión y que se enumeran, como siempre, en el v.11. *Voy a arrojar*: es una expresión que indica el triunfo de Israel. De hecho, en los versos siguientes se supone que estos pueblos van a quedar parcialmente y por bastante tiempo en Canaán. Por eso se prohíbe pactar con ellos y se manda destruir su culto, para que los israelíes no corran peligro de *prostituirse*; es decir, de idolatrar.

18-26 Aquí empiezan las condiciones positivas de la alianza, que ya se han indicado: fiesta de los ácimos (12,14-20; 13,3-10;

el seno en tus ovejas o en tus vacas. 20 Al primogénito del asno lo po-
drás rescatar con una cabeza de ganado menor, y si no lo rescatas, lo
desnucarás. No debes presentarte delante de mí con las manos vacías.
21 Trabajarás seis días y en el séptimo descansarás. Descansarás aun
en el tiempo de la arada y de la siega. 22 Celebrarás la fiesta de las se-
manas, es decir, la de las primicias de la siega del trigo, y la fiesta de
la recolección, al terminar el año. 23 Tres veces al año todo varón
tuyo deberá ver el rostro del Señor Yahvé, tu Dios. 24 Yo arrojaré a
las gentes de delante de ti y ensancharé tus fronteras, de manera que
nadie codicie tu tierra cuando subas, tres veces al año, para ver el
rostro del Señor Yahvé, tu Dios. 25 No ofrecerás con pan fermentado
la sangre de mi víctima sacrificial. Tampoco se quedará hasta la ma-
ñana la víctima de la fiesta de la Pascua. 26 Llevarás a la casa de Yahvé,
tu Dios, la primicia de los primeros frutos de tu tierra. No cocerás
un cabrito con la leche de su madre». 27 Luego, Yahvé dijo a Moisés:
«Ponte por escrito estas palabras, porque a tenor de ellas yo pacto
alianza contigo y con Israel». 28 Y estuvo allí con Yahvé cuarenta días
y cuarenta noches, sin comer pan ni beber agua. Y escribió en las ta-
blas las palabras de la alianza, los diez mandamientos.
29 Cuando bajó Moisés de la montaña del Sinaí, trayendo en su
mano las dos tablas del testimonio, no sabía que la tez de su rostro se
había vuelto radiante, porque había hablado con El. 30 Aarón y todos
los hijos de Israel miraron a Moisés y temieron acercarse a él, a causa
del resplandor de la tez de su rostro. 31 Pero Moisés los llamó, y Aarón

---

23,15) y ofrecimiento de los primogénitos (13,1-2.12-13; 22,29); observancia del sábado (23,12), de la fiesta de las semanas (23,16) y de las tres peregrinaciones anuales (23,17). El pan ácimo para los sacrificios mixtos (v.25) se ha tratado en 23,18; la forma de cocer el cabrito (v.26) se trató en 23,19.

27-28 La orden de escribir justifica más el hecho de que Moisés escribiera (24,4). La frase del v.28 se repite en 24,18, donde se ha explicado. *Estas palabras:* los v.10-26, resumen de los c.20-23.

La gloria de Yahvé, en el rostro de Moisés. 34,29-35

29-32 La faz radiante de Moisés es símbolo de su contacto con lo divino y de su comunicación con Dios. Yahvé ha querido de este modo autorizar su testimonio, como en la transfiguración de Jesús el resplandor que de él salía autorizaba sus palabras y su misión. La Vg ha traducido: «ignorabat quod *cornuta* esset facies sua», que corresponde al hebreo *qāran,* tomado en sentido etimológico como verbo que es: «tenía cuernos» *(qrn),* echaba resplandores a modo de haces de reflector. Hab 3,4 designa los rayos del sol con este nombre de *qrnym* (dual), cuernos. Los árabes llaman a los rayos del sol naciente «cuernos de la gacela». La impresión que causa Moisés es la que producía el ángel del Señor, con temor a lo sobrenatural. Todos temen acercarse a él, conscientes de que hay allí algo de Dios. Debe notarse cómo se acercan, llamados primeramente, Aarón y los principales (v.31) y luego los hijos de Israel. La intimación de los mandamientos de Yahvé se hace dentro

y todos los principales de la comunidad se acercaron a él y Moisés se
puso a hablar con ellos. [32] Después de esto se acercaron todos los hijos
de Israel y él les intimó todo lo que le había dicho Yahvé en la montaña del Sinaí. [33] Cuando terminó de hablar con ellos, se puso un velo
en la cara.
[34] Cada vez que Moisés entraba a la presencia de Yahvé para hablar con él, se quitaba el velo hasta su salida; después salía y comunicaba a los hijos de Israel todo lo que le había ordenado. [35] Los hijos
de Israel veían que la tez del rostro de Moisés estaba radiante. Y Moisés volvía a poner el velo sobre su rostro hasta que entraba a hablar
con El.

35 [1] Reunió Moisés a toda la comunidad de los hijos de Israel y les

---

de la irradiación de la gloria divina, antes de que Moisés se cubriera el rostro. Esto indica cómo la finalidad de esta irradiación era la de autorizar la palabra de Moisés. No sabemos cuánto duró este resplandor de Moisés. Algunos autores antiguos creen que le duró por toda la vida, pero esto es muy difícil de admitir. Por el v.33 sabemos que no fue una radiación ocasional. 2 Cor 7-18 recoge este episodio, aplicándolo a los judíos.

33-35 La razón por la cual Moisés se cubre su rostro en la vida ordinaria es para que los israelitas pudieran tener mayor confianza en hablarle y oírle. El velo se lo quitaba cuando entraba a hablar con Yahvé y mientras comunicaba al pueblo las órdenes de Dios.

CAPITULO 35

Empieza una nueva sección, que trata de la ejecución de las obras encargadas por Yahvé. En 35,1-40,36 tenemos la construcción del tabernáculo y de todos sus enseres, como Dios había mandado a Moisés (c.25-27 y 30). Tanto los conceptos como las expresiones son, la mayoría de las veces, una repetición mecánica de lo que antes se dijo. Entonces como cosa futura; ahora como cosa que se realiza.

El capítulo 35 puede dividirse en las siguientes partes: la observancia del sábado (v.1-3); aportaciones de los israelitas para el tabernáculo (v.4-29); artífices para la construcción (v.30-35).

La observancia del sábado. 35,1-3

Esta breve introducción a la realización de las obras puede ser obra del propio redactor último, ponderando la importancia del precepto sabático, que debe guardarse aun en la construcción de obra tan santa como la referente al tabernáculo.

1-3 (cf. 20,9ss; 31,13-17) *No encenderás:* esta prescripción de-

dijo: «Estas son las cosas que me ha ordenado hacer Yahvé: [2] Traba-
jarás seis días y el séptimo será santo para vosotros, de reposo absoluto
en honor de Yahvé. Todo el que trabajare en él será castigado con la
muerte. [3] En día de sábado no encenderás fuego en ninguno de los
lugares de asentamiento». [4] Luego dijo Moisés a toda la comunidad
de los hijos de Israel: «Esto es lo que ha mandado Yahvé: [5] Haced
entre vosotros una colecta para Yahvé. Todo el que se sienta generoso
de corazón lleve a Yahvé como ofrenda oro, plata, bronce, [6] púrpura
violeta, púrpura escarlata, carmesí, lino fino, pelo de cabra, [7] pieles
de carnero teñidas con rojo y pieles de vaca marina, madera de aca-
cia, [8] aceite para alumbrar, bálsamos para el óleo de la unción y el
perfume aromático, [9] piedras de ónice y piedras de engaste para el
efod y el pectoral. [10] Todos los que sean hombres habilidosos de vos-
otros, que acudan para ejecutar lo que Yahvé ha ordenado: [11] el ta-
bernáculo, su tienda y su cubierta, sus corchetes, sus tablones, sus tra-
vesaños, sus columnas y sus basamentos; [12] el arca y sus barras, el
propiciatorio y la cortina que velaba; [13] la mesa con sus barras y todos
sus utensilios y los panes de la proposición; [14] el candelabro de ilumi-
nación con todos sus utensilios, sus lámparas y el aceite para alumbrar;

---

tallista es nueva y no se había hecho antes (cf. 16,23). Josefo observa como cosa rara que los esenios no encendían fuego en día de sábado [1].

Aportaciones voluntarias del pueblo. 35,4-29

Como vamos a ver, el contenido de esta sección se encuentra en capítulos anteriores (25-31). El estilo es hiperbólico, con tendencia siempre a idealizar los tiempos del desierto, pero con colores tomados de tiempos posteriores (cf. 1 Cor 29,6-7). Se pretende a veces mostrar la devoción de los primeros israelitas, para que sirva de ejemplo a generaciones posteriores. Nunca se debe olvidar que todo el Pentateuco ha sufrido muchos retoques de épocas muy distintas hasta adquirir el contenido y forma actual. Así, por ejemplo, las leyes agrícolas, que responden tan concretamente a los tiempos en que Israel vivía en Palestina, han entrado aquí por obra de redactores posteriores a Moisés, aunque siempre están dentro de lo más puro de la legislación mosaica.

4-9 (cf. 25,1-7) *Ha mandado Yahvé:* resumen expresivo y doctrinal. En estos libros básicos para la vida del pueblo hay especial interés en mostrar el origen divino de las diversas prácticas sociales y religiosas, para acreditar su contenido y facilitar su ejecución.

10-19 *Habilidosos:* cf. 28,3. La lista de las cosas que hay que hacer se contiene en 26,7-36. El TM en este capítulo y en los c.37-39 presenta notables diferencias con G. Deben de provenir de muchas inversiones y mutilaciones, difíciles de explicar. *El tabernáculo...* (v.11): cf. 26,1-30; *el arca, la cortina* que dividía el Santa del Santísimo (v.12): cf. 25,10-15; *la mesa* (v.13): cf. 25,23-30; *el candela-*

[1] *Bell* II 8,9.

15 el altar de los perfumes con sus barras, el óleo de la unción y el per-
fume aromático y la cortina de ingreso para la entrada del tabernáculo;
16 el altar de los holocaustos con su enrejado de bronce, sus barras y
todo su instrumental y la pila con su basamento; 17 las cortinas del
atrio, sus columnas y sus basamentos, la cortina de la puerta del atrio;
18 las estacas del tabernáculo y las estacas del atrio con sus cuerdas;
19 las vestiduras litúrgicas para oficiar en el santuario, las vestiduras
sagradas para el sacerdote Aarón y las vestiduras de sus hijos para el
ejercicio de su sacerdocio».
20 Entonces toda la comunidad de los hijos de Israel se retiró de
la presencia de Moisés. 21 Vinieron todos aquellos a quienes movía
su corazón y todos aquellos a quienes su espíritu les hacía sentirse
generosos y trajeron su ofrenda para Yahvé, para la obra de la tienda
de la reunión, para todo su servicio y para las vestiduras sagradas.
22 Vinieron los hombres junto con las mujeres. Todos los genero-
sos de corazón aportaron fíbulas, pendientes, anillos, collares y toda
suerte de objetos de oro y demás cosas de oro que cada uno había
presentado a Yahvé. 23 Todos aquellos en cuyo poder se había encon-
trado púrpura violeta, púrpura escarlata, carmesí, lino fino, pelo de
cabra, pieles de carnero teñidas en rojo y pieles de vaca marina, las
trajeron. 24 Todo aquel que había apartado una ofrenda de plata o
de bronce, la trajo como ofrenda a Yahvé, y todo aquel en cuyo poder
se había encontrado madera de acacia, útil para cualquier menester
del culto, la trajo también. 25 Las mujeres habilidosas hilaban con sus
manos y traían en hilado la púrpura violeta y escarlata, el carmesí
y el lino fino. 26 Asimismo las mujeres a quienes su corazón movía
a trabajar hábilmente hilaban los pelos de cabra. 27 Los principales
del pueblo trajeron piedras de ónice y piedras de engaste para el efod
y el pectoral; 28 el bálsamo y el aceite para alumbrar y para el óleo
de unción y para el perfume aromático. 29 Los hombres y las mujeres
a quienes su generoso corazón impulsaba a aportar algo para alguna
de las obras que Yahvé había mandado por medio de Moisés, los
hijos de Israel, llevaron ofrendas voluntarias a Yahvé.
30 Luego Moisés dijo a los hijos de Israel: «Mirad, Yahvé ha llama-
do por su nombre a Besalel, hijo de Urí, hijo de Jur, de la tribu de
Judá, 31 y le ha llenado del espíritu de Dios en sabiduría, habilidad y
pericia para toda suerte de trabajos; 32 para idear diseños, para tra-
bajar en oro, plata y bronce, 33 para tallar piedras de engaste, para
trabajar la madera y para llevar a cabo toda clase de trabajo artístico.
34 Le ha puesto también el don de enseñar, a él y a Oholiab, hijo de
Ajisamak, de la tribu de Dan. 35 Les ha llenado el corazón de sabidu-
ría para ejecutar toda clase de labor, para entallar, para diseñar, reca-

---

bro, o mejor, candelero: cf. 25,31-39; *el aceite*: cf. 27,20; *el altar de los perfumes* (v.15): cf. 30,1-10; *el aceite de la unción* (v.15): cf. 30,22-33; *el perfume* (v.15): 30,34-38; *cortina de ingreso* (v.15): 26,36; *altar de los holocaustos* (v.16): 27,1-8; *la pila* (v.16): 30,18-21; *las cortinas* (v.17): 25,9-18; *las estacas* (v.18): 27,19; *las cuerdas* (v.18): aparecen aquí por primera vez; *las vestiduras* (v.19): cf. c.28.

20-29 Enumeración de las ofertas del pueblo (20-24), de las mujeres (25-26), de los jefes (27-29). *Movía su corazón:* frase que indica la libertad y la generosidad, como luego se explica en el v.22.

mar en púrpura violeta y escarlata, carmesí y lino fino, para tejer;
hábiles en toda clase de trabajos y diseñadores de proyectos».

36 1 Así, pues, Besalel, Oholiab y todos los hombres de corazón
sabio en los cuales Yahvé había puesto sabiduría y habilidad para eje-
cutar con pericia toda clase de trabajos para el culto del santuario,
hicieron conforme a cuanto Yahvé había ordenado. 2 Moisés llamó a
Besalel, a Oholiab y a todos los hombres de corazón sabio en cuyo
corazón Yahvé había puesto sabiduría, a todos los que su corazón los
impulsaba a entregarse a la realización de algún trabajo. 3 Estos toma-
ron, ante la presencia de Moisés, todas la ofrendas que los hijos de
Israel habían aportado para la realización de las obras del culto del
santuario. Entre tanto, los hijos de Israel continuaban llevando espon-
táneamente sus ofrendas todas las mañanas. 4 Todos los peritos que
realizaban los trabajos del santuario, interrumpiendo cada uno la
tarea que estaba haciendo, vinieron 5 y dijeron a Moisés: «El pueblo
trae mucho más de lo que hace falta para realizar la obra que Yahvé
ha ordenado hacer». 6 Entonces Moisés dispuso que se corriera esta
orden por el campamento: «Que ni hombre ni mujer traiga más para
la ofrenda al santuario». Y el pueblo dejó dé aportar. 7 Había ya mate-
rial suficiente para realizar todas las obras, y aun sobraba.
8 Los artistas más hábiles de entre todos los que trabajaban en la
obra hicieron el tabernáculo. Resultó una obra de arte con diez corti-
nas de lino fino retorcido, púrpura violeta, púrpura escarlata y car-

---

Púrpura... (v.23): cf. 25,4ss; *piedras de ónice...* (v.27): cf. 28,9.18; *efod, pectoral:* cf. 28,4.15; *aromático:* 30,23ss. En el v.29 se acentúa la generosidad y libertad de las ofertas.

Los artífices. 35,30-35

Los dos principales artistas ya han aparecido en 31,2ss; los v.30-33 son iguales a 31,2-5.

35 *Recamar:* del hebreo *rqm (rāqam)*, que ha pasado al español *(recamar)*, al italiano *(ricamare)* y al francés *(récamer)*.

CAPITULO 36

1-3 Comienzo del trabajo. Moisés hace entrega a los artistas de las ofertas del pueblo. *Corazón sabio:* en el lenguaje semita el corazón comprende la *mens* de los latinos. Es sede de todo el interior del hombre. La parte afectiva se designa más bien con la palabra entraña, hígado o riñones.

4-7 La abundancia de dones, además de corresponder a la realidad, tiene una fuerza ponderativa en el carácter de toda la narración. Aparece interés en acentuar la generosidad del desierto para que sirva de ideal a futuras generaciones.

8-13 Aquí empieza la construcción del tabernáculo, que llega hasta 39,43. Las repeticiones indican que todo se hace conforme

mesí, con figuras de querubines. 9 La longitud de cada cortina era
de veintiocho codos y su anchura de cuatro; una misma medida para
todas. 10 Unió una con otras cinco cortinas por un lado, y las otras
cinco por otro. 11 Hizo lazos de púrpura violeta sobre la orla de la
primera cortina, que estaba en el extremo del conjunto. Y lo mismo
hizo en la orla de la cortina que terminaba el segundo conjunto.
12 Cincuenta lazos hizo en la primera cortina y cincuenta lazos hizo
en el extremo de la cortina del segundo conjunto, correspondiéndose
los lazos entre sí. 13 Hizo también cincuenta corchetes de oro y con
ellos unió las cortinas entre sí, de modo que el tabernáculo formaba
un solo cuerpo. 14 Hizo cortinas de pelo de cabra, a modo de tienda
sobre el tabernáculo, en número de once. 15 El largo de cada cortina
era de treinta codos y el ancho de cuatro. Una misma medida para
las once. 16 Unió cinco cortinas en una pieza y seis cortinas en otra
pieza. 17 Hizo cincuenta lazos en la orla de la cortina que terminaba
el conjunto y cincuenta en la orla de la cortina del segundo conjunto.
18 Hizo también cincuenta corchetes de bronce para ensamblar la
tienda, que formaba un solo cuerpo. 19 Hizo para la tienda una cu-
bierta de pieles de carnero teñidas en rojo y sobre ella otra de pieles
de vaca marina.

20 Hizo para el tabernáculo los tablones de madera de acacia para
colocarlos en posición vertical. 21 El largo de cada tablón era de diez
codos, y el ancho, uno y medio. 22 Dos espigones para cada tablón
ensamblados uno con otro; así hizo con todos los tablones del taber-
náculo. 23 Hizo, pues, los tablones para el tabernáculo: veinte para
el lado que mira al Négueb, al sur. 24 Bajo los veinte tablones puso
cuarenta basas de plata: dos basas debajo del primer tablón, para sus
dos espigones, y dos basas debajo del segundo tablón, para sus dos
espigones. 25 Y para el otro flanco del tabernáculo, para el lado
norte, hizo veinte tablones, 26 con sus cuarenta basas de plata, dos
debajo de cada uno. 27 Para el lado posterior del tabernáculo, que
mira hacia el mar, hizo seis tablones, 28 y otros dos tablones para los
ángulos del tabernáculo en su lado posterior. 29 Estos estaban acopla-
dos por la parte de abajo, e igualmente estaban unidos por la parte
de arriba al primer anillo. Así hizo con los dos tablones de los dos
ángulos. 30 Eran, en total, ocho tablones con sus respectivas basas
de plata; es decir, dieciséis basas, dos debajo de cada tablón. 31 Hizo
los travesaños de madera de acacia: cinco para los tablones de un lado
del tabernáculo, 32 cinco travesaños para los tablones del segundo lado
y otros cinco travesaños para los tablones del tabernáculo en su lado
posterior, que mira hacia el mar. 33 Asimismo el travesaño de en
medio, que pasaba a la mitad de la altura de los tablones de un extremo

---

Dios había mandado. En estos primeros versos tenemos descrita la cubierta interior del tabernáculo (cf. 26,1-6). *Unió:* o el artista más hábil (v.8), o Besaleel, el director general de los trabajos, o quizá en sentido impersonal. De la misma manera se ha de entender la experiencia hasta el final del capítulo.

14-18 La segunda cubierta interior (cf. 26,7-13).

19 La tercera y cuarta cubierta (cf. 26,14).

20-34 Las paredes del tabernáculo (cf. 26,15-29). *En posición vertical:* o bien «cortadas por lo recto», no de través, o sea por su

a otro. [34] Recubrió los tablones de oro y también hizo de oro sus ani-
llos para pasar por ellos los travesaños, que recubrió igualmente de oro.
[35] Hizo el velo de púrpura violeta y escarlata, carmesí y lino fino
retorcido; hizo de él una obra de artífice, con figuras de querubines.
[36] Hizo para él cuatro columnas de acacia, que recubrió de oro,
con sus garfios también de oro. Las recubrió de oro y fundió para
ellas cuatro basas de plata. [37] Hizo también para la entrada de la
tienda una cortina de púrpura violeta, púrpura escarlata y lino fino
retorcido: labor de artístico recamado; [38] con sus cinco columnas y
sus respectivos garfios, y recubrió de oro sus capiteles y sus varillas;
también hizo sus cinco basas de bronce.

37 [1] Besalel hizo el arca de madera de acacia: dos codos y medio
era su longitud, uno y medio su anchura y uno y medio su altura;
[2] la recubrió de oro puro por dentro y por fuera y le hizo alrededor
un reborde de oro. [3] Fundió para ella cuatro anillas de oro sobre sus
cuatro pies: dos anillas de un lado y dos de otro.
[4] Hizo las barras de madera de acacia y las recubrió de oro; [5] y
las hizo pasar por las anillas de los lados del arca para poder trans-
portarla.
[6] Hizo el propiciatorio de oro puro: dos codos y medio de largo
y uno y medio de ancho.
[7] Hizo dos querubines de oro; de oro batido los hizo en los dos

---

parte más larga. *Al Négueb, al sur:* lit. «a la derecha» *(têmānāh)*; orientación del que mira al sol naciente y está en Palestina. Hay el acostumbrado pleonasmo (cf. 26,18).

35-36. El velo que separaba el Santo del Santísimo (cf. 26, 31-32).

37-38 El velo y las columnas que había delante del Santo (cf. 26,36-37).

CAPITULO 37

En este capítulo continúa la descripción en la fabricación de tabernáculo con todo lo que se encerraba en él: el arca, el propiciatorio y los querubines (v.1-9), la mesa (v.10-16), el candelero (v.17-24), el altar de los perfumes (v.25-28), el aceite de la unción y de los perfumes (v.29). Todo ello ha sido ya mencionado minuciosamente antes y basta remitirse a los pasos correspondientes para comprender el texto sagrado actual.

El arca de la alianza. 37,1-9

Cf. 25,10-22. Por ser el arca la parte más importante de lo que encerraba el tabernáculo, a su fabricación se dedica el artífice más insigne: Besalel. *Los rostros de los querubines* (v.9): teniendo en cuenta que son representaciones análogas a las de los genios protectores mesopotámicos, parece han de entenderse así. Eran toros poderosos, con rostro de varón, que llevaban una barba rizada e iban to-

extremos del propiciatorio; 8 un querubín en un extremo y otro en
el extremo opuesto. Formando un solo cuerpo con el propiciatorio
los hizo, a ambos lados de él. 9 Los querubines tenían las alas exten-
didas hacia arriba, cubriendo con sus alas el propiciatorio, y sus rostros
uno frente al otro; vueltos hacia el propiciatorio estaban los rostros
de los querubines.

10 Hizo la mesa de madera de acacia: dos codos de largo, uno de
ancho y uno y medio de altura. 11 La recubrió de oro puro y le hizo
alrededor un reborde de oro. 12 Le hizo también una cornisa de un
palmo en derredor y esta cornisa la rodeó con un reborde de oro.

13 Fundió para ella cuatro anillas de oro y las puso en los cuatro
ángulos correspondientes a sus cuatro pies. 14 Junto a la cornisa esta-
ban las anillas, que servían de receptáculo a las barras para transportar
la mesa.

15 Las barras para llevar la mesa las hizo de madera de acacia y
las recubrió de oro. 16 También fabricó de oro puro los utensilios
destinados a estar sobre la mesa: platos, cucharas, tazas y ánforas,
con los que se hacen las libaciones.

17 Hizo el candelabro de oro puro; de oro batido lo fabricó, y su
base, tallo, cálices, capullos y flores formaban una pieza con él. 18 Seis
brazos salían de sus lados: tres de un lado y tres de otro. 19 Tres cálices
en forma de flor de almendro en un brazo, con capullo y flor, y tres
cálices en forma de flor de almendro en otro brazo, con capullo y flor;
así para los seis brazos que salían del candelabro.

20 En el candelabro había cuatro cálices en forma de flor de al-
mendro, con sus capullos y flores: 21 un capullo bajo los dos primeros
brazos que salían del candelabro, otro bajo los otros dos y otro bajo
los dos últimos que arrancaban también del candelabro; así para los
seis brazos que salían del candelabro. 22 Los capullos y los brazos for-
maban una pieza con él: un solo bloque de oro puro batido.

23 Le hizo también sus lámparas, en número de siete; y sus des-
pabiladeras y ceniceros de oro puro. 24 Con un talento de oro puro
hizo el candelabro y todos sus accesorios.

---

cados con casco con pares de cuernos (símbolo de sus poderes). Un par de alas siempre juntas y elevadas. Es una constante del arte oriental, aun cuando esos seres misteriosos estén parados. Estaban dispuestos como dos bueyes uncidos en el carro, en paralelo. Entre sus pares de alas elevadas estaba el propiciatorio. Sus rostros, que tendrían que estar hacia adelante, los tenían vueltos, respectivamente, hacia dentro, de suerte que se miraban entre sí y miraban a la vez el propiciatorio, como señal de respeto. Así aparecen a veces los querubines guardianes ante el santuario en el arte asirio y babilónico antiquísimo.

La mesa de la proposición. 37,10-16

Cf. 25,23-30.

El candelero de los siete brazos. 37,17-24

Cf. 25,31-40. *En el candelabro:* o candelero, es decir, a lo largo del fuste. *Ceniceros:* lit. «platillos», para recoger las mechas quemadas y el aceite ennegrecido.

[25] Hizo el altar de los perfumes de madera de acacia: un codo de
largo y un codo de ancho—era cuadrado—y dos codos de alto. Sus
cuernos formaban una pieza con él. [26] Lo recubrió de oro puro:
su mesa, sus laterales todo en derredor y sus cuernos; y le hizo un
reborde de oro alrededor. [27] Debajo de este reborde le hizo dos ani-
llas de oro en cada uno de sus flancos, a ambos lados, a modo de recep-
táculo para las barras destinadas a transportarlo. [28] Las barras las
hizo de madera de acacia y las recubrió de oro.
[29] Preparó el óleo santo de la unción y el perfume puro de los
aromas, como hace un especialista en perfumería.

38 [1] Hizo el altar de los holocaustos de madera de acacia: cinco
codos de largo y cinco codos de ancho—era cuadrado—y tres codos
de alto. [2] Le hizo sus cuernos en sus cuatro ángulos, formando una
pieza con él, y lo recubrió de bronce.
[3] Hizo también todos los accesorios del altar: los recipientes, pale-
tas, aspersorios, tenazas y braseros; todos sus accesorios los hizo de
bronce.
[4] Hizo para el altar un enrejado de bronce, en forma de red, por
debajo de la cornisa, desde la parte inferior hasta la mitad del altar.
[5] Fundió cuatro anillas en las cuatro puntas del enrejado de bronce
para que sirvieran de receptáculo a las barras. [6] Las barras las hizo de
madera de acacia, las recubrió de bronce [7] y las pasó por las anillas que

---

El altar de los perfumes. 37,25-28

Cf. 30,1-10.

El óleo de la unción y del incienso. 37,29

Cf. 30,22-38.

CAPITULO 38

Continúa la serie de construcciones de todo lo que había dentro del tabernáculo: el altar de los holocaustos (v.1-7), el mar de bronce o pila para las purificaciones (v.8), el atrio del tabernáculo (v.9-20), cantidad de metales empleados en la construcción del tabernáculo y objetos sagrados que encerraba (v.21-31).

El altar de los holocaustos. 38,1-7

Cf. 27,1-8.

El mar de bronce. 38,8

Cf. 30,18-21. *Con los espejos:* los espejos de los antiguos eran metálicos, muy bruñidos y generalmente de bronce o cobre abrillantado. Podían tener forma redonda u ovalada y terminaban en

estaban a los lados del altar, para transportarlo con ellas. El altar lo
hizo hueco y de tablas.
8 Fabricó la pila de bronce y su pie también de bronce con los
espejos de las mujeres que asistían a la entrada de la tienda de la
reunión.
9 También construyó el atrio. Por el lado del Négueb, que mira al
sur, las cortinas del atrio eran de lino fino retorcido, de cien codos.
10 Sus veinte columnas y sus veinte basas eran de bronce; los garfios
de las columnas y sus varillas eran de plata.
11 Por el lado norte, cien codos. Sus veinte columnas y sus veinte
basas eran de bronce; los garfios de las columnas y sus varillas, de
plata.
12 Por el lado del mar, cortinas en una extensión de cincuenta codos,
con sus diez columnas y sus diez basas; los garfios de las columnas y
sus varillas eran de plata.
13 Por la parte oriental, que mira a levante, cincuenta codos: 14 cor-
tinas en una extensión de quince codos en uno de los flancos, con sus
tres columnas y sus tres basas; 15 y en el otro flanco, a uno y otro lado
de la puerta del atrio, cortinas en una extensión de quince codos, con
sus tres columnas y sus tres basas.
16 Todas las cortinas en torno al atrio eran de lino fino retorcido;
17 las basas de las columnas eran de bronce, y los garfios de las colum-
nas y sus varillas, de plata. El revestimiento de sus capiteles era de
plata, y todas las columnas del atrio tenían varillas de plata.
18 La cortina de la puerta del atrio era una labor de artístico reca-
mado en púrpura violeta, púrpura escarlata, carmesí y lino fino retor-
cido: veinte codos de largo y cinco de alto o de ancho, lo mismo que
las cortinas del atrio. 19 Sus cuatro columnas y sus cuatro basas eran
de bronce, y sus garfios, de plata; y el revestimiento de sus capiteles
y sus varillas, de plata.
20 Todas las estacas del tabernáculo y del recinto del atrio eran de
bronce.

---

un mango o asa del mismo metal. *Que asistían...:* parece que estas piadosas mujeres se congregaban por turno a la entrada del tabernáculo, ya para ejercicios y prácticas devocionales (Jue 21,21; 1 Sam 2,22), ya para trabajos como coser, tejer y lavar. G traduce: «las cuales ayunaban». Onkelos: «las cuales oraban». La Vg traduce: *excubabant*, como si durmieran o viviesen allí y velaran por la seguridad del conjunto.

El atrio. 38,9-20

Cf. 27,9-19.

10 *Que eran de bronce:* la Vg da por hechas de bronce las columnas. Pero esto sólo se aplica a las basas, pues las columnas eran de madera de acacia (cf. v.17).

11 *Cien codos:* de cortina (v.9.12). A estas cortinas se refiere el pronombre *sus* de las columnas.

17 Los *capiteles* no eran de oro macizo, como pudiera deducirse de 27,10, sino que solamente estaban *revestidos* de plata (cf. 26,32; 27,10).

21 Estas son las cuentas del tabernáculo, del tabernáculo del Testimonio, que se ajustaron, a requerimiento de Moisés, por ministerio de los levitas, a las órdenes de Itamar ben Aarón, el sacerdote.
22 Besalel ben Urí ben Jur, de la tribu de Judá, llevó a cabo cuanto
Yahvé había ordenado a Moisés. 23 Con él estaba Oholiab ben Ajisamak, de la tribu de Dan, hábil en labores de entallar, diseñar y recamar en púrpura violeta, púrpura escarlata, carmesí y lino fino.
24 El total del oro empleado en la obra, entre todos los trabajos del santuario, oro que provenía de las ofrendas de agitación, fue de veintinueve talentos y setecientos treinta siclos, a razón del siclo del santuario.
25 La plata de los registrados en censo de la comunidad: cien talentos y mil setecientos setenta y cinco siclos, a razón del siclo del
santuario; 26 un beqa por cabeza, o sea, medio siclo, a razón del siclo del santuario, por cada uno de los que entraban en el censo, de veinte años para arriba, que eran seiscientos tres mil quinientos cincuenta.
27 Los cien talentos de plata se emplearon para fundir las basas del santuario y las del velo: cien basas para cien talentos, o sea, un
talento por basa. 28 Con los mil setecientos setenta y cinco fabricó los garfios para las columnas, recubrió sus capiteles y les puso varillas.

Los metales del tabernáculo. 38,21-31

21 *Estas son las cuentas*, lit. éstas son las cosas contadas. He aquí el estado de todo lo que se empleó para la construcción del tabernáculo. El estado de cuentas se hizo por los levitas. El trabajo de los levitas consistió en enumerar las diversas clases de metales, su peso y su valor. Según otros, «para el servicio (sagrado) de los levitas».

22-23 *Besalel..., Oholiab:* los dos principales artistas (cf. 31, 2s). *Entallar (ḥrš):* grabar, esculpir, entallar; artífice en piedras, metales, madera.

24 *Veintinueve talentos:* si le damos a cada talento 26 kilos, tenemos un total de 454 kilos de oro, a los que hay que añadir el peso de los 730 siclos, es decir, 11.680 gramos, pues el siclo pesaba 14,20 gramos. Otros computan el talento a 3.000 siclos (de 16,4 gramos cada siclo), que da 49 kg. por talento. De donde el oro reunido fue cerca de 1.400 kg.

25 La plata recogida fue superior: *cien talentos*, es decir, 2.600 kilos; 1.775 siclos = 28.240 gramos. Otros, 100 talentos = 300.000 siclos; los 301.775 siclos a cerca de 4.300 kg. de plata.

26-28 *Beqa (beqaᶜ):* fragmentado, o calderilla, es el medio siclo (= 7,10 grs.) (Gén 24,22). Es lo que luego va a ser el tributo anual por cabeza (cf. Neh 10,32; Mt 17,24-27). Para el comentario de estos versos cf. 26,19.21.25.32.

29 El bronce de las ofrendas de agitación: setenta talentos y dos mil
cuatrocientos siclos. 30 Con él hizo las basas para la entrada de la tienda
de la reunión, el altar de bronce con su enrejado también de bronce
y todos los accesorios del altar, 31 las basas del recinto del atrio y las
basas de la puerta del atrio y todas las estacas del recinto del atrio.

39 1 Con la púrpura violeta y escarlata, el carmesí y el lino fino
confeccionaron las vestiduras rituales para oficiar en el santuario.
Y también hicieron las vestiduras sagradas para el sacerdote Aarón,
como Yahvé había ordenado a Moisés.
2 Hicieron el efod con oro, púrpura violeta y escarlata, carmesí
y lino fino retorcido; 3 batieron el oro en láminas delgadas y las cor-
taron en filamentos para trenzarlos con la púrpura violeta, la púrpura
escarlata, el carmesí y el lino fino, en una labor de artístico trazado.
4 Le hicieron hombreras de ajuste, y quedó ajustado por sus dos
puntas. 5 El cinturón que llevaba encima para ceñirlo formaba una
pieza con él y era de su misma hechura: oro, púrpura violeta, púrpu-
ra escarlata, carmesí y lino fino retorcido. Tal como había ordenado
Yahvé a Moisés.
6 Prepararon las piedras de ónice, engastadas en engarces de oro,
grabadas a semejanza del grabado de un sello con los nombres de los
hijos de Israel. 7 Y las colocaron sobre las hombreras del efod, a ma-
nera de piedras destinadas a recordar a los hijos de Israel, como Yah-
vé había ordenado a Moisés.
8 Hicieron el pectoral, labor de artístico trazado, de la misma he-
chura que el efod: oro, púrpura violeta, púrpura escarlata, carmesí
y lino fino retorcido. 9 Era cuadrado y lo hicieron plegado en dos.
Un palmo era su longitud y un palmo su anchura, y estaba plegado
en dos. 10 Y lo rellenaron con cuatro hileras de piedras: un rubí, un
topacio y una esmeralda, la primera hilera; 11 la segunda hilera, una
malaquita, un zafiro y un diamante; 12 la tercera hilera, un ágata, un
jacinto y una amatista; 13 la cuarta hilera, un crisólito, un ónice y un
jaspe. Estaban engastadas con engarces de oro en sus guarniciones.

29-31 *El bronce:* según un cómputo, los 70 talentos = 1.820 kilos. Los 1.400 siclos = 16.800 gramos. *El altar de bronce:* el de los holocaustos (cf. 27,1ss).

CAPITULO 39

En este capítulo se narra la confección de las vestiduras sacerdotales (v.1-30) y la aprobación y bendición de las obras terminadas, que compete a Moisés, como mediador entre Dios y el pueblo (v.31-43).

La confección de las vestiduras sacerdotales. 39,1-30

1 Dos clases de vestiduras: las comunes a todos los sacerdotes y las propias del sumo sacerdote (cf. 31,10).

2-7 *El efod:* cf. 28,6-14.

8-21 *El pectoral:* cf. 28,15-30. Adviértase que en los v.17-21

14 Las piedras correspondían a los nombres de los hijos de Israel: doce,
como sus nombres; estaban grabadas como un sello, cada una con su
nombre, según las doce tribus. 15 Hicieron sobre el pectoral cadenillas
trenzadas a modo de cordón, de oro puro. 16 Hicieron también dos
engarces de oro y dos anillos de oro y fijaron los dos anillos a las dos
extremidades del pectoral. 17 Pasaron los dos cordones de oro por los
dos anillos de los extremos del pectoral. 18 Fijaron las dos puntas de
los cordones a los dos engarces y las engancharon a las dos hombreras
del efod en su parte delantera. 19 Hicieron dos anillos de oro, que
pusieron en las dos puntas del pectoral, en su borde, que atraviesa el
efod por la parte interior. 20 Hicieron también otros dos anillos de
oro, que fijaron a las dos hombreras del efod en su parte inferior de-
lantera, a ras de la juntura, por encima del cinturón del efod. 21 Liga-
ron el pectoral por sus anillos a los anillos del efod con un cordón de
púrpura violeta, a fin de que quedase fijo por encima del cinturón
del efod y no pudiese desprenderse el pectoral del efod. Todo como
Yahvé había ordenado a Moisés.

22 Hicieron el manto del efod, labor de tejedor, todo él de púrpura
violeta, 23 y la abertura del manto estaba en su centro, como la aber-
tura de una coraza, con una orla alrededor de ella para que no se des-
hilachara. 24 En la orla inferior del manto pusieron granadas de púr-
pura violeta, púrpura escarlata, carmesí y lino fino retorcido. 25 Hicieron
campanillas de oro puro y las pusieron entre las granadas, en la orla
inferior del manto todo en derredor, en medio de las granadas: 26 una
campanilla y una granada, una campanilla y una granada sobre la
orla inferior del manto, todo en derredor, para oficiar; tal como Yah-
vé había ordenado a Moisés

27 Hicieron las túnicas de lino fino, labor de tejedor, para Aarón
y sus hijos; 28 la tiara, de lino fino; los cíngulos de las mitras, de
lino fino; los calzones, de lienzo, de lino fino retorcido; 29 el cinturón,
de lino fino retorcido, de púrpura violeta, púrpura escarlata y carme-
sí, labor de artístico recamado. Todo como Yahvé había ordenado
a Moisés.

30 Hicieron la lámina, la diadema sagrada, de oro puro, y escri-
bieron en ella, con escritura semejante al grabado de un sello, «Con-
sagrado a Yahvé». 31 Y fijaron en ella una cinta de púrpura violeta,
para ponerla sobre la tiara. Como Yahvé había ordenado a Moisés.

---

la Vg compendia el texto hebreo y omite bastantes cosas que se han descrito ya en 28,27-28. Los v.26-27 de la Vg corresponden al 28 del TM; 37-38 Vg=39 TM.

22-26 *El manto del efod:* cf. 28,31-35.

27-29 Vestidos comunes a todos los sacerdotes: cf. 28,39-43.

30-31 *La diadema sagrada:* cf. 28,36-38.

La aprobación de Moisés. 39,33-43

32-33 *Llevaron,* presentaron, hicieron ver. *El tabernáculo* es lo que inmediatamente se llama *la tienda y todos sus accesorios.* En el v.32 se habla del tabernáculo y tienda como de una misma cosa: *el tabernáculo de la tienda de la reunión;* el tabernáculo tenía forma de tienda de campaña y podía transportarse como las tiendas. *Los hijos*

32 Así se terminó toda la obra del tabernáculo de la tienda de la
reunión. Los hijos de Israel hicieron conforme a todo lo que Yahvé
había ordenado a Moisés; así exactamente lo hicieron.
33 Llevaron el tabernáculo a Moisés: la tienda y todos sus acceso-
rios, sus corchetes, sus tablones, sus travesaños, sus columnas, sus ba-
sas; 34 la cubierta de pieles de carnero teñidas en rojo, la cubierta de
pieles de vaca marina, el velo de la cortina; 35 el arca del Testimonio
con sus barras, el propiciatorio, 36 la mesa con todos sus accesorios y
el pan de la proposición; 37 el candelabro de oro puro con sus lámpa-
ras, lámparas para ser fijadas, con todos sus accesorios y el aceite para
alumbrar; 38 el altar de oro con el óleo de la unción y el perfume de
los aromas, la cortina para la entrada de la tienda; 39 el altar de bronce
con su enrejado, también de bronce; sus barras y todos sus accesorios;
la pila con su pie; 40 las cortinas del atrio, sus columnas y sus basas y
la cortina para la puerta del atrio con sus cuerdas y sus estacas, y todos
los utensilios para el servicio del tabernáculo de la tienda de la re-
unión; 41 las vestiduras litúrgicas para oficiar en el santuario, las ves-
tiduras sagradas para el sacerdote Aarón y las vestiduras de sus hijos
para ejercer el sacerdocio.
42 Conforme a todo lo que Yahvé había ordenado a Moisés, así
realizaron los hijos de Israel todos los trabajos.
43 Examinó Moisés toda la obra: la habían realizado toda; como
Yahvé había ordenado, así la habían llevado a cabo. Y Moisés los
bendijo.

---

de Israel: ahora no se mencionan los artistas, sino que la obra entera se atribuye a todos los hijos de Israel, porque todos forman un mismo cuerpo y todos han tomado parte con sus manos, con sus dones y con su voluntad.

34-42 Estos versos resumen la obra y partes del tabernáculo. Se insiste en que todo se hizo según había ordenado Yahvé (v.42). Antes ha salido la misma frase varias veces (v.43). La mentalidad teocrática y espiritualista de la Escritura acentúa la intervención divina, la acción de Yahvé, rey y señor de Israel. *Los bendijo:* a todos los que habían participado en el tabernáculo, que fue todo el pueblo, en lenguaje hiperbólico.

CAPITULO 40

Con este capítulo de la erección del tabernáculo se cierra el Exodo. Es la expresión más gráfica del sentido providencialista del libro. Toda la peregrinación del pueblo escogido va dirigida por la acción extraordinaria de su Dios. El tabernáculo era el palacio de Yahvé: desde él actuaba y dirigía a su pueblo (cf. Dt 1,31-32).

El capítulo se puede dividir en los siguientes apartados: Yahvé ordena la erección del tabernáculo (v.1-15); Moisés cumple el mandamiento divino (v.16-33); la nube se posa sobre el tabernáculo, como símbolo de la presencia de Yahvé (v.34-38).

40 1 Habló Yahvé a Moisés diciendo: 2 «El día primero del primer
mes erigirás el tabernáculo de la tienda de la reunión. 3 Allí deposita-
rás el arca del Testimonio y tenderás el velo delante del arca. 4 Meterás
allí la mesa y la prepararás; y también meterás el candelabro, y mon-
tarás sobre él sus lámparas. 5 Colocarás el altar de oro para el perfume
delante del arca del Testimonio y pondrás la cortina a la entrada del
tabernáculo. 6 Colocarás el altar de los holocaustos ante la entrada del
tabernáculo de la tienda de la reunión. 7 Pondrás la pila entre la tienda
de la reunión y el altar y echarás agua en ella. 8 Levantarás el atrio en
derredor y dispondrás la cortina de la puerta del atrio. 9 Tomarás el
óleo de la unción y ungirás el tabernáculo y todo lo que hay en él;
así lo consagrarás junto con todos sus accesorios y será santo. 10 Des-
pués ungirás el altar de los holocaustos con todos sus accesorios; así
consagrarás el altar, y el altar vendrá a ser santo entre lo santo. 11 Un-
girás también la pila con su pie y así la consagrarás.
12 Harás avanzar a Aarón y a sus hijos hasta la entrada de la tienda
de la reunión y lo lavarás con agua. 13 Después revestirás a Aarón
con las vestiduras sagradas y lo ungirás; así lo consagrarás y ejercerá
el sacerdocio en mi honor. 14 A continuación harás venir a sus hijos
y los revestirás con las túnicas. 15 Los ungirás como habías ungido a
su padre y ejercerán el sacerdocio en mi honor. Y su unción será para
ellos un sacerdocio eterno por todas sus generaciones».

La erección del tabernáculo. 40,1-15

1-2 *El día primero del primer mes:* el mes de abib o de nisán (cf. 12,1-6). *El tabernáculo de la tienda:* genitivo epexegético; el tabernáculo, que era una tienda de campaña, consistía en una tienda donde Dios se reunía con Moisés y con su pueblo. Los israelitas habían salido el 15 de abib de Egipto; habían tardado dos meses en llegar al Sinaí (19,1).

3-7 Diversos objetos que deben colocarse en el Santísimo o Sancta Sanctorum (v.3), en el Santo (v.4-5) y en el atrio del tabernáculo (v.6-7).

8 El cuerpo central del tabernáculo estaba constituido por el Sancta Sanctorum y el Sancta. En torno a este cuerpo sagrado giraba el atrio, cuya parte principal y más amplia se extendía delante del Sancta. *La cortina de la puerta del atrio:* la que separaba el atrio del Sancta.

9-11 Consagración del tabernáculo y de sus diversos objetos (cf. 30,23-29).

12-15 Consagración de los sacerdotes (cf. 29,4-11). La consagración de los sacerdotes tuvo lugar algún tiempo después de la erección del tabernáculo (Lev 1,1ss; 8,1ss).

16 Así hizo Moisés. Conforme a todo lo que le había ordenado
Yahvé, así lo hizo.
17 En el primer mes del segundo año, el día primero del mes, fue
erigido el tabernáculo. 18 Moisés lo erigió: colocó sus basas, dispuso
sus tablones, ajustó sus travesaños y levantó sus columnas. 19 Desple-
gó la tienda sobre el tabernáculo y colocó la cubierta de la tienda en-
cima de ella. Todo como Yahvé había ordenado a Moisés.
20 Después tomó el Testimonio y lo depositó en el arca, ajustó las
barras sobre el arca y colocó el propiciatorio encima del arca. 21 In-
trodujo el arca en el tabernáculo, puso el velo de la cortina y cubrió
el arca del Testimonio. Todo como Yahvé había ordenado a Moisés.
22 Instaló la mesa en la tienda del Testimonio, al lado del taber-
náculo, mirando al norte, por fuera del velo. 23 Y dispuso sobre ella
el pan en la presencia de Yahvé. Como Yahvé había ordenado a
Moisés.
24 Colocó el candelabro en la tienda de la reunión, enfrente de la
mesa, al lado del tabernáculo, mirando al sur. 25 Y montó las lámparas
en la presencia de Yahvé, como Yahvé había ordenado a Moisés.
26 Colocó el altar de oro en la tienda de la reunión, delante del
velo, 27 e hizo humear sobre él el perfume de los aromas. Como Yah-
vé había ordenado a Moisés.

Cumplimiento de la orden divina. 40,16-33

16-18 *En el primer mes del segundo año:* después de la salida de Egipto. El mes de *abib* o nisán.

19 *La tienda:* se refiere a las cubiertas internas, de telas preciosas. Por eso la Vg traduce *tectum* (cf. 26,7-14).

20 *El testimonio:* las tablas de la ley (25,16), que estaban dentro del arca, en el Sancta Sanctorum. Sobre el arca estaban *el propiciatorio* y los querubines (25,18). Las tablas de la ley eran un testimonio perpetuo del pacto de alianza concluido con Yahvé y de las normas o compromisos a los cuales el pueblo de Israel debía conformar su vida (16,34; 25,16.21).

21 *En el tabernáculo:* en el Sancta Sanctorum. *El velo,* que separaba el Sancta Sanctorum del Sancta e impedía la vista del arca desde el Sancta (cf. 26,31).

22-27 Objetos del Sancta: *la mesa de los panes* (25,23); *tienda del testimonio... por fuera del velo:* en el Sancta, que formaba un todo con el Sancta Sanctorum, y por eso se llama «tienda del testimonio», pero que quedaba del lado acá del velo, que separaba ambos departamentos. *Mirando al norte:* es decir, a la derecha del que entraba en el Sancta. La puerta de entrada miraba a oriente, y el fondo del Sancta Sanctorum hacia occidente. *El pan* (v.23; cf. Lev 24,6): las dos columnas de seis panes cada una. *El candelabro* (v.24) de los siete brazos, al sur o a la izquierda del que entraba. *El altar de oro* (v.26), o de los perfumes, quedaba en el centro del Sancta, entre el candelabro y la mesa de los panes.

28 Puso la cortina de entrada al tabernáculo 29 y colocó el altar de
los holocaustos ante la entrada del tabernáculo de la tienda de la re-
unión; y ofreció sobre él el holocausto y la oblación. Como Yahvé
había ordenado a Moisés.
30 Dispuso la pila entre la tienda de la reunión y el altar y echó en
ella agua para las abluciones. 31 Moisés, Aarón y sus hijos se lavaban
allí las manos y los pies. 32 Cuando entraban en la tienda de la reunión
o se acercaban al altar, se lavaban. Como Yahvé había ordenado a
Moisés.
33 Levantó el atrio alrededor del tabernáculo y del altar y colgó la
cortina a la puerta del atrio.
Y así terminó Moisés la obra. 34 La nube cubrió la tienda de la
reunión, y la gloria de Yahvé llenó el tabernáculo. 35 Y no pudo en-
trar Moisés en la tienda de la reunión, porque la nube se había posado
sobre ella y la gloria de Yahvé llenaba el tabernáculo.
36 Cuando la nube se levantaba de encima del tabernáculo, se po-
nían en marcha los hijos de Israel; así lo hacían en todas sus etapas.
37 Y si la nube no se levantaba, tampoco ellos se ponían en marcha,

---

28-33 El atrio y sus objetos. *La cortina de entrada*, que separaba el atrio del Sancta; *altar de los holocaustos* (cf. 29,38-42); *la pila* o mar de bronce (cf. 2 Re 25,18; 1 Cor 18,18; 2 Cor 4,2; Ex 30, 18-21; 38,8).

La nube. 40,34-38

34 *La nube..., la gloria de Yahvé:* son dos términos que se corresponden por paralelismo; es decir, que *la nube (he-ʿānān)* es la gloria de Yahvé sensibilizada. Con este signo sensible Yahvé mostraba que tomaba posesión del tabernáculo y que lo convertía en sede suya.

35 *No pudo entrar:* ningún mortal podía acercarse a Dios. Así se explica que Moisés no pueda entrar donde está la nube, símbolo glorioso de la presencia bienhechora de Yahvé. Se corresponden de nuevo la nube, que *se había posado* sobre la tienda, y la gloria de Yahvé, que *llenaba el tabernáculo.*

36-37 El levantarse o seguir quieta la nube era la señal para partir o quedarse. Es la manera más explícita de decir que Yahvé, simbolizado por la nube, era el conductor de su pueblo. Por medio de la nube daba sus órdenes de avanzar o de estarse. Puede entenderse la nube, en este relato reasuntivo y conciso, en el sentido explicado en 13,21-22 y c.14. La orden del representante de Yahvé era la del mismo Yahvé.

38 Durante el día podía verse la nube con la luz del sol. Durante la noche se iluminaba con luz refleja para que también pudiera ser vista (cf. Núm 10,13.33-34). La nube seguirá siendo símbolo de la presencia de Yahvé en el templo de Salomón (cf. 1 Re 8,10-11). De la nube como símbolo de la presencia divina habla

hasta el día en que se levantaba. [38] Porque de día estaba la gloria de Yahvé sobre el tabernáculo, y de noche estaba allí el fuego, ante los ojos de toda la casa de Israel, en todas sus etapas.

Núm 9,15; Ex 20,12.18. En la peregrinación por el desierto les acompaña (cf. Ex 13,21-22; Núm 15,23). La nube será siempre signo de benevolencia o de ira, según se pose o se retire (cf. Ez 10, 18-19; 11,22-23; 43,1-2).

LEVITICO

TRADUCCIÓN Y COMENTARIO POR
FÉLIX ASENSIO, S. I.
Profesor en la Pont. Univ. Gregoriana de Roma

INTRODUCCION

1. Nombre

El tercer libro del Pentateuco, como los otros cuatro, recibió su nombre original de su primera palabra hebrea, *wayyiqrā'* = *y llamó*. El nombre actual, *Levítico*, proviene de la traducción G a través de la Vg: en él se ha querido encerrar el contenido central del libro sobre los sacerdotes, pertenecientes a la tribu de Leví y ministros del culto en Israel. En torno a este punto central se proponen otras leyes religioso-sociales que lo completan.

2. Argumento y desarrollo

Código exclusivamente legislativo, el *Levítico* supone la legislación teocrática y cultual del *Exodo*: en él se regula la práctica del culto a través de una serie de secciones que, más o menos lógicamente unidas en algunas ocasiones, presentan una división general muy definida y clara:

A. *Ley sobre los diversos sacrificios* (1-7).
B. *Ley sobre la consagración de Aarón y sus hijos* (8-10).
C. *Ley sobre la pureza* (11-16).
D. *Ley sobre la santidad* (17,1-26,46).
E. *Apéndice sobre tasas litúrgicas* (27,1-34).

3. Composición del libro

Problema complejo que ofrece sus propias características en los diversos elementos que lo integran:

Unidad.—La estructura actual del libro difícilmente permite hablar de él como de un bloque literario en su origen. Más bien aparece como el resultado de un desarrollo progresivo en torno a un núcleo primitivo difícil de determinar. Puede, pues, hablarse de diversos códigos legislativos que con el tiempo se han ido completando separadamente antes de llegar a su unión definitiva. Fijar el núcleo primitivo de esos códigos independientes y el orden cronológico de su desarrollo resulta arriesgado. En todo caso, no puede pensarse en el *Levítico* literariamente uno antes del destierro.

Epoca.—Atribuyéndolo en su totalidad a la *tradición sacerdotal (P)*, el sector más radical de la escuela crítica ha hecho del *Levítico* un código legislativo exclusivamente exílico o postexílico. Sobre esta base cronológica se ha intentado determinar las etapas de unificación de los diversos códigos parciales, tomando como eje el supuesto postexílico «Código sacerdotal» (8-10) [1]. En torno a él, única sección histórica del libro, se habrían ido agrupando sucesivamente el

[1] A. Clamer: SBPC II p.8-10; A. Lods, *Histoire de la littérature hébraique et juive* (París 1950) p.491-496.529-536; M. Noth, *Das dritte...* p.2-7; J. Bever-E. Kraeling, *The Literature of the Old Testament* (Londres 1962) p.273-292; DBH (1963²) p.579-582; O. Eissfeldt, *Einleitung in das A. Testament* (Tubinga 1964³) p.271-276.310-318.

«Código de la santidad» (17-26), considerado generalmente como el más antiguo; el «Código de los sacrificios» (1-7), como nexo de unión entre Ex 40 y Lev 8, y el «Código de las impurezas», con que se justificaría la inserción de la «fiesta de la Expiación» (11-16).

Autor.—Si parece lógico unir a la composición del *Levítico* la llamada «escuela» o «tradición sacerdotal», no lo es otro tanto suponerla única y postexílica, con exclusión del posible influjo premosaico, de la presencia activa de Moisés y del ambiente de su tiempo. Mediador de la alianza de Yahvé con Israel y transmisor de los principios fundamentales de la religión israelita, Moisés hubo necesariamente de promulgar un núcleo de leyes que, por su espíritu y su contenido, sirviesen de base para un futuro desarrollo exigido algún día por el cambio de los tiempos [2]. Si, por otra parte, se tiene en cuenta que algunas de las leyes sobre los «alimentos impuros» y la «pureza» (11; 13-16) reflejan el ambiente de una época primitiva, y otras sobre los sacrificios (1-7) y el año jubilar (c.25) encuentran sus paralelos en los documentos premosaicos de Ugarit y Nuzi, la actividad literaria de Moisés encaja de lleno en el código legislativo del Levítico [3]. Puede, por lo tanto, hablarse de la «gran parte y el profundo influjo que, como autor y legislador, tuvo Moisés» en la legislación levítica [4]: a lo largo de los siglos, se fue ésta acomodando y desarrollando según el espíritu y el contenido mosaico, pero no como una creación nueva de espaldas al Moisés «legislador», mucho menos como fruto exclusivo de la época exílica o postexílieca.

4. Teología

El carácter del código levítico es esencialmente legal, minucioso y detallista en sus prescripciones. De aquí el injusto enfoque de un simple código de las costumbres religiosas de Israel, a que fácilmente queda expuesto cuando no se penetra en el alcance íntimo de un complejo externo, fondo y forma, indudablemente legal. A través de la letra hay que llegar al espíritu encerrado en cada una de sus secciones [5].

Sacrificios.—Como para todos los pueblos semitas y no semitas, el sacrificio era para los hebreos el principal acto religioso con que podían expresar a Yahvé el homenaje de su sumisión a la Divinidad. A través de un don material, sin defecto en sí y ofrecido con generosidad, se proclamaban los sentimientos internos de adoración, de agradecimiento, de penitencia y odio al pecado, de ansia de unión con la Divinidad, de amor y obediencia al Dios de la alianza, de pureza de alma. Fondo común a toda clase de sacrificios, en cada uno de ellos presentaba un matiz propio que la exégesis irá poniendo de relieve.

[2] N. Micklem: IB II p.3-4; L. Moraldi: SBG I (Turín 1960) p.246.
[3] R. de Vaux: BJ (París 1956) p.6-7; H. Schneider, *Leviticus*... p.270.
[4] EB² 580: se trata de la «composición del Pentateuco», pero, hablando de Moisés «legislador», queda incluido de un modo especial el código «legislativo» del Levítico.
[5] A. Clamer: SBPC II p.17-26.

Santidad.—En relación íntima con Yahvé, el israelita no podía acercarse a El sino a través de ese Dios, en cuanto «santificador del pueblo» (20,8; 12,8; 22,32) y «modelo de santidad» (11,49; 19,2; 20,26) para «su escogido» entre todas las naciones (20,24.26). Por su consagración al servicio directo de Yahvé, la clase sacerdotal estaba obligada de un modo especial a un estilo de vida santa (21,6.15.23; 22,9.16). Todos, sacerdotes y pueblo, habían recibido un código religioso y moral (18-26), cuyo cumplimiento llevaba consigo, por encima de la santidad ritual, la práctica del amor sincero a Dios y al prójimo, connacional o extranjero (19,9-18.33-36), en el campo familiar y social de la vida.

5. El Levítico en el ambiente bíblico

Entre los escritos del A. T., es indudable que el libro de *Ezequiel* supone y completa, por una parte, no pocas prescripciones del entonces ya existente «Código de la santidad», y, por otra, abre camino a muchas normas de la «legislación sacerdotal» en los diversos aspectos de «sacrificios», «sacerdocio» y «pureza». Fuera de *Ezequiel*, el libro del *Eclesiástico* (50,5-21) evoca poéticamente la función litúrgica de la fiesta de la Expiación (Lev 16) y algunos ritos de la oferta de los sacrificios (Lev 1-7) [6]. La institución de la «nueva Alianza», del «nuevo Sacrificio» y de la «nueva Ley» suponía en el N. T. la caída del antiguo ritual del *Levítico*. La resistencia de las clases dirigentes de Israel a esta realidad provocó a veces en Jesucristo (Mt 9, 11-17; 12,1-12; 15,2-20; 23,1-37; Jn 18,28) y en San Pablo (Rom 2,17-19; Gál 5,2-15) una reacción contraria a la «Ley» antigua, convertida en pura letra y en casuística arbitraria por las diversas escuelas. En caso contrario, Jesucristo con los suyos se sujetó a ella (Lc 2; Jn 2; 5; 7) y, como más tarde el Apóstol (Rom 13,9; Gál 5,14), recurrió al precepto levítico (19,18) del amor al prójimo (Mt 22,40; Mc 12,31; Lc 10,27); pero, Maestro divino encargado de «dar cumplimiento a la Ley» (Mt 5,17), profundizó en la línea «amor» de ese precepto antiguo (Mt 5,43-48; 19,19-21) y la libró de cortes poco generosos (Mt 5,39-42). «Pedagogo de cara a Cristo» (Gál 3,24), el código levítico con sus realidades de paso cede el campo a la ley evangélica con sus grandes realidades definitivas: el sacerdocio eterno de Cristo sustituye al sacrificio temporal de Aarón, el santuario celeste al tabernáculo israelita, la sangre de Cristo como única víctima sacrifical a la multitud de los antiguos sacrificios (Heb 7-10). Sin embargo, en esta misma sustitución de lo levítico por lo evangélico se revela el alcance sublime de una legislación antigua que, de origen divino, sólo puede ser «completada» por Cristo, y pasa no sólo con su espíritu, sino también con muchos de sus elementos rituales, a la liturgia de la nueva economía: basta recordar las prescripciones sobre los vasos sagrados, el sacerdocio, la santidad, los diezmos y primicias, la bendición de la parturienta, la lámpara ante el Santo de los Santos.

[6] N. Micklem: IB II p.6 supone también un reflejo del *Levítico* en algunos salmos (42,4; 68,25; 84,10; 149,2-3; 150,3-5) que hablan con entusiasmo del culto en el templo.

6. El Levítico y el mundo extrabíblico

Como en el resto de los libros del Pentateuco, la legislación religioso-social del código levítico refleja prescripciones legislativas de códigos extrabíblicos. En este aspecto comparativo, la legislación sacrifical ocupa un puesto de preeminencia [7]: jerarquía sacerdotal [8], los diversos sacrificios [9] ofrecidos a la Divinidad [10], los diezmos y primicias [11], la gran fiesta de la Expiación [12]. Encuentro lógico en lo externo dentro de una institución religioso-social, paralela necesariamente, por el elemento humano-divino que la integra, a la de otros pueblos; pero un examen comparativo del elemento interno-espiritual, del origen y desarrollo, del encuentro del hombre con la Divinidad, pone claramente de relieve las diferencias esenciales entre una legislación que se perdía en Yahvé y el resto de las legislaciones que giraban en torno a los falsos dioses con toda su confusión religiosa.

7. Bibliografía selecta

A. Padres

Hesiquio Jerosolomitano: MG 93,787-1180.

B. Comentarios católicos

P. Serrano, *Commentarius in Lev* (Antwerpiae 1572); F. de Hummelauer, *Exodus et Leviticus:* CSS (París 1886); B. Ubach; BM (1927); P. Heinisch, *Das Buch Leviticus:* HSAT (Bonn 1935); A. Clamer; SBPC II (París 1946); H. Cazelles; BJ (1958[2]); N. Schneider, *Das Buch Leviticus:* EBi I (Würzburg 1955[2]); L. Moraldi: SBG I (1960); A. Colunga-M. García C.: BC (1962[2]).

C. No católicos

C.-F. Keil, *Leviticus, Numeri, Deuteronomium* (Leipzig 1870[2]); A. Bertholet, *Leviticus* (Tubinga 1901); B. Baentsch, *Exodus, Leviticus, Numeri* (Gotinga 1903); A. T. Chapman-A. W. Streans (Cambridge 1914); J.-A. Hertz, *The Pentateuch and haftorahs: Leviticus* (Oxford 1933); N. Micklem: IB II (1953); M. Noth, *Das dritte Buch Mose* (Gotinga 1962); K. Elliger: HAT (1966).

D. Temas particulares

J. E. Steinmueller, *Sacrifical Blood in the Bible:* B (1959) 556-577; N. H. Snaith, *The sin-offering and the guilt-offering (ḥaṭṭā't y 'āšām):* VT (1965) 73-80; H. J. Hermisson, *Sprache und Ritus altisraelitischen*

7 Fuera del campo sacrifical, véase la «ley del talión» (Lev 24,19-20 = CH § 116.196-197. 200.210.230), del «adulterio» (Lev 20,10 = CH § 129-133), de la «magia» (Lev 20,27 = CH § 2 y *Cód. Ass.* § 47).

8 L. Urie, *Officials of the cult at Ugarit:* PEQ (1948) 42-47.

9 J. Gray, *Cultic affinities between Israel and Ras Shamra:* ZAW (1949-1950) 207-220; N. H. Snaith, *Sacrifices in the O. Testament:* VT (1957) 308-317; T. Canaam, *Das Opfer in palästinischen Sitten und Gebräuchen:* ZAW (1962) 31-44; L. Sirard, *Sacrifices et rites dans l'A. Testament:* ScEccl (1963) 173-198; R. Vaux, *Les sacrifices de l'A. Testament* (París 1964) p.41-48.95-100; R. Schmid, *Das Bundersopfer in Israel* (Munich 1964) p.47-74.

10 A. Alt, *Das Opfer in den Inschriften von Karatepe:* ThLitZ (1950) 571-576.

11 H. Cazelles, *La dîme israélite et les textes de Ras Shamra:* VT (1951) 131-134.

12 E. Vogt, *Caper emissarius «pro Azael»:* B (1956) 386-387.

1 [1] Llamó, pues, el Señor a Moisés y le habló desde la tienda de la reunión, diciendo: [2] «Habla a los hijos de Israel y diles: Cuando un hombre de entre vosotros ofrezca al Señor una ofrenda, ofreceréis vuestra ofrenda del ganado, sea mayor o menor.
[3] Si su ofrenda es un holocausto de ganado mayor, ofrecerá un macho sin defecto; lo ofrecerá a la puerta de la tienda de la reunión

---

Kult (Neukirchen 1965); A. H. J. GUNNEWEG, *Leviten und Priester* (Gotinga 1965); H. G. REVENTLOW, *Das Heiligkeitsgesetz (Lev 17-25) formgeschichtlich untersucht* (Neukirchen 1961).

CAPITULO 1

Intermediario de Yahvé, Moisés había erigido el tabernáculo (Ex 40,1-11) y consagró como sacerdotes a Aarón y sus hijos (Ex 40, 12-15). Antes que éstos inauguren su ministerio sacerdotal (Lev 9), Moisés instituye en nombre de Yahvé los diversos sacrificios, concreta sus leyes y señala el papel que en ellos han de desempeñar los sacerdotes (Lev 1-7). En *Lev* 1 se propone la ley de los «holocaustos», primero entre los sacrificios de «reconocimiento»:

Introducción general (1-2); holocausto de ganado mayor (3-9); de ganado menor (10-13); de aves (14-17).

1-2 *Tienda de la reunión*, lugar de encuentro con el Caudillo de Israel (Ex 33,7). En nombre de Yahvé, Moisés ha de comunicar al pueblo la ley general sobre todo sacrificio, bajo el apelativo genérico de *qorbān* = *ofrenda* (cf. G δῶρον = *don*), *que hayan de ofrecerle* (Hi. *qārab* = *hacer acercarle* o *presentarle* como ofrenda). Esta había de consistir de ordinario, como era costumbre entre los semitas, en *ganado mayor* (becerros y becerras) y *ganado menor* (ovejas, cabras y corderos).

3-4 Primera por su excelencia era la *ofrenda (qorbān)* del sacrificio *ʿōlā* = *holocausto*. Sacrificio antiguo (Gén 8,20; 22,13) y universal (Ex 18,12; Núm 1,13), donde se quemaba toda la víctima (cf. G ὁλοκαύτωματα = *todo quemado)*, el holocausto venía considerado como algo que, a través del altar, *subía* [1] al cielo. A la excelencia del holocausto había de responder la de la víctima ofrecida: animal *macho*, como símbolo más completo de la fuerza y la belleza; *tāmîm* = *perfecto*, positivamente y sin defecto alguno, como figura del justo *grato* a Dios sin reservas (Gén 6,9; 17,1; Job 12,4; Sal 37,18); *a la entrada de la tienda de la reunión*, colocada junto al altar de los holocaustos (Ex 40,3). El ritual: *imposición (s*ᵉ*mîkā) de la mano* del donante *sobre la cabeza del* animal. Gesto de quien, dueño hasta entonces del animal, quería significar no sólo la renuncia a su derecho de propiedad, sino una especie de solidaridad con la víctima que

[1] Ordinariamente se relaciona el término *ʿōlā* con el Hi. de *ʿālā* = *hacer subir* con sentido sacrifical (Gén 8,20; Ex 24,5; 32,6; Dt 27,6; Jos 8,31). Cf. R. DE VAUX, *Les sacrifices de l'Ancien Testament* (París 1964) p.28-48; W. B. STEVENSON, *Hebrew ʿOlah and Zebach Sacrifices:* Fs. BERTH, p.488-497; N. H. SNAITH, *Sacrifices in the Old Testament:* VT (1957) 308-314.

para que sea agradable en la presencia del Señor. 4 Posará su mano sobre la cabeza del holocausto para que le sea agradable, sirvéindole de propiciación. 5 Degollará después el becerro delante del Señor, y los hijos de Aarón, los sacerdotes, ofrecerán la sangre y alrededor derramarán la sangre sobre el altar que hay a la puerta de la tienda de la reunión. 6 Desollará a continuación el holocausto y lo partirá en trozos. 7 Entonces los hijos de Aarón, los sacerdotes*, pondrán fuego sobre el altar y dispondrán leña sobre el fuego. 8 Seguidamente los hijos de Aarón, los sacerdotes, dispondrán los trozos con la cabeza y el redaño sobre la leña que está sobre el fuego de sobre el altar. 9 Se lavarán en agua su intestino y sus patas; entonces el sacerdote hará arder todo sobre el altar. Es un holocausto, un sacrificio por el fuego, olor grato al Señor.

10 Si su ofrenda es de ganado menor, de corderos o de cabras, para holocausto, ofrecerá un macho sin defecto. 11 Lo degollará después

---

iba a ser sacrificada en su nombre y para su provecho espiritual [2]; con el *s^emîkā*, el donante preparaba la víctima *para que fuese agradable (rāṣā) a Yahvé* y de este modo sirviese *l^ekappēr* = *para expiar* o *ser propiciatoria en su favor* [3].

5-10 El mismo oferente, como ministro del sacerdote, *degüella delante del Señor*, pero fuera del altar, *el becerro*, para que *los sacerdotes ofrezcan* a Yahvé *la sangre, y la derramen sobre el altar* (Ex 24,6-8): como principio de la vida (Gén 9,4), la sangre de los sacrificios encerraba para todos los semitas el principio de la expiación (17,10-12). Mientras el donante *desollaba la víctima y la partía en trozos* [4], *los sacerdotes preparaban el fuego sobre el altar y sobre él colocaban los trozos*. Todo a punto, y *lavados en agua intestinos y patas* para eliminar todo elemento impuro, *el sacerdote*, ministro único del altar y del sacrificio, *quemaba todo sobre el altar*. Una observación final, que ha de repetirse después (v.13.17), define el acto ritual llevado a cabo como *ʿōlā* = *un holocausto* donde todo ha sido quemado; como *ʾiššēh* = *un sacrificio por el fuego* con el que quemaban las ofrendas [5]; como *olor grato a Yahvé*, que recibía con agrado un sacrificio perfectamente cumplido [6].

11-13 Se repite el proceso ritual en la *ofrenda para el holocausto del ganado menor*: sea *cordero o cabra*, ha de ser siempre *macho*

*7 Plural con 5 mss PtSam G; TM, singular.

2 No se trata de un rito mágico, con el cual se pretendiese «penetrar el animal del alma del oferente», ni de una sustitución con la cual la víctima cargase con los pecados del donante, como en el caso del «macho cabrío emisario» (16-21).

3 Preparación, nada más, para el valor expiatorio de la víctima: la expiación no va unida a este gesto (4,4-35), sino al rito de la sangre (17,1). Para el término *kippēr* y el alcance expiatorio, véanse después los sacrificios expiatorios (4,4-35).

4 Estas acciones presacrificales venían realizadas después del destierro por los mismos sacerdotes y levitas (2 Par 35,11; 39.22.24.34; Ez 44,11): es lo que parecen suponer también aquí el doble plural «degollarán-desollarán» de G y el «desollarán» del PtSam.

5 Frecuente en los textos rituales, el término *'iššēh*, discutido en su etimología y su sentido original, viene sin duda relacionado con *'ēš* = *fuego*: difícil hacerlo derivar del sumérico *eš* = *alimento*, como pretende H. CAZELLES, *Le Deutéronome* (1958[2]) p.82; cf. L. MORALDI, *Terminologia cultuale israelitica*: RivStOr (1957) p.321-337; L. ROST, *Erwägungen zum israelitischen Brandopfer*: BZAW (1958) p.177-183.

6 No aparece aquí el elemento negativo, acaso original, de Yahvé aplacado en su ira; mucho menos el aspecto craso de Yahvé oliendo materialmente la sangre, como los dioses de los documentos extrabíblicos (cf. Gén 8,21).

delante del Señor sobre el lado del altar, hacia el norte; entonces los
hijos de Aarón, los sacerdotes, derramarán su sangre alrededor sobre
el altar. 12 Lo partirá a continuación en trozos y, con la cabeza y el
redaño, lo dispondrá el sacerdote sobre la leña que está sobre el fuego
de sobre el altar. 13 Seguidamente se lavarán en agua el intestino y las
patas; entonces el sacerdote ofrecerá todo y lo hará arder sobre el altar. Es un holocausto, un sacrificio por el fuego, olor grato al Señor.
14 Si su ofrenda al Señor es holocausto de ave, ofrecerá su ofrenda
de las tórtolas o pichones. 15 El sacerdote lo ofrecerá sobre el altar y
atenazará su cabeza; después la hará arder sobre el altar y se hará
correr su sangre sobre el lado del altar. 16 Quitará entonces su buche
con su plumaje y lo arrojará junto al altar, hacia el oriente, en el lugar
de las cenizas. 17 La herirá después entre las alas sin separarlas y el
sacerdote la hará arder sobre el altar, sobre la leña que está sobre el
fuego. Es un holocausto, un sacrificio por el fuego, olor grato al Señor.

---

tāmîm = perfecto. Para la inmolación o degüello de la víctima estaba asignado el *lado norte del altar* (cf. «puerta de las ovejas», al NO. del templo: Neh 3,1.32; 12,39), ya que al lado este (reservado a la inmolación del ganado mayor: v.3) estaba el lugar de las cenizas (v.16); al lado sur, la rampa para la subida de los sacerdotes al altar; al lado SO., la pila de las abluciones (Ex 30,18); al lado oeste, la entrada al santuario.

14-17 Adición tardía o prescripción primitiva complementaria y de excepción (en la introducción general, v.2, no se alude a ella), la ley sobre la *ofrenda para el holocausto de aves (tórtolas o pichones)*, tiende sin duda a favorecer la piedad del pobre (5,7; 12, 6-8; 14,21-22). En este holocausto, común a Israel y a los pueblos del Oriente antiguo, junto a los elementos comunes con los anteriores (ofrenda, muerte, sangre, combustión) aparecen otros peculiares en el modo de realizar la inmolación: la naturaleza de la víctima lo exigía así. Pobre en sí, la ofrenda de las aves sobre el altar tiene ante Yahvé el mismo valor litúrgico y el mismo valor teológico que las ofrendas más ricas de ganado mayor y menor: *es un holocausto, un sacrificio por el fuego, olor grato a Yahvé.* Así se cierra la legislación levítico-mosaica sobre el holocausto en sus diversas formas: reelaborada o no después del destierro, en todo caso hay que tener presente que la existencia del holocausto retrocede en el campo bíblico hasta Moisés (Ex 10,25; 24,5), Abraham (Gén 23,3. 6.13) y Noé (Gén 8,20), y, fuera del campo bíblico, hasta los habitantes de Canaán (Ex 34,15-16) y pueblos vecinos (Núm 23; 1 Re 11, 8; 2 Re 3,27; 5,27).

CAPITULO 2

Ley sobre el sacrificio *minḥā = oblación* de vegetales, segundo entre los sacrificios de «reconocimiento»: oblación de harina (1-3); de tres clases de alimentos preparados (4-7); prescripciones sobre la oblación (8-13); oblación de primicias (14-16).

2 1 Cuando uno ofrezca al Señor como ofrenda una oblación, su
ofrenda será de flor de harina; sobre ella verterá aceite y pondrá sobre
ella incienso. 2 La llevará después a los hijos de Aarón, los sacerdotes;
el sacerdote tomará de allí un puñado lleno de su flor de harina y su
aceite, con todo su incienso, y hará arder este memorial sobre el altar.
Es un sacrificio por el fuego, olor grato al Señor. 3 Lo que quede de la
oblación será de Aarón y de sus hijos. Es santo de los santos de entre
los sacrificios por el fuego en honor del Señor.
4 Cuando ofrezcas como ofrenda una oblación de algo cocido al
horno, será de flor de harina en tortas sin levadura amasadas con
aceite, o en galletas sin levadura untadas con aceite.
5 Si tu ofrenda es una oblación sobre la sartén, será de flor de hari-
na amasada con aceite, sin levadura; 6 la partirás en pedazos y verte-
rás sobre ella aceite. Es una oblación.
7 Si tu ofrenda es una oblación preparada en cazuela, será hecha

---

1-3 Además de holocausto, la *ofrenda (qorbān)* podía ser *minḥā* [1]: es un sacrificio que, solo o acompañado de sacrificios cruentos, retrocede hasta Moisés (Ex 29.40; Núm 15,1-12), Melquisedec (Gén 14,18) y Caín (Gén 4,3). Según la etimología más probable, el término *minḥā* significa «don» de inferior al superior y suele indicar o el sacrificio incruento u *oblación* de vegetales (Pent y Ez), o cualquier clase de sacrificio (1 Sam 2,17; 26,19). Tomado aquí en el primer sentido, se prescribe para la *ofrenda* (*qorbān*) de la *oblación (minḥā) flor de harina (sōlet)* sacada de los mejores cereales, en concreto de trigo (Ex 29,2). Así lo exigía la dignidad de Yahvé, a quien se le ofrecía en sacrificio [2]. Para dar a la flor de harina un sabor inmediatamente sacrifical, había de ponerse sobre ella *aceite e incienso* [3]. Preparada la ofrenda, interviene *el sacerdote*, que *hace arder sobre el altar* una parte de ella (v.9.16; 5,12; 6,8; Núm 5,26): es el *ʾazkārā = memorial* o don ofrecido a Yahvé, para que se acuerde *(zākar)* del donante [4]. *Es un sacrificio* de una parte de la ofrenda, *por el fuego* (1,9.13.17; 2,3.10.16), *olor grato al Señor* (1,9), mientras *el resto* queda para uso exclusivo de los *sacerdotes* [5]: sólo ellos, como santos-consagrados al servicio de Yahvé, podían participar del *santo de los santos*, de un alimento convertido en algo «santísimo» por haber sido consagrado a Dios.

4-7 En la *ofrenda (qorbān)* de la *oblación (minḥā)* de otras tres clases de alimentos ya cocinados entra siempre como elemento básico la *flor de harina (sōlet) amasada con aceite* y *sin levadura (maṣṣōt)* [6].

[1] N. Colunga, *El sacrificio en Israel:* CT (1952) 229-252; N. H. Snaith, *Sacrifices...:* VT (1957) 308-317.

[2] También se ofrecía a veces a otras personas de respeto (Gén 18,6; 1 Re 5,2).

[3] M. Haran, *The Use of Incense in the Ancient Israelite Ritual:* VT (1960) 113-139.

[4] G. R. Driver, *Three Technical Terms in the Pentateuch:* JSemSt (1956) 97-105.

[5] Sobre la participación de los sacerdotes, por extensión de las mujeres e hijas, en los sacrificios, véanse 6-7; 22.

[6] Sobre la Pascua y los panes, *massōt,* véase Ex 12,15-20; R. de Vaux, *Les Sacrifices...* p.23-25.

de flor de harina con aceite. 8 Llevarás, pues, al Señor la oblación
hecha así y se le ofrecerá al sacerdote que la acercará al altar. 9 Enton-
ces el sacerdote tomará de la oblación el memorial y lo hará arder
sobre el altar. Es un sacrificio por el fuego, olor grato al Señor. 10 Lo
que quede de la oblación será de Aarón y de sus hijos. Es santo de los
santos de entre los sacrificios por el fuego en honor del Señor.
11 Ninguna oblación que ofrezcáis al Señor estará hecha con masa
fermentada, porque ni de levadura ni de miel haréis arder en honor
del Señor un sacrificio por el fuego. 12 Los ofreceréis al Señor como
ofrenda de primicias, pero no subirán al altar como olor grato. 13 Ade-
más salarás con sal toda ofrenda de tu oblación y no dejarás falte de tu
oblación la sal de la alianza de tu Dios: sobre todas tus ofrendas ofre-
cerás sal.
14 Si ofreces al Señor una oblación de primicias, ofrecerás espigas
tostadas al fuego, grano nuevo molido, como oblación de tus primi-

---

8-10 Paralelo al de la primera es el ritual para el sacrificio de esta triple *minḥā:* intervención sacrifical (Hi. *nāgaš = acercar* y *qāṭar = hacer arder)* del *sacerdote;* sacrificio del *memorial* como *sacrificio por el fuego, olor grato a Yahvé;* reserva del *resto* del *santo de los santos* para el *sacerdote* y su familia (v.3).

11-13 Entre las prescripciones relativas a la *oblación* hay una que prohíbe *ofrecer a Yahvé* la de *ḥāmēṣ = masa fermentada:* ni el *fermento (ś^{e}ʾōr)* con que se cuece la harina, ni la *miel (d^{e}baš)* obtenida de las abejas o de jugo de fruta eran admitidas como objeto de un *sacrificio por el fuego, olor grato sobre el altar,* aunque sí podían ser ofrecidas como *primicias,* como pura *ofrenda* no sacrifical (7,13; 23,17). Exclusión del *pan fermentado* y de la *miel,* sin duda por el peligro de corrupción, que los convertía en algo no perfecto-sin defecto, y, por lo mismo, no aptos para un sacrificio en honor de Yahvé. Pudiera también pensarse en otro motivo directamente religioso: había que mantener alejado a Israel de la práctica de unos sacrificios que, por ser ordinaria en el culto de los pueblos extrabíblicos, podía ponerle en contacto peligroso con ellos [7]. A esta prescripción negativa se añade otra de signo positivo: *salar con sal toda ofrenda (qorbān) de tu oblación (minḥā), ofrecer* (Hi. *qārab) sal sobre todas tus ofrendas (qorbān).* Elemento común y necesario a todo sacrificio israelita (Esd 6,9; 7,2; Ez 23,24; Mc 9,50), la sal recordaba de este modo el día de la alianza sinaítica de Israel con Yahvé. Con este uso de la *sal de la alianza de tu Dios,* «alianza de sal perdurable ante Yahvé» (Núm 18,19; 2 Par 13,5), se proclamaba la duración eterna de un pacto que había surgido en una especie de convite de amistad, como irrompible vínculo de unión entre Israel y su Dios: la sal le preservaba simbólicamente de toda posible corrupción.

14-16 Como última *oblación (minḥā)* se prescriben las *primicias (bikkûrîm) de espigas tostadas, grano nuevo molido* y mezclado

7 N. Micklem: IB II p.20-21; H. Schneider, *Das Buch...* p.272-273.

cias. 15 Pondrás sobre ella aceite y colocarás incienso sobre ella. Es
una oblación. 16 Y el sacerdote hará arder el memorial del grano mo-
lido y del aceite sobre todo su incienso. Es un sacrificio por el fuego
en honor del Señor.

3 1 Si su ofrenda es un sacrificio pacífico: si ofrece del ganado ma-
yor, sea macho o hembra, lo ofrecerá sin defecto delante del Señor.
2 Posará su mano sobre la cabeza de su ofrenda y la degollará a la
puerta de la tienda de la reunión; después los hijos de Aarón, los sacer-
dotes, derramarán su sangre alrededor sobre el altar. 3 Ofrecerá del
sacrificio pacífico, como sacrificio por el fuego en honor del Señor,
la grasa que cubre el intestino y toda la grasa que hay sobre el intes-

---

con *aceite e incienso.* También en este *sacrificio por el fuego* interviene el *sacerdote*, que *hace arder en honor de Yahvé* una parte de él, el *memorial (ʾazkārā)* [8].

CAPITULO 3

Ley sobre el «sacrificio pacífico» *(zebaḥ šᵉlāmîm;* a veces simplemente *zebaḥ)* o de «comunión», tercero entre los sacrificios de «reconocimiento»:

Ganado mayor (1-5); menor (cordero: 6-11; cabra: 12-16); prohibición perpetua de comer «la grasa y la sangre» de los sacrificios (v.17).

1-5 La ley sobre la *ofrenda (qorbān)* del *sacrificio pacífico (zebaḥ šᵉlāmîm)* prescribe algunos ritos comunes a la ofrenda del holocausto *(ʿōlā)*, pero señala algunos nuevos. Se trataba de un sacrificio cruento *(zebaḥ)* de *ganado mayor* o *menor* (el holocausto, también de «aves»). Era un sacrificio *šᵉlāmîm = pacífico* [1] o de «comunión» del fiel oferente con Yahvé; por él se restablecían las mutuas relaciones de amistad entre ambos, selladas con la alianza sinaítica (2,13) [2]. Intervención del oferente que *posa (sāmak:* 1,4) *su mano sobre la cabeza de su ofrenda* y *la degüella a la puerta de la tienda de la reunión* (1,5), e intervención del *sacerdote*, que *derrama la sangre de la víctima sobre el altar* (1,6) y la *ofrece como sacrificio por el fuego* (1,9). En el holocausto se quemaba «todo» (1,9); en el sacrificio pacífico, sólo la *grasa*, como manifestación de la fecundidad vital o porción más sabrosa (Dt 32,14; Sal 63,6; Ez 39,19), y las

[8] Descripción detallada sobre la ofrenda de las primicias, exigida ya en el Código de la Alianza (Ex 22,28; 23,19), en Lev 23,9-14 y Dt 26,2-12.

[1] J. SCHARBERT, *šlm im A. Testament:* LTV p.205-229. La traducción se basa en la versión G (θυσία εἰρηνική = *sacrificio pacífico* en Sam, Re y Prov), basada por su parte en uno de los matices del hebreo *šlm*. Teniendo en cuenta otros matices del *šlm* hebreo, G traduce con *sacrificio de salvación, completo* (Pent).

[2] Se le podría llamar «sacrificio de Alianza», partiendo de *šillem-šillēm = retribución*, y relacionando el término hebreo con el ugarítico *šlmm = prenda de paz*. Sobre las tres clases de «sacrificio pacífico» (eucarístico, espontáneo, votivo), véase 7,12-18; W. B. STEVENSON, *Hebrew...* p.488-497; N. H. SNAITH, *Sacrifices...:* VT (1957) 308-314; R. DE VAUX, *Les Sacrifices...* p.28-48; R. SCHMID, *Das Bundesopfer in Israel. Wesen, Ursprung und Bedeutung der Alttestamentlichen Schelamim* (Munich 1964).

tino, 4 los dos riñones y la grasa que hay sobre ellos, la que hay sobre
los lomos y el lóbulo que hay sobre el hígado, que apartará de los ri-
ñones. 5 Los hijos de Aarón lo harán entonces arder sobre el altar,
encima del holocausto que hay en la leña de sobre el fuego. Es un sa-
crificio por el fuego, olor grato al Señor.
6 Si su ofrenda es de ganado menor, como sacrificio pacífico al
Señor, sea macho o hembra, lo ofrecerá sin defecto. 7 Si ofrece como
ofrenda un cordero, lo ofrecerá delante del Señor. 8 Posará su mano
sobre la cabeza de la ofrenda y la degollará delante de la tienda de la
reunión; después los hijos de Aarón derramarán su sangre alrededor
sobre el altar. 9 Ofrecerá del sacrificio pacífico, como sacrificio por el
fuego en honor del Señor, su grasa, la cola entera que apartará desde
el espinazo, la grasa que cubre el intestino y toda la grasa que hay
sobre el intestino, 10 los dos riñones y la grasa que hay sobre ellos, la
que hay sobre los lomos y el lóbulo que hay sobre el hígado, que apar-
tará de los riñones. 11 El sacerdote lo hará entonces arder sobre el al-
tar. Es un alimento, sacrificio por el fuego en honor del Señor.
12 Si su ofrenda es una cabra, la ofrecerá delante del Señor. 13 Po-

---

partes consideradas entre los semitas como asiento de los afectos íntimos *(intestino* e *hígado)* o de la procreación y reproducción de la vida *(riñones* y *lomos)*. Participación de Yahvé, no a modo de comensal material en un banquete, sino con sentido espiritual de quien, Señor de la vida, se reserva simbólicamente las partes vitales y más sabrosas de la víctima, dejando a los hombres el resto para comida postsacrifical [3]. Nuevo *sacrificio por el fuego* que debía *arder*, para subir como olor grato a Yahvé, sobre el *holocausto* perpetuo ofrecido cada día (6,2-5; Ex 29,38-42; Núm 28,3-8).

6-11 Paralela a la del ganado mayor, la ofrenda del *ganado menor*, como *sacrificio pacífico*, puede ser de *macho o hembra*, siempre *tāmîm* = *perfecto* o sin defecto. Como primera ofrenda de ganado menor se prescribe el *keśeb* = *cordero*. Paralelismo con el ritual de la ofrenda del ganado mayor, pero con una diferencia: además de la *grasa* y las «partes vitales» se ofrecerá la larga cola adiposa del cordero palestinense. Todo ello *se quemará sobre el altar* (no añade «sobre el holocausto») y se presenta como *leḥem* = *alimento* (21,6.8.17. 21-22) no material, del que Yahvé no necesita (Sal 50,12-13; Dan 14, 7-9), sino simbólico-espiritual u «olor grato a Yahvé» (1,9.13.17; 2, 5.16).

12-16 El ritual fijado para la ofrenda del cordero se repite para la *ofrenda* de la *cabra* en general (*ʿēz:* macho o hembra), con la omisión lógica de la oblación de la cola adiposa. Con la nueva afir-

3 Es la diferencia esencial entre la participación «material» de los dioses en los sacrificios extrabíblicos y la «espiritual» de Yahvé en los bíblicos: N. H. Snaith, *Sacrifices...*: VT (1957) 308-317; W. Herrmann, *Götterspeise und Göttertrank im Ugarit und Israel*: ZAW (1960) 205-216; R. de Vaux, *Les Sacrifices...* p.36-48; R. Dussaud, *Les origines cananéennes du sacrifice israélite* (París 1941²) p.326ss; D. M. L. Urie, *Sacrifice among the West-Semites*: PEQ (1949) 67-82; J. Gray, *Affinities between Israel and Ras Shamra*: ZAW (1950) 207-220; A. de Guglielmo, *Sacrifice in the Ugaritic Text*: CBQ (1955) 196-216; R. K. Yerkes, *Les sacrifices dans les religions Grecque et romaine et dans le Judaisme primitif* (París 1955); J. Gray, *The Legacy of Canaan*: VT Suppl (1957) 140-152; L. Rost, *Erwägungen zum israelitischen Brandopfer* («Von Ugarit nach Qumrân»): BZAW (1958) p.177-183.

sará su mano sobre su cabeza y la degollará delante de la tienda de la reunión; después los hijos de Aarón derramarán su sangre alrededor sobre el altar. [14] Ofrecerá de ella su ofrenda, como sacrificio por el fuego en honor del Señor, la grasa que cubre el intestino y toda la grasa que hay sobre el intestino, [15] los dos riñones y la grasa que hay sobre ellos, la que hay sobre los lomos y el lóbulo que hay sobre el hígado, que apartará de los riñones. [16] El sacerdote lo hará entonces arder sobre el altar. Es un alimento, sacrificio por el fuego de olor grato al Señor*. Toda la grasa es para el Señor.

[17] Estatuto perpetuo para vuestras generaciones en todas vuestras moradas: no comeréis ni grasa ni sangre.

4 [1] Habló el Señor a Moisés, diciendo: [2] «Habla a los hijos de Israel, diciendo: Si alguien peca por inadvertencia contra alguno de los man-

---

mación final *toda la grasa es para Yahvé*, se sintetiza el alcance material y teológico de todo sacrificio pacífico: para el Señor de la vida lo mejor, lo vital.

17 Como reverso del precedente *toda la grasa es para Yahvé*, se impone tajante y definitivo al Israel de todos los tiempos una prohibición: *No comeréis ni grasa ni sangre* (Gén 9,4; Lev 7,23-27; 17,14; Dt 12,23), sino que, como partes vitales y origen de la vida, se deben reservar al Señor de la vida [4].

CAPITULO 4

Se abre la exposición de la ley sobre la «ofrenda» del *ḥaṭṭā't* = *sacrificio expiatorio* o *por el pecado* [1]. Es una clase de sacrificio que a la idea de «reconocimiento» del dominio absoluto de Yahvé sobre todas las cosas (propia de los sacrificios de Lev 1-3) añade la de expiación o reparación del pecado cometido, como paso previo para la comunión con Yahvé:

Introducción general (1-2); prescripciones sobre el «sacrificio por el pecado» del sumo sacerdote (3-12), de todo el pueblo (13-21), de un príncipe (22-26), de un simple israelita (27-35).

1-2 La fórmula literaria de la introducción abre camino a prescripciones legales distintas de las anteriores. Se comienza, a partir de la hipótesis «*si alguien (nepeš)*...», señalando de un modo general el objeto del *ḥaṭṭā't* = *sacrificio expiatorio* por el pecado: ha de ser *ḥaṭṭā't bišᵉgāgā* = *pecado por inadvertencia*, por error (cf. *šāgag* = *errar* en materia moral) y no pretendido como pecado. Por

*16 Se añade con PtSam G.

[4] El indudable valor expiatorio de la sangre en los «sacrificios por el pecado» no entra aquí en juego: A. Charbel, *Virtus sanguinis non expiatoria in sacrificiis šelāmîm:* SPag I p.366-376.

[1] Sacrificio ordinario en Israel, antes y después del destierro, y común en sus líneas (no en el ambiente moral y teológico) con el de los asirio-babilónicos, hititas, árabes y cananeos: L. Moraldi, *Espiazione sacrificale e riti espiatorii nell'ambiente biblico e nell'Antico Testamento* (Roma 1956) p.109-181; E. Lyonnet, *De notione expiationis:* VD (1959) 336-352; (1960) 65-75.241-261; R. de Vaux, *Les Sacrifices*... p.82-100.

damientos del Señor, haciendo algo de lo que no debe hacerse; [3] si peca el sacerdote ungido, haciendo así responsable al pueblo, ofrecerá al Señor por el pecado que ha cometido un novillo sin defecto en sacrificio de expiación. [4] Llevará, pues, el novillo a la puerta de la tienda de la reunión delante del Señor, posará su mano sobre la cabeza del novillo y degollará el novillo delante del Señor. [5] Tomará entonces el sacerdote ungido de la sangre del novillo y la llevará a la tienda de la reunión; [6] mojará el sacerdote su dedo en la sangre y por siete veces hará una aspersión de sangre delante del Señor, hacia el velo del santuario. [7] Después el sacerdote pondrá un poco de la sangre sobre los cuernos del altar del incienso aromático delante del Señor, que está en la tienda de la reunión, y derramará toda la sangre del novillo a la base del altar del holocausto que está a la puerta de la tienda de la re-

---

lo mismo, pecado material o impureza levítica, no sin mezcla de imprudencia (5,18; Núm 15,22-29; Ecl 5,5; 10,5)[2].

3-7 El primer caso es el del *pecado*, por inadvertencia, del *sacerdote ungido* o sumo sacerdote (6,15; 16,32), como sucesor del «ungido Aarón» (8,12; Ex 29,7)[3]. Cabeza religiosa del pueblo y su representante ante Dios (Ex 28,21.29.38), el sumo sacerdote *le hacía responsable (*ʾāšam*)* de un pecado que, aunque involuntario, constituía, como impureza ritual, un impedimento para el ministerio sagrado y universal de mediador ante Yahvé. Para purificarse de este *ḥaṭṭāʾt = pecado* y alcanzar de nuevo la santificación-unión con Dios, había de *ofrecer lᵉḥaṭṭāʾt = en sacrificio expiatorio* por él un *novillo tāmîm = perfecto* (1,3). En el ritual de este *sacrificio expiatorio* interviene sólo el sumo sacerdote: como donante, repite ritos ya conocidos *(posa la mano...:* y *lo degüella...:* 1,4-5); como sacrificador, inicia el sacrificio con un rito especial, que puede llamarse «rito de la sangre». Es lo específico en el sacrificio expiatorio y ofrece tres momentos distintos: entrada en el Santo y *siete aspersiones con la sangre en dirección al velo*, que cierra el *Santuario* o Santo de los Santos, y, a través de él, en dirección al expiatorio o propiciatorio (Ex 25,17; 26,31-32; 36,35-36); *unción, con la sangre, de los cuernos del altar del incienso aromático* (Ex 30,1-6; 37,25-28); *efusión de todo* el resto de *la sangre a la base del altar del holocausto.* De este modo, al contacto de los elementos más sagrados del santuario, la sangre purifica al hombre y le une con Dios: como fuente de la vida y la vida misma (Gén 9,4; Lev 7,26-27; Dt 12,23), la sangre de la víctima sacrificada expía el pecado de quien la ofrece e inmola en honor de Yahvé (17,11)[4].

[2] El término *ḥaṭṭāʾt* puede significar «pecado», «sacrificio para expiarlo» y «víctima del sacrificio expiatorio».

[3] El término «ungido» (con el óleo sagrado) se aplicó también a todos los sacerdotes (Ex 28,41; 30,30; 40,15), a los reyes o «ungidos de Yahvé» (1 Sam 24,7; 2 Sam 1,13-16), a personas en especial relación con Yahvé (1 Par 15,22; Sal 105,15) y al Mesías, «el Ungido» por antonomasia (1 Sam 2,10; Sal 2,2; Dan 9,25-26). Sobre la «unción» en Israel, Mesopotamia, Egipto e imperio hittita: E. Kutsch, *Salbung als Rechtsakt im Alten Testament und im Alten Orient:* BZAW (1963) 1-78.

[4] A. Metzinger, *Die Substitutionstheorie und das alttestamentliche Opfer mit besonderer Berücksichtung von Lev 17,11:* B (1940) 159-187.247-272.353-377; L. Moraldi, *Espiazione...* p.237-242; J. E. Steinmüller, *Sacrifical Blood in the Bible:* B (1959) 556-567; S. Lyonnet, *De munere sacrificali sanguinis:* VD (1961) 18-38.

unión. [8] A continuación retirará del novillo del sacrificio expiatorio toda la grasa: la grasa que cubre el intestino y toda la grasa que hay sobre el intestino, [9] los dos riñones y toda la grasa que hay sobre ellos, la que hay sobre los lomos y el lóbulo de sobre el hígado, que separará de los riñones, [10] del mismo modo que se retira del toro del sacrificio pacífico, y el sacerdote lo hará arder sobre el altar del holocausto.
[11] En cuanto a la piel del novillo, con toda su carne, con su cabeza y sus patas, su intestino y sus heces, [12] es decir, todo el novillo, lo sacará fuera del campamento al lugar puro, al vertedero de la ceniza, y lo quemará sobre la leña en el fuego; será quemado sobre el vertedero de la ceniza.

[13] Si toda la comunidad de Israel peca por inadvertencia, quedando el hecho oculto a los ojos de la asamblea, y hace algo de lo que según los mandamientos del Señor no debe hacerse, haciéndose así culpable, [14] cuando se conozca el pecado cometido, ofrecerá la asamblea un novillo joven en sacrificio expiatorio y lo llevarán delante de la tienda de la reunión. [15] Entonces los ancianos de la comunidad posarán sus manos sobre la cabeza del novillo delante del Señor y degollarán el novillo delante del Señor. [16] Después el sacerdote ungido llevará parte de la sangre del novillo a la tienda de la reunión; [17] el sacerdote mojará su dedo en la sangre y hará siete veces una aspersión delante del Señor hacia el velo. [18] Luego pondrá un poco de la sangre sobre los cuernos del altar, que está delante del Señor en la tienda de la reunión, y derramará toda la sangre a la base del altar

---

8-10 El «rito de la sangre» tiene su complemento en la *combustión* de la *grasa* y de las «partes vitales» *(riñones, lomos, hígado)*, según el proceso seguido con el *toro del sacrificio pacífico* (3,3-4).

11-12 Se cierra el rito sacrifical con una acción no sacrifical: el sacerdote no podrá comer del resto del novillo, como en los sacrificios expiatorios ofrecidos por un particular (6,19), sino que lo *sacará todo fuera del campamento al lugar puro* (6,4) [5] y allí lo quemará sobre *el vertedero de la ceniza*. Acaso vestigio de la práctica de otros pueblos (asirios, babilonios e hittitas) que consideraban la víctima expiatoria como empapada con los pecados del oferente [6], o, más bien, proceder religioso hacia una víctima expiatoria que, inmolada por el pecado del sumo sacerdote o de la comunidad (v.21), era en último término víctima expiatoria por el pecado de todos, incluidos los sacerdotes.

13-21 El segundo caso es del *pecado de toda la asamblea de Israel*: pecado colectivo *por inadvertencia* y, por lo mismo, *oculto* [7]; *cuando llegue a conocerse* deberá ser expiado con un *sacrificio expiatorio*. Oferta colectiva de un *novillo joven* por parte de toda la *asamblea* o comunidad: en su nombre y como representantes del pueblo, *los ancianos posarán sus manos sobre la cabeza del novillo y lo degollarán* (1,5-9). A continuación el *sacerdote ungido* o sumo sacerdote repite el ceremonial del anterior sacrificio expiatorio: «rito de san-

[5] El sentido típico de esta circunstancia: Heb 13,11-13.
[6] Así L. Moraldi: SBG 261.
[7] Cf. Lev 5,2-4 sobre tales pecados personales.

del holocausto, que está a la puerta de la tienda de la reunión. 19 A
continuación retirará de la víctima toda su grasa y la hará arder sobre
el altar. 20 Hará, pues, con el novillo lo mismo que hizo con elnovillo
del sacrificio expiatorio: hará lo mismo con él. Así hará el sacerdote
propiciación por ellos y se les perdonará. 21 Después sacará el novillo
fuera del campamento y lo quemará lo mismo que quemó el novillo
anterior. Es un sacrificio expiatorio por la asamblea.

22 Si es un príncipe el que peca y hace por inadvertencia algo de
lo que según los mandamientos del Señor, su Dios, no debe hacerse,
haciéndose así culpable, 23 cuando se le haya hecho conocer el pecado
cometido, llevará como ofrenda suya un macho cabrío, macho sin de-
fecto, 24 posará su mano sobre la cabeza del macho cabrío y lo dego-
llará en el lugar donde se inmola el holocausto delante del Señor. Es
un sacrificio expiatorio. 25 Después el sacerdote tomará con su dedo
de la sangre de la víctima expiatoria y la pondrá sobre los cuernos del
altar del holocausto y derramará la sangre a la base del altar del holo-
causto. 26 Hará arder toda su grasa sobre el altar, como la grasa del sa-
crificio pacífico. Así hará el sacerdote propiciación por él, por sus
pecados, y se le perdonará.

27 Si alguien del pueblo de la tierra peca por inadvertencia contra
alguno de los mandamientos del Señor, haciendo lo que no debe ha-
cerse, haciéndose así culpable, 28 cuando se le haya hecho conocer el
pecado cometido, llevará como ofrenda suya por el pecado cometido
una cabra, hembra sin defecto, 29 posará su mano sobre la cabeza de la

---

gre» con la consiguiente *combustión de la grasa sobre el altar* y *del resto del novillo fuera del compamento. Sacrificio expiatorio por la asamblea*, con él *el sumo sacerdote kippēr = hace propiciación* o expiación (1,4; 16,20), con un rito eficazmente expiatorio (v.26.31.35; 5,6.10), por todos los miembros del pueblo, de modo que *se les perdona* el pecado [8]. De nuevo la sangre obra como elemento purificador y santificador al mismo tiempo, como elemento que restablece la unión entre el pueblo y Yahvé.

22-26 En el tercer caso se trata *del pecado por inadvertencia de un nāśî' = príncipe*, es decir, de un cabeza de familia o de rama-tribu (Ex 16,22; 22,37; Núm 1,16; 2,3), alto empleado (Esd 1,8; Ez 45,8-9) y aun rey (Ez 44,3) [9]. Se repite el ritual del anterior *sacrificio expiatorio*, pero con un *macho cabrío tāmîm = sin defecto* como víctima y sin la combustión del resto fuera del campamento. Como efecto la *propiciación-expiación (kippēr)* y el *perdón* (v.20).

27-35 Cuarto caso: *pecado por inadvertencia de alguno del pueblo de la tierra*, de un simple israelita de la masa [10]. En este caso, la víctima puede ser o una *cabra* o una *cordera*, siempre *tāmîm = sin*

[8] El hebreo *kippēr*, término técnico del sacrificio expiatorio en el ritual levítico, originariamente significa «untar», «quitar», «borrar» (cf. acád. *kâparu* y aram.-sir. *kappar)*; de aquí, en el campo religioso, «expiar» y «cumplir los ritos expiatorios» (cf. acád. *kuppuru)*. El significado «cubrir» (cf. árab. *kafara)* es secundario y en la literatura bíblica no tiene relación con la terminología sacrifical del Levítico: TH. C. VRIEZEN, *Theologie* p.245-246.

[9] J. VAN DER PLOEG, *Les chefs du peuple d'Israel et leurs noms*: RB (1950) 40-61; ID., *Les «nobles israélites»*: OTSt (1951) 49-64.

[10] Sobre «pueblo de la tierra»: S. DAICHES, *The Meaning of am ha-aretz in the Old Testament*: JThSt (1929) 245-249; E. WÜRTHWEIN, *Der 'am ha'arez im A. Testament* (Stuttgart 1936).

víctima expiatoria y degollará la víctima expiatoria en el lugar del holocausto. 30 Después el sacerdote tomará un poco de su sangre con su dedo y la pondrá sobre los cuernos del altar del holocausto y toda su sangre la derramará a la base del altar. 31 Retirará toda su grasa como se retira la grasa de sobre el sacrificio pacífico y el sacerdote la hará arder sobre el altar como olor grato al Señor. Así hará el sacerdote propicia ción por él y se le perdonará.

32 Si lleva un cordero como ofrenda para el sacrificio expiatorio, la llevará hembra sin defecto. 33 Posará su mano sobre la cabeza de la víctima expiatoria y la degollará como sacrificio expiatorio en el lugar donde se degüella el holocausto. 34 Después el sacerdote tomará con su dedo un poco de la sangre de la víctima expiatoria y la pondrá sobre los cuernos del altar del holocausto y derramará toda su sangre a la base del altar. 35 Retirará toda su grasa como se retira la grasa del cordero del sacrificio pacífico y el sacerdote la hará arder sobre el altar, sobre los sacrificios por el fuego del Señor. Así hará el sacerdote propiciación por él, por el pecado cometido, y se le perdonará.

5 1 Si alguno peca porque, habiendo oído la voz de un conjuro y sido testigo, haya visto o haya sabido, y nada denuncia, carga con su

---

defecto. Repetición del ritual anterior e idéntico desenlace: de nuevo comunión con Yahvé, lograda por medio de la *propiciación*-expiación *(kippēr)* y el *perdón* (v.20).

CAPITULO 5

La ley sobre el *sacrificio expiatorio* se aplica ahora a diversos casos particulares. Quizá este estilo casuístico de la primera parte (1-13), junto con el entrecruce del *ḥaṭṭā't* = *sacrificio expiatorio* con el *'āšām* = *sacrificio de reparación* (v.6-7), sea indicio de una redacción diversa [1]. En la segunda parte (14-26) se inicia la exposición de la ley sobre el *sacrificio de reparación* [2].

1-4 Casos de *pecados* concretos que exigen *sacrificio expiatorio* [3]. El primero se refiere a quien, *testigo* de un *conjuro* o cláusula imprecatoria, *no denuncia*, es decir, no presta testimonio al juez que lo exige o no delata al malhechor imprecado en su presencia por

[1] La crítica literaria ha intentado resolver el problema fijando los diversos estratos de Lev 4-5. Ultimamente R. de Vaux, *Les Sacrifices*... p.90-91, ha propuesto la siguiente hipotética reconstrucción: 4,22-35 (núcleo del ritual del sacrificio expiatorio); 4,13-21 (añadido al anterior); 5,1-13 (adición posterior); 4,3-12 (adición más reciente); 5,20-26 como distinto de 5,14-16; 5,17-19 (de origen diverso); R. Rendtorff, *Die Gesetze in der Priesterschrift* (Gotinga 1954) p.4-38; K. Koch, *Die Priesterschrift von Ex 25 bis Lev 16* (Gotinga 1959) p.45-67; K. Elliger, *Zur Analyse des Sündopfergesetzes* («Verbannung und Heimkehr», Festsch. Rudolph) 1961 p.39-50.

[2] Como *ḥaṭṭā't* respecto a la «expiación», *'āšām* en el campo de la «reparación» significa «ofensa», «víctima para repararla» y «sacrificio de reparación». Si hay textos que parecen permitir fijar los límites de separación entre el *ḥaṭṭā't* y el *'āšām*, los más se prestan a entrecruce, que ha hecho muy problemática la distinción ya desde Filón *(De special. legibus* I; *De victimis* II), Josefo *(Ant.* III IX 3), Orígenes (MG 12,453) y San Agustín (ML 34,681-682). A esta misma conclusión llevan los intentos modernos con sus soluciones tan variadas: R. de Vaux, *Les Sacrifices*... p.88-89.

[3] Sobre Lev 5,1-6, A. Spiro: Proceeding of the American Academy for Jewish Research (1959) 95-101.

iniquidad; 2 o si alguno toca cualquier cosa impura, ya el cadáver de
una bestia impura, ya el cadáver de un animal doméstico impuro, ya
el cadáver de un reptil impuro, pero no se da cuenta, cuando lo viene
a saber*, será responsable; 3 o si toca una impureza humana cualquie-
ra con la cual uno se hace impuro, pero no se da cuenta, cuando lo
viene a saber, será responsable; 4 o si alguno jura con irreflexión en
los labios, jura un hombre irreflexiblemente en cualquier cosa para
mal o para bien, pero no se da cuenta, cuando lo viene a saber, será
responsable de una de estas cosas. 5 Si es responsable de una de estas
cosas, confesará aquello en que ha pecado. 6 Entonces presentará al Se-
ñor como víctima de reparación por el pecado cometido una hembra
del ganado menor, oveja o cabra, en sacrificio expiatorio: así el sacer-
dote hará propiciación por él, por su pecado.

7 Pero si no tiene posibilidades para una res menor, presentará al
Señor como víctima de reparación por el pecado cometido dos tór-
tolas o dos pichones, uno como sacrificio expiatorio y otro como ho-
locausto. 8 Los presentará, pues, al sacerdote, que ofrecerá primero
el que es para el sacrificio expiatorio: le pinchará la cabeza por debajo
de la nuca, pero sin separarla. 9 Después rociará con la sangre de la
víctima expiatoria la pared del altar, y la sangre restante será exprimi-
da a la base del altar. Es un sacrificio expiatorio. 10 En cuanto al se-

---

la víctima: este tal *carga con su iniquidad* y con el castigo debido a ella, si no la expía con un sacrificio. En el segundo, se supone *impura* o cultualmente contaminada a *la persona que toca, sin darse cuenta, el cadáver* de algún *animal impuro* (enumeración en Lev 11) o alguna *impureza humana* (enumeración en Lev 12-15): este tal, desde el momento que *se da cuenta* de su contaminación, *es responsable* de ella y, además de estar obligado a purificarse ritualmente (Lev 11-15; Núm 19,13), debe ofrecer un sacrificio expiatorio para quedar libre del castigo por su transgresión de la ley. Un tercer caso considera *el juramento* de quien *irreflexivamente, sin caer* del todo *en la cuenta* de su trascendencia, se obliga con promesa o voto a *hacer mal o bien*, es decir, a hacer «algo»: este tal *es responsable* de lo que ha jurado desde el momento que *se da cuenta* y, para librarse del castigo merecido, debe ofrecer un sacrificio expiatorio.

5-6 Hecho *responsable*, al modo dicho, de un *pecado*, el transgresor debe en primer lugar reconocerlo y *confesarlo* públicamente[4]; después *presentará como su víctima de reparación* por él *una oveja o cabra* (4,28.32) *en sacrificio expiatorio*. Entonces interviene *el sacerdote*, que, ofreciendo el sacrificio, *hace propiciación* por el pecado cometido (4,21.26.31.35).

7-10 Primera excepción en favor del pobre *sin posibilidades para una res menor*: podrá entonces *presentar como su víctima de reparación dos tórtolas o dos pichones* (1,14), *uno* de ellos *en sacrificio expiatorio* y *otro en holocausto*. Interviene *el sacerdote* tanto en la

*2 *Yādaᶜ* (cf. v.3.4); TM, *ṭāmēʾ* = *se contamina*.

[4] Fuera del ritual en el gran día de la Expiación (16,21) y de lo prescrito para la restitución de bienes (Núm 5,7), sólo en este texto se habla de «confesión», aunque acaso haya que extenderla a todos los sacrificios expiatorios.

gundo, hará un holocausto según el uso ritual: así el sacerdote hará propiciación por él, por su pecado cometido, y se le perdonará.
11 Pero si no tiene posibilidades para dos tórtolas o para dos pichones, presentará como ofrenda por el pecado cometido un décimo de efá de flor de harina en sacrificio expiatorio; no depositará sobre ella aceite ni pondrá incienso, porque es un sacrificio expiatorio. 12 La
presentará, pues, al sacerdote, y el sacerdote cogerá de ella un puñado lleno como memorial de ella, que hará arder sobre el altar, sobre los sacrificios por el fuego en honor del Señor. Es un sacrificio expiatorio.
13 Así el sacerdote hará propiciación por él, por el pecado cometido en una de estas cosas, y se le perdonará. Al sacerdote le corresponderá su parte como en una oblación».
14 Habló el Señor a Moisés, diciendo: 15 «Si alguno comete una
infidelidad y peca por inadvertencia contra las cosas sagradas del Señor, presentará al Señor como su víctima de reparación un carnero

---

«inmolación» y el «rito de sangre» del primero (1,15) como en la «combustión» del segundo (1,17). Se trata en conjunto de un *sacrificio expiatorio*: con él, *el sacerdote hace propiciación* y al transgresor *se le perdona* el pecado (v.6).

11-13 Segunda excepción en favor del pobre *sin posibilidades para dos tórtolas o dos pichones*: podrá entonces *presentar como su ofrenda en sacrificio expiatorio un décimo de efá de flor de harina* (algo más de 3 libras). Paralelismo con la oferta de la *oblación* de vegetales que, con aceite e incienso se ofrecía en acción de gracias a Yahvé (2,1-2): ahora se ofrece *sin aceite ni incienso*, porque, símbolos de fiesta y alegría, no dicen bien con un *sacrificio expiatorio*. Como entonces (2,2), interviene el *sacerdote*, que *hace arder el memorial* de la ofrenda (un puñado de la harina) *sobre el altar, sobre los sacrificios por el fuego*, o víctimas del holocausto perpetuo (3,5), y, de este modo, *hace propiciación por el pecador* (v.6). *Como en* el sacrificio (2,3), al sacerdote *le pertenece* el resto de la flor de harina presentada por el donante.

14-16 Mediante la breve fórmula introductoria *habló Yahvé a Moisés*, se pasa del *sacrificio expiatorio* por el pecado al *sacrificio de reparación* por el delito u ofensa. Primero entre los tres que van a proponerse, es el caso de quien *comete una infidelidad* o sacrilegio contra Yahvé (26,40; Núm 31,16; Jos 22,22.31), *pecando por inadvertencia contra las cosas sagradas* con la usurpación de las ofrendas y sacrificios pertenecientes al santuario (21,22; 22,2.3.15). Este tal *presentará como su víctima de reparación en sacrificio de reparación* por su infidelidad involuntaria, pero objetivamente gravosa al santuario, *un carnero sin defecto*, cuyo valor equivaliese a varios (dos) *siclos de plata*, valorados no según el peso variable de un siclo comercial, sino del *siclo* estable *del santuario* [5]. Restitución de lo usurpado,

[5] Derivado de *šāqal* = *pesar*, el *šeqel* era inicialmente la unidad base de peso y después del sistema monetario. El ordinario o comercial (unos 11,50 gramos) podía variar según las regiones o circunstancias de compraventa, mientras el del santuario (Ex 30,13) tenía un peso fijo y mayor: A. G. BARROIS, *La métrologie dans la Bible*: RB (1931) 185-215; (1932) 50-76; IB I p.152-157, *Manuel d'Archéologie* II p.242-258; B. N. WAMBACQ, *De ponderibus in S. Scriptura*: VD (1951) 341-350; J. TRINQUET, *Métrologie Biblique*: DBS V col.1212-1250.

sin defecto, del ganado menor, estimado por ti en siclos de plata según
el siclo del santuario, en sacrificio de reparación, [16] y restituirá aque-
llo en lo que pecó contra las cosas sagradas, añadiendo a ello un quin-
to que dará al sacerdote. Así el sacerdote hará propiciación por él
con el carnero de reparación y se le perdonará.
[17] Si alguno peca y, contra las prescripciones del Señor, hace algo
que no debe hacerse, pero no lo sabe, se hace responsable y carga
con su culpa. [18] Entonces presentará de su ganado menor al sacerdote
un carnero sin defecto, según tu estimación, en sacrificio de repara-
ción. Así el sacerdote hará propiciación por él, por la inadvertencia
cometida sin saberlo, y se le perdonará. [19] Es un sacrificio de repara-
ción: era verdaderamente responsable ante el Señor».
[20] Habló el Señor a Moisés, diciendo: [21] «Si alguno peca y comete
una prevaricación contra Yahvé, ya negando a su prójimo un depó-
sito o algo confiado a sus manos o algo robado, ya oprimiendo a su
prójimo; [22] o si encuentra algo perdido y lo niega, o jura en falso res-
pecto a cualquier cosa de las que el hombre hace pecando, [23] si así
peca y se hace responsable, restituirá la cosa robada, o la que ha to-
mado con opresión, o el depósito que ha guardado, o la cosa perdida
que encontró, [24] o todo aquello por lo que ha jurado en falso: lo res-
tituirá, pues, íntegramente y añadirá a ello un quinto, dándolo a quien

---

con *un quinto de más* como multa, que no formaba parte del sacrificio y debía precederle. Era el *carnero de reparación* lo que constituía propiamente el sacrificio (sobre el ritual 7,1-10): con él *el sacerdote hacía propiciación* por el pecador y éste *quedaba perdonado* (4,20).

17-19 Añadido más tarde al primero u originalmente unido a él[6], el segundo caso supone una «violación inadvertida» de los derechos directamente divinos que en el texto no se especifican. Fruto, sin duda, de la debilidad humana o forzada por circunstancias adversas, pesa un tanto vagamente sobre la conciencia del hombre, que de este modo *se hace responsable* de su transgresión y *carga con su iniquidad*. Aunque subjetivamente libre de culpa moral por la *inadvertencia cometida sin saberlo contra* alguna de *las prescripciones divinas*, social y objetivamente *es verdaderamente responsable ante Yahvé*: por lo mismo, se impone la oferta e inmolación de *un carnero sin defecto, según la estimación del sacerdote* (v.15), que lo sacrificará *en sacrificio de reparación* y, de este modo, *hará propiciación por él para* conseguirle *el perdón* (4,20).

20-26 En el tercer caso se trata de una *infidelidad a* las prescripciones de *Yahvé*, con la que se lesionan los derechos del prójimo. Se enumeran diversas clases de esta infidelidad: retención injusta de algo que otro le *ha confiado en depósito* o él *ha* simplemente *robado*; *opresión del prójimo* con violación de sus derechos; retención de un *objeto perdido*; *juramento en falso* ante cualquier injusticia. Bajo el aspecto jurídico, la pena aplicada al transgresor era más dura en todos estos casos (Ex 22,1-4); aquí, bajo el aspecto religioso, y a

[6] A. Clamer: SBPC II p.59, defiende la unidad; otros, de uno u otro modo, hablan de adición: L. Moraldi: SBG I p.259; M. Noth, *Das dritte*... p.35-37; R. de Vaux, *Les Sacrifices*... p.91 (véase not.1).

le pertenece, el día de su sacrificio de reparación. [25] Después presentará de su ganado menor al Señor como víctima de reparación un carnero sin defecto, según tu estimación, en sacrificio de reparación al sacerdote. [26] Así el sacerdote hará propiciación por él delante del Señor y se le perdonará, haya hecho lo que sea, haciéndose con ello culpable».

6 [1] Habló el Señor a Moisés, diciendo: [2] «Ordena a Aarón y a sus hijos, diciendo: Esta es la ley del holocausto: el holocausto estará sobre el hogar de sobre el altar toda la noche hasta la mañana, y el fuego del altar se mantendrá encendido en él. [3] El sacerdote se revestirá de su túnica de lino y se vestirá los calzones de lino sobre su carne; retirará entonces la ceniza a que el fuego haya reducido el

---

pesar de no tratarse de una «inadvertencia», es más suave: *restitución íntegra* de lo defraudado más la multa de *un quinto* de su valor, no en favor del sacerdote (v.16), sino de la persona perjudicada. Previa esta reparación, se pasa a la presentación y sacrificio de *un carnero sin defecto según la estimación del sacerdote* (v.18): éste le sacrificará *en sacrificio de reparación* y, de este modo, *hará propiciación por él para* conseguirle *el perdón* (4,20).

CAPITULO 6

Suplemento de *Lev* 1-5 con sus prescripciones sacrificales para el laicado israelita, la sección *Lev* 6-7 propone a los sacerdotes, *Aarón y sus hijos*, un código sacrifical que determina el alcance y concreta los ritos del código de los laicos. Originariamente uno o resultado de diversos bloques rituales unidos más tarde [1], el complejo *Lev* 6-7 presenta en su forma actual una serie de partes bien distintas:

Ley sobre el holocausto (6,1-6); ley sobre la oblación (7-11); sobre la unción del sumo sacerdote (12-16); sobre el sacrificio expiatorio (17-23); sobre el sacrificio de reparación (7,1-10); sobre el sacrificio pacífico (11-21); prohibición sobre el uso de la grasa y la sangre (22-27); prescripciones sobre la parte de los sacerdotes en el sacrificio pacífico (28-34); doble conclusión-síntesis (35-38).

1-6 La actual ley sobre el *holocausto* oficial se fija principalmente en el *holocausto continuo*, perpetuo: ofrecido cada mañana antes que ningún otro, debía ser el último de cada noche (Ex 29, 38-42; Núm 28,3-8) [2] y el *fuego*, que lo había quemado *sobre el altar*, debía *mantenerse encendido hasta la mañana* siguiente. Cada mañana, el sacerdote, *vistiéndose la túnica de lino y los calzones de lino sobre*

[1] Hay fórmulas introductorias que se van repitiendo sistemáticamente (6,12.17.18; 7,22. 23.28.29) y que pudieran ser indicio del origen fragmentario de las diversas partes pertenecientes a diversas épocas. Es siempre una simple hipótesis: algunos, como A. Clamer: SBPC II p.61, no la admiten; otros, como M. Noth, *Das Dritte*... p.42, la da por buena y supone la sección Lev 6-7 como fruto de una antigua tradición oral transmitida por escrito hacia el 587.

[2] De un modo genérico, 1 Re 18,29 habla de «holocausto» a la mañana y «oblación» a la tarde. Ez 46,13-15 habla en síntesis de un solo «holocausto» a la mañana, pero lo llama «continuo».

holocausto sobre el altar y la pondrá al lado del altar. 4 Después se
despojará de sus vestiduras y se revestirá de otras vestiduras, y sacará
la ceniza fuera del campamento, a un lugar puro. 5 Pero el fuego de
sobre el altar se mantendrá encendido en él, no se apagará y el sacer-
dote encenderá sobre él leña cada mañana; colocará sobre él el holo-
causto y hará arder sobre él las grasas de los sacrificios pacíficos. 6 Un
fuego continuo se mantendrá encendido sobre el altar; no se apagará.
7 Y ésta es la ley de la oblación: los hijos de Aarón la ofrecerán en
presencia del Señor, delante del altar. 8 Se retirará de ella un puñado
de la flor de harina de la oblación con su aceite y todo el incienso que
hay sobre la oblación y hará arder sobre el altar como olor grato su
memorial en honor del Señor. 9 Lo que queda de ella lo comerán
Aarón y sus hijos; lo comerán sin levadura en un lugar sagrado; lo
comerán en el atrio de la tienda de la reunión. 10 No se cocerá con le-
vadura la parte que les doy de mis sacrificios por el fuego: es santo
de los santos como el sacrificio expiatorio y el sacrificio de reparación.
11 Todo varón entre los hijos de Aarón la comerá. Es estatuto perpe-
tuo para vuestras generaciones en lo que se refiere a los sacrificios
por el fuego en honor del Señor: todo el que los toque será santificado».

---

su carne desnuda [3] (Ex 28,39-43; 39,27-28), debía *retirar la ceniza del holocausto y ponerla al lado del altar*. Rito sacerdotal en el santuario, seguido de otro rito, sacerdotal igualmente, pero en *un lugar santo*, el «depósito de la ceniza» (4,12), *fuera del campamento:* de aquí que el sacerdote hubiese de *despojarse de sus vestiduras*, destinadas para el servicio dentro del santuario, y *vestirse de otras vestiduras* para *sacar fuera la ceniza*. Limpio el depósito de fuego sagrado, *el* propio *sacerdote* añade *cada mañana* nueva *leña* al *fuego remanente, sobre él colocará* (con sentido sacrifical) *el holocausto* oficial y perpetuo de la mañana y *sobre él irá haciendo arder* (3,5) *las grasas* de *los sacrificios pacíficos* que los particulares vayan ofreciendo. Símbolo de la adoración incesante debida a Yahvé y no representación de una divinidad, *el fuego sobre el altar* debía ser *tāmîd* = *continuo*, como el holocausto oficial.

7-11 La ley sobre la *oblación* repite el ritual ya fijado antes (Lev 2), pero sintetizándolo en gran parte y detallando lo prescrito sobre lo reservado a los sacerdotes y el lugar del banquete postsacrifical. Ofrecido como *olor grato, memorial en honor de Yahvé*, el *puñado de flor de harina de la oblación con su aceite y todo el incienso, el resto lo comerán los sacerdotes*. Como el *sacrificio expiatorio* (Lev 4) y el *sacrificio de reparación* (Lev 5), la *oblación es santo de los santos* o algo santísimo y sólo *los sacerdotes* podrán *comer* de ella, *sin cocerla-contaminarla con levadura*, en un *lugar sagrado*, dentro del recinto sagrado, concretamente *en el atrio de la tienda de la reunión*. Ambiente de santidad, impenetrable al laicado, que no sólo no puede tomar parte en el banquete postsacrifical, sino ni siquiera *tocarlo:* el solo contacto, aun involuntario, de lo ofrecido en el santuario hace de todo el que lo toque (persona o cosa: 11,33-35; 15,12)

[3] Eufemismo para indicar las «partes sexuales». Tanto la «túnica» como los «calzones» formaban parte de la vestidura sacerdotal.

[12] Habló el Señor a Moisés, diciendo: [13] «Esta es la ofrenda que
ofrecerán al Señor Aarón y sus hijos el día en que se le unja a alguno:
un décimo de efá de flor de harina como oblación continua, una mi-
tad de ella por la mañana y otra mitad por la tarde. [14] Será preparada
con aceite en la sartén, la llevarás desleída, ofrecerás los trozos de la
oblación en pequeñas porciones como olor grato en honor del Señor.
[15] Lo hará el sacerdote ungido en lugar suyo entre sus hijos. Es un
estatuto perpetuo: se la hará arder entera en honor del Señor. [16] Toda
oblación del sacerdote será entera; no se comerá de ella».
[17] Habló el Señor a Moisés, diciendo: [18] «Habla a Aarón y sus hi-
jos, diciendo: Esta es la ley del sacrificio expiatorio. La víctima por el
sacrificio expiatorio será degollada en el lugar en que fue degollada
la víctima del holocausto delante del Señor: es santo de los santos.
[19] El sacerdote que ofrece el sacrificio expiatorio comerá de él; se lo
comerá en un lugar santo, en el atrio de la tienda de la reunión. [20] Todo
el que toque su carne será santificado, y si salpica sobre la vestidura

---

algo sagrado (Ex 29,37; 30,29) y, como tal, debe purificarse (v.20-21) para evitar toda profanación en los actos de la vida ordinaria.

12-16 En esta perícopa nos encontramos o ante el desemboque de la oblación prescrita para el día de la consagración de los sacerdotes (8,2.31-32.35; Ex 29,2-3.23-24) o, más bien, ante una ley nueva relacionada exclusivamente con la consagración del *sacerdote ungido* (v.22) o sumo sacerdote. La ley, *ḥoq ʿôlām* = *estatuto perpetuo*, prescribe a *Aarón y sus hijos*, al sumo sacerdote y sus sucesores, *una ofrenda en el día de su unción*. Se trata de una *oblación* consistente en un *décimo de efá* (la *efá* = unas 36 libras) de *flor de harina*, y que, distribuida en partes iguales *por la mañana y por la tarde*, ha de ser *continua*, es decir, repetida a diario durante toda la vida del sumo sacerdote (Núm 28,5; Ecli 45,14), más bien que reducida al solo día de la unción (Ex 29,40-42). Para que sea *olor grato a Yahvé*, la *oblación* de la flor de harina, cocida previamente *con aceite* y dividida en *pequeñas porciones* (2,4-8), deberá ser *ofrecida* por el propio *sacerdote ungido y hecha arder íntegra en honor de Yahvé, sin que nadie pueda comer de ella* en el clásico banquete postsacrifical.

17-23 Importante complemento de la ley sobre el *sacrificio expiatorio* (4,1-5,13) bajo el doble punto de vista de la parte reservada para comida de los sacerdotes y de su santidad. Debía ser *degollada la víctima del sacrificio expiatorio en la presencia de Yahvé*, concretamente donde se *degollaba la víctima del holocausto* [4]. Como algo *santo de los santos* o santísimo, sólo podían *comer de ella, además del sacerdote que en nombre del donante la había ofrecido*, los *demás sacerdotes*, y esto no en un lugar cualquiera, sino *en un lugar sagrado*, es decir, *en el atrio de la tienda de la reunión* (v.9). Los laicos no sólo no podían participar de una víctima santísima, como ofrecida a Yahvé, sino que ni siquiera podían tocarla; de hacerlo quedaban convertidos en algo *sagrado* y habían de purificarse (v.11). Más aún,

[4] A la entrada de la tienda de la reunión, si se trataba de «ganado mayor» (4,3-21); al lado norte del altar, si de «ganado menor» (4,22-35).

algo de su sangre, lavarás lo salpicado en un lugar santo. 21 El vaso
de barro en que haya sido cocida será roto; pero, si ha sido cocida en
un vaso de bronce, será fregado y bien enjuagado con agua. 22 Todo
varón entre los sacerdotes la comerá: es santo de los santos. 23 Pero
toda víctima expiatoria cuya sangre haya sido llevada a la tienda de la
reunión para hacer propiciación en el santuario, no se la comerá; será
quemada en el fuego.

7 1 Esta es la ley del sacrificio de reparación: es santo de los santos.
2 En el lugar donde se degüella el holocausto se degollará el sacri-
ficio de reparación y se esparcirá su sangre sobre el altar, alrededor.
3 Después se ofrecerá de él toda su grasa: la cola y la grasa que cubre
al intestino, 4 los dos riñones y toda la grasa que hay sobre ellos de so-
bre los lomos y el lóbulo de sobre el hígado, que se separará de los
riñones. 5 El sacerdote lo hará arder sobre el altar como sacrificio por
el fuego en honor del Señor: es un sacrificio de reparación. 6 Todo
varón entre los sacerdotes comerá de él; se lo comerá en un lugar
santo: es santo de los santos.

---

para evitar toda profanación, aun *la vestidura salpicada había de ser lavada en un lugar sagrado;* en cuanto al *recipiente donde había sido cocida la víctima,* si era *de tierra* (imposible de purificar del todo por los poros de la arcilla), *debía romperse;* si era *de bronce,* bastaba *lavarlo bien.* Una restricción final (v.23) sobre la participación de los sacerdotes en la *víctima expiatoria:* se trata del sacrificio expiatorio por el pecado del «sumo sacerdote» y de toda la «comunidad» [5], y, por lo mismo, nadie podía comer de una *víctima expiatoria* destinada *l^ekappēr = a hacer propiciación* por todo el pueblo o por su representante religioso, sino que *debía quemarse* por entero (4,12. 21; 16,27).

CAPITULO 7

1-6 Exposición de la *ley* sobre *el sacrificio de reparación,* que completa, bajo algunos aspectos, las prescripciones rituales de una sección precedente (5,14-26). Subrayando el carácter santísimo del *'āšām* con la clásica fórmula *es santo de los santos,* se establecen algunos detalles de su ritual: se *inmolará en el* mismo *lugar* (al lado norte, por tratarse de ganado menor: 1,11) *que el holocausto; se esparcirá su sangre sobre el altar, alrededor,* como en el sacrificio pacífico (3,2.8.13); *se ofrecerá* lo más sabroso con las partes vitales, como en los sacrificios pacíficos (3,3-4.9,10.14-15) y expiatorio (4,8-9); *se hará arder sobre el altar como sacrificio por el fuego,* como el resto de los sacrificios (1,9; 2,2; 3,5; 4,10); podrá servir para el banquete postsacrifical de *todo varón entre los sacerdotes,* como en el sacrificio expiatorio (6,11.22).

5 Unico caso de doble sacrificio, cuyo ritual se cumplía en la tienda de la reunión (4,5-7. 16-18).

7 Como el sacrificio expiatorio es el sacrificio de reparación: su ley
es única. Pertenece al sacerdote que hace propiciación con él.
8 En cuanto al sacerdote que ofrece el holocausto de alguno, a él
pertenece la piel del holocausto que ofrezca. 9 Igualmente toda obla-
ción cocida en el horno, preparada en la cazuela o en la sartén, perte-
nece al sacerdote que la ofrezca. 10 Pero toda oblación amasada con
aceite o seca pertenece a todos los hijos de Aarón, a uno como a otro.
11 Esta es la ley del sacrificio pacífico que se ofrezca al Señor: 12 Si
se le ofrece en acción de gracias, ofrecerá, además del sacrificio de
acción de gracias, tortas ácimas remojadas en aceite, bollos ácimos
untados de aceite y flor de harina desleída en forma de tortas amasa-
das con aceite. 13 Junto con las tortas de pan fermentado, ofrecerá su
ofrenda, además del sacrificio pacífico en acción de gracias. 14 La car-

---

7 Se afirma la igualdad entre el *sacrificio expiatorio* y el *de reparación* con la fórmula *su ley* (de ambos) *es única*, no en cuanto a la causa de la oferta y el ritual seguido, sino en cuanto a su santidad y la exclusiva participación de los sacerdotes en el convite (v.6; 6, 11.22).

8-10 En el campo de la parte debida a los sacerdotes, se fija su participación en el *holocausto* y en la *oblación* de vegetales: del primero sólo *les pertenece la piel* del animal sacrificado, ya que todo el resto había de quemarse [1]; del segundo *toda la oblación*, excluido el *memorial*, *pertenece sólo al sacerdote que la ofrezca*, si *es oblación cocida en el horno* (2,4-7), mientras *pertenece a todos los sacerdotes* si *es oblación amasada con aceite o seca* (2,1-3. 14-15).

11-15 Completando la ley sobre el *zebaḥ hašš^{e}lāmîm* = *sacrificio pacífico* (Lev 3) [2], se introduce la modalidad del *zebaḥ hattôdā* = *sacrificio de acción de gracias* (o simplemente *tôdā* = *acción de gracias)*, evocado por los profetas (Jer 33,11; Am 4,5) y subrayado con tanta estimación en el Salterio (Sal 50,14.23; 56,13; 107,22; 116, 17) como sacrificio eucarístico y de «alabanza» (cf. G) a Yahvé por el beneficio nacional de la tierra prometida (Dt 16,10) y otros beneficios colectivos o personales (Sal 22,26; 107,21-22; 116,17-19). A la víctima ordinaria del sacrificio *pacífico*, bajo esta nueva modalidad de sacrificio *de acción de gracias*, el donante debía añadir la materia de una *oblación* de vegetales *amasada con aceite* o *untada de él* según el ritual propio (2,1-7) y, como materia no sacrifical (2,11), sino destinada al convite postsacrifical, *tortas de pan fermentado*. De esta *oblación se ofrecerá una parte* como *t^{e}rûmā* = *algo que se sustrae* [3] *para Yahvé* (2,9); el resto quedaba para el *sacerdote que había esparcido sobre el altar la sangre del sacrificio pacífico*. De este *sacrificio de acción de gracias*, exceptuado lo ofrecido a Yahvé en todo *sacrificio pacífico* (v.3-4), quedaba *la carne* para *comida* exclusiva-

[1] Tratándose de «sacrificio expiatorio», también la piel debía quemarse lejos del altar (4,11; 9,11; 16,27; Ex 29,14; Núm 19,5).
[2] R. Schmidt, *Das Bundesopfer*... p.27-39.
[3] A. Vincent, *Les rites de balancement (t^{e}nûfāh) et de prélevement (t^{e}rûmāh), dans le sacrifice de communion de l'A. Testament*: Mélang. Syr. à M. R. Dussaud I (París 1939) p.267-272; G. R. Driver, *Three Technical Terms in the Pentateuch*: JSemSt (1956) 97-105.

ne del sacrificio pacífico en acción de gracias se la comerá el día de su oblación: no quedará nada de ella hasta la mañana.
16 Si su ofrenda es un sacrificio votivo o voluntario, se la comerá el día que se ofrece el sacrificio, y el día siguiente se comerá lo que quede
de ella. 17 En cuanto a lo que quede de la carne del sacrificio, será que-
mado al fuego al tercer día. 18 Pero, si comiere de la carne del sacrificio pacífico al tercer día, no será grato el que lo ofreció, no se le tendrá en cuenta: es cosa inmunda y el que comiere de ella cargará con
su iniquidad. 19 La carne que toque algo impuro no será comida, se quemará al fuego; en cuanto a la otra carne*, todo puro comerá de ella;
20 pero el que comiere la carne del sacrificio pacífico en honor de Yahvé teniendo impureza, ese tal será exterminado de su pueblo. 21 Si
alguno toca algo impuro, sea impureza de hombre o de animal doméstico impuro o cualquier abominación* impura, y come después del sacrificio pacífico en honor del Señor, ese tal será exterminado de su pueblo».
22 Habló el Señor a Moisés, diciendo: 23 «Habla a los hijos de Israel,
diciendo: No comeréis grasa alguna de toro, de oveja y de cabra.

---

mente *para el día de la oblación:* especialmente santa, la carne del *tôdā = sacrificio eucarístico* no podía exponerse a la corrupción (19,6-8).

16-21 Ritual sobre otras dos modalidades del sacrificio *pacífico.* Se trata del *sacrificio votivo* en cumplimiento de una promesa hecha a Yahvé (22,18-23) y del *sacrificio espontáneo* o de pura devoción (22,18-23). En uno y otro caso se amplía el margen para el convite postsacrifical, limitado al solo «día de la oblación» en el sacrificio de «acción de gracias» (v.15), hasta el *día siguiente.* Junto a esta concesión, una limitación: si algo *queda, se quemará al tercer día.* En un convite sagrado que hacía al hombre comensal de Yahvé y en cierto modo le unía directamente a él (2,13; 3,1), *la carne del sacrificio* expuesta a la corrupción y al contacto impuro perdía esa prerrogativa: por lo tanto, comerla al *tercer día* o después de *haber tocado algo impuro* equivalía a anular el sacrificio y *cargar con una iniquidad* por tratarse *de cosa inmunda.* Se exigía, pues, *pureza en la carne* sacrificada a Yahvé y en el *que comiere de ella:* el que, *impuro* de algún modo (5,2-3; 11-15; Is 65,4; Ez 4,14), la comía, *era exterminado de su pueblo* (v.21.25.27), con la exclusión de la comunidad israelita, la pérdida de los privilegios encerrados en la promesa-elección de Yahvé y la amenaza de muerte (Núm 15,30-36). Respuesta divina al desprecio humano.

22-27 Sección cuyo contenido parece desligado del contexto general y que propone una serie de restricciones en la comida de los animales propios del sacrificio pacífico. A Yahvé exclusivamente pertenecía la *grasa del toro, la oveja y la cabra* (3,3-5.9-11.14-16) *y nadie* podía *comer de ella.* La prohibición se extendía, por el mismo motivo, a la *grasa de un animal muerto o despedazado* por las

*19 G Vg Peš omiten.
*21 PtSam Peš TargOnk, *šereṣ = reptil* (cf. 5,2).

**24 En cuanto a la grasa de una bestia muerta y la grasa de una bestia
despedazada, se la empleará para cualquier uso, pero en ningún
modo la comeréis. 25 Porque todo el que comiere grasa de animal
doméstico que se ofrece al Señor en sacrificio por el fuego, ese tal
que comiere será exterminado de su pueblo. 26 En todas vuestras
moradas no comeréis sangre alguna, sea de ave o de animal domés-
tico. 27 Todo el que comiere alguna sangre, ese tal será exterminado
de su pueblo».**

**28 Habló el Señor a Moisés, diciendo: 29 «Habla a los hijos de
Israel, diciendo: El que ofrece al Señor un sacrificio pacífico, presen-
tará al Señor su ofrenda del sacrificio pacífico. 30 Sus manos presen-
tarán los sacrificios por el fuego al Señor: presentará la grasa con el
pecho, el pecho para balancearlo con el rito de balanceo delante del
Señor. 31 Después el sacerdote hará arder la grasa sobre el altar, y el
pecho será para Aarón y sus hijos. 32 Daréis también al sacerdote
como contribución de vuestros sacrificios pacíficos la pierna derecha;
33 a aquel de los hijos de Aarón que haya ofrecido la sangre y la grasa
del sacrificio pacífico pertenecerá la pierna derecha como porción.
34 Porque yo tomo el pecho del balanceo y la pierna de la contribu-
ción de los hijos de Israel, de sus sacrificios pacíficos, y lo doy al
sacerdote Aarón y a sus hijos, como estatuto perpetuo por parte de
los hijos de Israel».**

---

fieras (22,8; Ex 22.30; Dt 14,21): se trataba además de algo impuro, que comunicaba su impureza al que lo comía (11,39; 17,15), y sólo era permitido emplearlo *en otros menesteres* que no fuesen la comida. En caso contrario, se amenaza con el *exterminio*-excomunión (v.20). Con la misma pena para el presente y para el futuro, *en todas vuestras moradas* de ahora y de después, se amenaza al que *coma sangre alguna* de animales aptos para el sacrificio: principio de vida y, por lo mismo, instrumento para la expiación de los hombres (17,10-12), la sangre se debía exclusivamente a Yahvé, y el hombre no podía en modo alguno hacer uso de ella (3,17; 17,10-14; 19,26; Dt 12,16.23-24; 15,23).

28-34 Interrumpida con la prohibición de comer grasa y sangre (v.22-27), prosigue la ley sobre la porción asignada a los sacerdotes en los sacrificios pacíficos. Apartados la *grasa* y *el pecho*, el sacerdote *lo presentará* sobre el altar: allí *balanceará el pecho delante de Yahvé*, acercándolo primero al altar y retirándolo después *por medio del rito de balanceo*[4]. Era un símbolo de entrega de la oferta a Yahvé, que a su vez la devolvía bendecida a los sacerdotes, mientras se reservaba la *grasa hecha arder sobre el altar*. Igualmente se asignaba a los sacerdotes la *pierna derecha* de la víctima como *parte sustraída* con un movimiento de abajo hacia arriba (Dt 12,6.11.17), que simbolizaba la entrega a Yahvé, para que la devolviese bendecida a los sacerdotes. *Estatuto perpetuo* en favor de *Aarón y sus hijos*, a base del binomio t^{e}*nûfā*-t^{e}*rûmā*: términos en su origen distintos y técnicamente rituales (10,14-15; 23,15.17; Ex 28,24-28; Núm 6,

[4] A. Vincent, *Les rites...*; G. R. Driver, *Three...*

35 Esta es la parte de los sacrificios por el fuego en honor del Señor que por su unción se debe a Aarón y a sus hijos desde el día en que los ofreció al Señor para el oficio sacerdotal. 36 Es lo que ordenó el Señor se les diese, por parte de los hijos de Israel, el día en que los ungió: estatuto perpetuo para sus generaciones.
37 Esta es la ley para el holocausto y la oblación, para el sacrificio expiatorio y el sacrificio de reparación, para la investidura y el sacrificio pacífico. 38 Es lo que ordenó el Señor a Moisés en el monte Sinaí el día que ordenó a los hijos de Israel ofrecer sus ofrendas al Señor en el desierto del Sinaí.

---

20), se confunden alguna vez (Núm 18,11) e indican en general la ofrenda de un don sagrado en favor de los sacerdotes (Núm 8,11. 13)[5].

35-36 Primera conclusión-síntesis que ratifica *la parte* de los *sacrificios por el fuego* asignada a los *sacerdotes* en la sección anterior (v.28-34), como *prescrita para siempre desde el día en que Moisés ofreció y ungió a Aarón y sus hijos* (Ex 29).

37-38 Segunda conclusión-síntesis de la *ley* a favor de los sacerdotes en los diversos sacrificios enumerados hasta aquí: *holocausto, oblación, sacrificio expiatorio, de reparación para la investidura* o consagración sacerdotal (6,12-16) y *pacífico*. Referencia en primer lugar a lo prescrito en los últimos capítulos (6-7), pero que sin duda puede extenderse al ritual de los anteriores (1-5). La evocación de la *orden dada a Moisés en el monte Sinaí* no tiene un alcance exclusivo de signo estrictamente local o temporal, sino que señala simplemente el punto de arranque de toda la legislación cultual y de todo el ordenamiento religioso-jurídico: arranca del Sinaí, pero se va desarrollando a lo largo del desierto en la tienda de la reunión (1,1).

CAPITULO 8

Con este capítulo se inicia la sección sobre la puesta en marcha del sacerdocio israelita según las leyes institucionales fijadas en Ex 29. El relato hace subir hasta la época mosaica el origen del sacerdocio en Israel como función exclusiva de Aarón y sus descendientes. Es una conclusión lógica de la narración de Ex 29. Sólo una observación: la hipótesis sobre el origen tardío y aun exílico del sacerdocio israelita, tal como se describe en Ex-Lev-Núm («hijos de Aarón») y Dt («sacerdotes levitas»), resulta en bloque un tanto expeditiva. El ejercicio ocasional de algunas funciones sacerdotales por parte de los no sacerdotes (Josué, Gedeón, Samuel, Saúl, David...) puede obedecer al medio ambiente tradicional, difícilmente superable del todo, y nada prueba contra el origen mosaico del sacerdocio levítico; el sabor deuteronómico de la reforma religiosa de Josías y la distinción (Ez 44; Esd 2; Neh 7) entre sacerdotes y levitas

[5] Cf. R. SCHMIDT, *Das Bundesopfer*... p.36-37; R. DE VAUX, *Les Sacrifices*... p.32.

8 [1] **Habló el Señor a Moisés, diciendo:** [2] **«Toma a Aarón y a sus hijos con él, así como las vestiduras y el aceite de la unción; también el novillo para el sacrificio expiatorio, los dos carneros y el canastillo de los ácimos.** [3] **Congrega después toda la comunidad a la puerta de la tienda de la reunión».** [4] **Hizo Moisés según le había ordenado el Señor: fue, pues, congregada la comunidad a la puerta de la tienda de la reunión.** [5] **Y dijo Moisés a la comunidad: «Esto es lo que el Señor ha ordenado hacer».**

[6] **Hizo entonces Moisés acercar a Aarón y sus hijos y los lavó con agua.** [7] **Puso después sobre él la túnica, le ciñó con el cinturón, le vistió**

---

indican solamente que la legislación sacerdotal pudo con el tiempo ir presentando diversos puntos de un mismo cuadro que, según las circunstancias, se iban completando. En todo caso, del estudio de algunos textos bíblicos se llega positivamente a las siguientes conclusiones en favor del levitismo mosaico y de su unión con el auténtico sacerdocio aaronítico: la institución de los levitas va vinculada a la época mosaica (Jue 18,30; 1 Sam 2,27-28; 14,13; 22,11.18-19) y unida al mismo Moisés como algo de familia [1]; la clase levítica, por especial elección-bendición (Ex 32,29; Dt 33,11), aparece por encima de las otras clases de la nación en el campo de la función religiosa (Jue 17, 10-13; 18,19) y es mirada con un respeto especial (1 Sam 22,17) [2]. Pueden distinguirse las siguientes partes:

Introducción (1-5); consagración sacerdotal de Aarón y sus hijos (6,13); ofrenda sacerdotal de los tres sacrificios (14-32); duración (siete días) de la solemnidad (33-36).

1-5 La sección repite, combina y completa elementos conocidos (Ex 29,1-3.5a.7a): preparación de las *vestiduras* sacerdotales (Ex 28), del *aceite para la unción* sacerdotal (Ex 29,7a), del *novillo* (Ex 29,1) *para el sacrificio expiatorio* (Lev 4), de los *dos carneros* (Ex 29,1: *sin defecto)*, uno para *el holocausto* (Lev 8,18) y otro para *el sacrificio de la consagración* o investidura (Lev 8,22), del *canastillo para los panes ácimos* (Ex 29,2-3). *Toda la comunidad* de Israel *se había de congregar*, en torno a Aarón y sus hijos (Ex 29,4), *a la puerta de la tienda de la reunión.* Tratándose de un acto religioso y nacional, se había de llevar a cabo en la presencia de Yahvé y con la asistencia de todo el pueblo.

6-13 Ceremonial de la consagración sacerdotal de *Aarón y sus hijos:* como acto previo, la simbólica purificación ritual de los futuros sacerdotes mediante un *lavado*-baño de pies y manos (Ex 29, 4; 30,18-21). A continuación, *Moisés impone a Aarón* las vestiduras

[1] Así las diversas tradiciones del Pentateuco *(E* = Ex 2,1; *J* = Ex 4,14; *P* = Ex 6,18-20; Núm 26,59; *D* = Dt 10,6-9): C. Hauret, *Moïse était-il prêtre?:* B (1959) 509-521.

[2] K. Möhlenbrink, *Überlieferungen des A. Testaments:* ZAW (1934) 184-231; J. Goettsberger, *Das alttestamentliche Priestertum und Ezechiel:* Episcopus, Festgabe Faulhaber (1949) p.1-19; C. Lattey, *The Tribe of Levi:* CBQ (1950) 276-291; M. Greenberg, *A New Approach to the History of the Israelite Priesterhood:* JAOS (1950) 41-47; G. E. Wright, *The Levites in Deuteronomy:* VT (1954) 325-330; C. Hauret, *Le Sacerdoce en Israel* (Estrasburgo 1956); A. Lefèvre, *Lévitique* (organisation): DBS V c.389-397; R. de Vaux, *Les Institutions de l'A. Testament* II p.213-278; J. A. Emerton, *Priest and Levites in Deuteronomy:* VT (1962) 129-138.

con el manto, le puso encima el efod, le ciñó con el cíngulo del efod y se lo ató. [8] Colocó sobre él el pectoral y puso sobre* el pectoral los urim y los tummim. [9] Colocó el turbante sobre su cabeza y sobre el turbante colocó delante de su rostro la lámina de oro, la diadema de la santidad, según había ordenado el Señor a Moisés. [10] Tomó a continuación el aceite de la unción y ungió la morada y todo cuanto en ella había, y así lo consagró; [11] roció con él siete veces el altar y ungió, para consagrarlos, el altar con todos sus utensilios, la pila y su base.
[12] Después derramó aceite de la unción sobre la cabeza de Aarón y le ungió para consagrarle. [13] Hizo también acercar Moisés a los hijos de Aarón y les vistió las túnicas, les ciñó el cinturón y les anudó las mitras, conforme había ordenado el Señor a Moisés.

---

sagradas (Ex 28) por el orden antes (Ex 29,5-6) establecido: *la túnica* o prenda principal interior del sacerdote, *ceñida con un cinturón* como distintivo del cargo; el manto o prenda externa propia del sumo sacerdote, sin mangas y hasta las rodillas; el *sobretodo*, desde los hombros hasta medio cuerpo (Ex 28,6-14; 39,2-7) y exclusivo del sumo sacerdote, *ceñido con su cíngulo atado* [3]; el *pectoral* o especie de bolsa (Ex 28,15-30; 39,8-21), y sobre él (pectoral *del juicio* o decisión oracular: Ex 28,15.30) *los ʾûrîm y los tummîm = suertes sagradas* [4] para conocer los oráculos y juicios divinos (Núm 27,21; Esd 2,63); *el turbante* en su cabeza (Ex 28,37.39), y *sobre él, delante del rostro* de Aarón (de modo que pueda atraerse la benevolencia de Yahvé mientras ofrece los sacrificios por las culpas del pueblo), siempre *la lámina de oro* o *diadema de la santidad* con la inscripción «Consagrado a Yahvé» (Ex 28,36-38). Tras imponer a Aarón, como a sumo sacerdote, sus vestiduras propias, en parte paralelas a las del sumo sacerdote egipcio, Moisés inicia la *consagración* de la *morada* o tabernáculo de Yahvé, del *altar* y de *Aarón* con el *aceite de la unción* sagrada (Ex 29,7; 30,22-33; 40,9-15). De este modo, convertido en *santo*-consagrado a Yahvé el complejo tabernáculo-altar con *todos sus utensilios*, Aarón queda constituido en el «sacerdote de la unción» o sumo sacerdote, y personalmente *santo*-consagrado a Yahvé por oficio. Junto a Aarón, el «sacerdote ungido» o sumo sacerdote (4,3.5.16; 6,15), *sus hijos* reciben de manos de Moisés la *túnica con el cinturón y las mitras* o bandas a modo de turbante: simples sacerdotes, frente al «Ungido» no pueden considerarse como «los ungidos», a pesar de que en algunos textos se hable de su unción (Ex 28,41; 30,30; 40,15) y en otros de su aspersión (8,30; Ex 29,21) con aceite. Uno es siempre el «Ungido», vinculado a Yahvé de un modo especial y elevado a un plano único de honor y poder en el campo religioso.

*8 ʿ*Al* con PtSam Peš; TM, ʾ*el.*

[3] W. F. ALBRIGHT, *Are the Ephod and the Teraphim mentioned in the Ras Shamra Texts?*: BASOR 83 (1941) 39-42; J. MORGENSTERN, *The Ark, the Ephod and the Tent of Meeting*: HUCA (1943-1944) 1-17; M. HARAN, *L'éphod d'après les sources bibliques* (en hebreo): Tarb (1955) 380-391; K. ELLIGER, *Ephod and Choschen*: VT (1958) 19-35; R. DE VAUX, *Les Institutions*... II p.201-204.

[4] Son dos términos de etimología incierta, interpretados en las Versiones por «revelación y verdad»: A. JIRKY, *Die Mimation in den nordsemitischen Sprachen und einige Bezeichnungen der altisraelitischen Mantik*: B (1953) 78-80; R. DE VAUX, *Les Institutions*... II p.204-205.

14 Hizo entonces aproximarse el novillo del sacrificio expiatorio,
y Aarón y sus hijos pusieron sus manos sobre la cabeza del novillo del
sacrificio expiatorio. 15 Moisés lo degolló, tomó una parte de* la san-
gre, la puso con su dedo sobre los cuernos del altar, alrededor, hizo la
expiación del altar, derramó la sangre a la base del altar y lo con-
sagró, haciendo sobre él la propiciación. 16 Tomó después toda la gra-
sa que hay sobre el intestino, el lóbulo del hígado, los dos riñones y su
grasa, y lo hizo arder Moisés sobre el altar. 17 En cuanto al novillo, su
piel, su carne y sus heces, lo quemó con fuego fuera del campamento,
como había ordenado el Señor a Moisés.
18 Hizo luego acercar el carnero del holocausto, y Aarón y sus
hijos pusieron sus manos sobre la cabeza del carnero. 19 Lo degolló
Moisés y esparció la sangre sobre el altar, alrededor. 20 Dividió el
carnero en sus trozos y Moisés hizo arder la cabeza, los trozos y la
asadura. 21 Lavó en agua el intestino y las patas, y Moisés hizo arder
todo el carnero sobre el altar: fue un holocausto de olor agradable,
un sacrificio por el fuego en honor del Señor, conforme había orde-
nado el Señor a Moisés.
22 Hizo después acercar el segundo carnero, el carnero del sacrificio

---

14-17 Primer sacrificio (Ex 29,10-14), *el sacrificio expiatorio*, con motivo de la consagración sacerdotal, según las líneas generales del ritual ya conocido (Lev 4). La víctima era *el novillo del sacrificio expiatorio*, mediante el cual los nuevos sacerdotes quedaban purificados de cuanto pudiese impedirles acercarse a Yahvé y a las cosas santas. *Moisés*, de una parte, *haciendo acercar el novillo* sin defecto «a la tienda de la reunión» (Ex 29,10), y *Aarón con sus hijos*, de otra, poniendo *las manos sobre su cabeza*, preparan la víctima al sacrificio. En la realización de éste, «delante de Yahvé», a la puerta de la tienda de la reunión» (Ex 29,11), interviene sólo *Moisés*. El ritual es conocido: *inmolación; rito de sangre* (4,5-7; Ex 29,12) sobre los *cuernos del altar y su base en todo su alrededor*, con el fin de *santificarlo*-consagrarlo (Pi. *qādaš)* mediante la *expiación-propiciación; quema* sacrifical *sobre el altar* de las partes «sustanciosas» y «vitales» (3,3-5; 4,8-10; Ex 29,13) de la víctima; *quema* ritual del «resto» *fuera del campamento* (4,11-12). Nada queda para el banquete postsacrifical, pues se trata de un *sacrificio expiatorio* (Lev 3; 6,23; Ex 29,14).

18-21 Segundo sacrificio (Ex 29,15-18), el *holocausto* (Lev 1) del primer *carnero*. Se repite primero el doble rito «presacrifical», con la subsiguiente *inmolación* y el significativo *rito de la sangre sobre el altar en todo su alrededor* (v.14-15); a continuación *Moisés* cumple el ritual prescrito a los sacerdotes para la oferta de todo «holocausto» de ganado mayor o menor (1,3-13). Nada de banquete postsacrifical, pues se trata de un «holocausto», en el que toda la víctima es *sacrificio por el fuego* que sube hasta Yahvé como *olor agradable*.

22-24 Tercer sacrificio (Ex 29,19-26), el sacrificio *šᵉlāmîm=pacífico* o de acción de gracias con el *segundo carnero*, llamado *el carne-*

*15 Se añade *min* con G Peš.

de la consagración, y Aarón y sus hijos pusieron sus manos sobre la
cabeza del carnero. 23 Lo degolló Moisés, tomó un poco de su sangre y
la puso sobre el lóbulo de la oreja derecha de Aarón, sobre el pulgar
de su mano derecha y sobre el pulgar de su pie derecho. 24 Luego
hizo acercar a los hijos de Aarón y puso Moisés sangre sobre el lóbulo
de su oreja derecha, sobre el pulgar de su mano derecha y sobre el
pulgar de su pie derecho: a continuación vertióMoisés la sangre sobre
el altar, alrededor.
25 Cogió después la grasa: la cola, toda la grasa que hay sobre el
intestino, el lóbulo del hígado, los dos riñones con su grasa y la pierna
derecha. 26 Del canastillo de los ácimos que está delante del Señor
cogió una torta ácima, una torta de pan con aceite y un bollo, y lo
colocó sobre las grasas y sobre la pierna derecha. 27 A continuación
puso todo sobre las palmas de Aarón y sobre las palmas de sus hijos,
y se lo hizo balancear con movimiento de balanceo en la presencia
del Señor. 28 Lo tomó entonces Moisés de sobre sus palmas y lo hizo
arder sobre el altar encima del holocausto: fue un sacrificio de consa-
gración de olor agradable, un sacrificio por el fuego en honor del
Señor.
29 Cogió Moisés el pecho y lo balanceó con movimiento de ba-
lanceo delante del Señor: era la parte del sacrificio de consagración
que correspondía a Moisés, según había ordenado el Señor a Moisés.

---

ro del sacrificio de consagración o investidura sacerdotal. Ritual paralelo al del sacrificio «pacífico» (Lev 3), pero con una variante significativa en el «rito de la sangre». Tras el acostumbrado doble rito «presacrifical» y la *inmolación, Moisés*, antes de *verter la sangre sobre el altar en todo su alrededor, toma* una parte *de ella*. Acercándose primero a *Aarón* y después a *sus hijos, la va poniendo* sucesivamente sobre algunas partes del lado derecho, el más importante (Gén 48,14), del cuerpo humano: *el lóbulo de su oreja derecha, el pulgar de su mano derecha y el pulgar de su pie derecho*. Al alcance general expiatorio de la sangre (4,20) se añaden aquí otros significados simbólicos: atención a la palabra de Yahvé (oreja); oblación de sacrificios y práctica de obras santas (mano); camino de justicia y privilegio para llegarse al altar y al Santo de los Santos (pie).

25-28 Con algunas variantes respecto al sacrificio «pacífico», sigue el ritual del sacrificio de «consagración». Después de separar las partes «sustanciosas» y «vitales» de la víctima junto con la *pierna derecha*, toma del *canastillo de los ácimos* (v.2) *una torta ácima, una torta de pan con aceite y un bollo*, para colocarlo todo sobre las partes separadas de la víctima. Lo coloca después sobre *las palmas* de los «neosacerdotes», de modo que éstos puedan realizar el rito sacrifical *de balanceo* (7,30-34). Sigue finalmente el *sacrificio por el fuego*: lo realiza *Moisés, haciendo arder sobre el altar encima del holocausto* todo el conjunto «grasas-pierna derecha-tortas» como *sacrificio de consagración*.

29-32 Moisés, en función de sacerdote, cierra el ritual del *sacrificio de consagración*. Primero, con el clásico rito *de balanceo*, presenta *ante Yahvé el pecho* de la víctima: es *la parte* que le correspon-

30 Tomó entonces Moisés una parte del aceite de la unción y de la san-
gre que había sobre el altar, e hizo con ella una aspersión sobre Aarón
y sobre sus vestiduras, sobre sus hijos y sobre las vestiduras de sus
hijos: así consagró con ella a Aarón y sus vestiduras, a sus hijos y las
vestiduras de sus hijos.
31 Dijo entonces Moisés a Aarón y a sus hijos: «Coced la carne a la
puerta de la tienda de la reunión: allí la comeréis con el pan que hay
en el canastillo del sacrificio de la consagración, conforme he ordenado,
diciendo: Comerán Aarón y sus hijos. 32 Quemaréis con el fuego lo
que queda de la carne y del pan.
33 De la puerta de la tienda de la reunión no saldréis durante siete
días, hasta que se hayan cumplido los días de vuestra investidura, pues
durante siete días estarán llenas vuestras manos. 34 Tal como se ha he-
cho el día de hoy, ha ordenado el Señor realizar para hacer propicia-
ción sobre vosotros. 35 Día y noche permaneceréis a la puerta de la
tienda de la reunión durante siete días y observaréis la prescrip-
ción del Señor para que no muráis, pues así me ha sido ordenado».
36 Hicieron, pues, Aarón y sus hijos todas las cosas que el Señor
había ordenado por medio de Moisés.

---

de por sus funciones sacerdotales en aquel sacrificio (7,30-34; Ex 29,26). Completa después el *rito de la sangre* [5] con una *aspersión sobre los* «neosacerdotes», Aarón y sus hijos, y *sus vestiduras:* con esto, la *consagración* propiamente tal ha terminado. Por fin, el banquete postsacrifical con el resto de la víctima y del pan ácimo (Ex 29,31-34). Banquete sagrado, debe tenerse en la tienda de la reunión, y sólo Aarón y sus hijos (Ex 29,33), como sacerdotes (6,11.22; 7,35), podrán participar de él: si algo queda, debe ser quemado para evitar todo peligro de irreverencia por la corrupción o contacto impuro (7,15.17).

33-36 La duración de la solemnidad de la *consagración* o investidura será de *siete días:* durante ellos, *Aarón y sus hijos* han de permanecer a la puerta de la *tienda de la reunión,* si no quieren exponerse al peligro de muerte. Son días sagrados, porque *durante* esos *siete días serán llenas vuestras manos* (Ex 29,35), es decir, «se llevará a cabo el rito de vuestra consagración-investidura», «os será confiado-conferido el oficio sacerdotal» (Ex 28,41; 29,9; Núm 3,3; Jue 17,5-12; 1 Re 13,33) [6].

[5] En Ex 29,20-21 este «rito de la sangre» va unido al primero, descrito en Lev 8,23-24, a continuación del cual acaso deba colocarse este final del «rito de la sangre» (v.30): M. Noth, *Das dritte...* p.59.

[6] Tal es el alcance de la expresión (que se encuentra en la literatura asirio-babilónica), aunque se pueda discutir su sentido original; en Ez 43,26 se aplica a la inauguración del altar: P. Dhorme, *L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en akkadien* (París 1923) p.137-151; R. de Vaux, *Les Institutions...* II p.197.

9 1 Al octavo día llamó Moisés a Aarón, a sus hijos y a los ancianos
de Israel. 2 Dijo, pues, a Aarón: «Cógete un ternero para el sacrificio
expiatorio y un carnero para el holocausto, los dos sin defecto, y ofré-
celos delante del Señor. 3 Después hablarás a los hijos de Israel, dicien-
do: Coged un macho cabrío para el sacrificio expiatorio, un becerro
y un cordero, los dos de un año, sin defecto, para el holocausto; 4 un
toro y un carnero como sacrificio pacífico, para sacrificar delante del
Señor, así como una oblación amasada con aceite, porque hoy se os
aparecerá el Señor». 5 Tomaron, pues, lo que Moisés había ordenado
frente a la tienda de la reunión, y toda la comunidad se acercó y se
mantuvo en pie delante del Señor.
6 Dijo entonces Moisés: «Esto es lo que el Señor ha ordenado que
hagáis, para que se os aparezca la gloria del Señor». 7 Dijo después a
Aarón: «Acércate al altar y celebra tu sacrificio expiatorio y tu holo-
causto, y haz propiciación por ti y por tu pueblo*; haz también la
ofrenda del pueblo y haz propiciación por ellos, según ha ordenado
el Señor».
8 Se acercó, pues, Aarón al altar y degolló el becerro del sacrificio
expiatorio tocante a él. 9 Los hijos de Aarón le presentaron la sangre,

---

CAPITULO 9

Finalizada la solemnidad de la «consagración-investidura», Aarón y sus hijos ejercen por vez primera, a las órdenes de Moisés, sus funciones sacerdotales:

Preparación de la ceremonia religiosa (1-7); sacrificios por los sacerdotes (8-14) y el pueblo (15-21); bendición del pueblo y aparición de la «gloria» de Yahvé (22-23).

1-7 El *día octavo* («primer mes del segundo año»: Ex 40,2.17), *Moisés* ordena hacer los preparativos para el primer sacrificio oficial. *Aarón* recibe la orden de *ofrecer delante de Yahvé un ternero y un carnero*, ambos *sin defecto*, el primero *para el sacrificio expiatorio* (Lev 4) y el segundo *para el holocausto* (Lev 1). Por su parte, *los hijos de Israel*, el pueblo[1], han de preparar la materia de su sacrificio: *un macho cabrío para el sacrificio expiatorio; un becerro y un cordero* selectos, *de un año y sin defecto, para el holocausto; un toro y un carnero para el sacrificio pacífico* (Lev 3); *una oblación* vegetal (Lev 2) *amasada con aceite*. Todo ello había de *ofrecerlo Aarón en el altar* como *sacrificio* a Yahvé *para hacer propiciación* (4,20) *por sí y por su pueblo*. Lo solemne de las circunstancias exigía tal cantidad de sacrificios, puesto que era el *día* en que por vez primera *Yahvé se les iba a dejar ver* y *se les iba a aparecer su gloria* en luminosa manifestación.

8-14 Asistido de *sus hijos*, *Aarón* ofrece el doble sacrificio por los sacerdotes: el *expiatorio* y el *holocausto*. En ambos se observa el

*7 *Y por tu pueblo:* G, *y por tu casa* (cf. 16,17).

1 En G y PtSam se sustituye «los hijos»... por «los ancianos...»: es la expresión del TM en el v.1, considerada por algunos como glosa posterior.

y él mojó su dedo en la sangre y la puso sobre los cuernos del altar;
después vertió la sangre a la base del altar. 10 Hizo arder sobre el
altar, como había ordenado el Señor a Moisés, la grasa, los riñones
y el lóbulo del hígado del sacrificio expiatorio, 11 mientras quemó en
el fuego fuera del campamento la carne y la piel. 12 Degolló a con-
tinuación la víctima del holocausto, y los hijos de Aarón le presentaron
la sangre, que él derramó sobre el altar, alrededor. 13 Le presentaron
después la víctima del holocausto en trozos, junto con la cabeza,
y los hizo arder sobre el altar; 14 lavó el intestino y las patas, y los hizo
arder encima de la víctima del holocausto sobre el altar.
15 Ofreció a continuación la ofrenda del pueblo: cogió el macho
cabrío del sacrificio expiatorio por el pueblo, lo degolló y lo hizo sacri-
ficio expiatorio como el anterior. 16 Ofreció el holocausto e hizo con
él según el ritual. 17 Ofreció la oblación, llenó de ella su palma y la
hizo arder sobre el altar, aparte del holocausto de la mañana.
18 Degolló también el toro y el carnero del sacrificio pacífico por
el pueblo: los hijos de Aarón le presentaron la sangre y él la derramó
sobre el altar, alrededor. 19 En cuanto a las grasas del toro y del car-
nero: la cola, la enjundia que cubre los riñones y el lóbulo del hígado,
20 colocaron las grasas sobre los pechos y él hizo arder las grasas sobre
el altar. 21 Aarón balanceó con movimiento de balanceo delante del
Señor los pechos y la pierna derecha, según había ordenado Moisés *.
22 Levantó entonces Aarón sus manos hacia el pueblo y le bendijo.
Después bajó, una vez realizados el sacrificio expiatorio, el holocausto

---

ritual prescrito antes (1,3-9; 4,3-12) y seguido después por Moisés (8,14-21), aunque el relato actual no reseñe algunos detalles. Se abre la ceremonia sacrifical con el *sacrificio expiatorio* (v.8-11), como símbolo y garantía de purificación en quienes han de acercarse a Yahvé, y se cierra con el *holocausto* (v.12-14), como acto de reconocimiento de Yahvé como Señor supremo.

15-21 Ritual y espiritualmente preparado para su oficio sacerdotal, Aarón *ofrece* la *ofrenda (qorbān) del pueblo* para los diversos sacrificios. Repite primero el ritual seguido antes para el *sacrificio expiatorio* (v.8-11; 4,13-21) y el *holocausto* (v.12-14; 1,3-13); después *ofrece*, según lo prescrito en el ritual (2,1-3), la *oblación* de harina (v.4), diversa de la que solía acompañar al holocausto matutino (6,1-11). Ofrece por fin las víctimas del *sacrificio pacífico* y, asistido de *sus hijos* en el «rito de la sangre», repite el ceremonial prescrito (Lev 3) y cierra la acción sacrifical con el *balanceo* de los *pechos y la pierna derecha delante de Yahvé*: es la parte correspondiente a los sacerdotes, y con ella, junto con el resto de la carne del sacrificio pacífico (7,11-35; 8,29), se celebraba después el banquete postsacrifical.

22-24 Se cierra la ceremonia pública con la *bendición* sacerdotal del *pueblo* por parte de *Aarón. Baja* éste a continuación del altar y, acompañado de Moisés, *entra en la tienda de la reunión*: es el coronamiento de la investidura del sumo sacerdote, que, de este modo, aparece superior al resto de los sacerdotes en su papel de mediador

*21, 34 Mss PtSam G, *había ordenado el Señor a Moisés.*

y el sacrificio pacífico. 23 Luego Moisés y Aarón entraron en la tienda
de la reunión, salieron y bendijeron al pueblo. Entonces la gloria del
Señor apareció a todo el pueblo. 24 Y de delante del Señor salió un
fuego que devoró sobre el altar el holocausto y las grasas; al verlo,
todo el pueblo lanzó gritos de júbilo y cayó sobre su rostro.

10 1 Los hijos de Aarón, Nadab y Abihú, tomaron sus propios pe-
beteros, pusieron en ellos fuego y sobre él colocaron incienso, ofre-
ciendo así delante del Señor un fuego extraño que él no les había
ordenado. 2 Salió entonces un fuego de delante del Señor y los devoró,

---

entre Yahvé y el pueblo, en su unión y trato íntimo con la divinidad. Como expresión de esta realidad, la nueva *bendición del pueblo* a su salida de la tienda. Entonces tiene lugar un doble fenómeno misterioso, prueba externa del agrado divino ante el sacerdocio aarónico y su culto. Se trata de la *aparición* repentina *k^{e}bôd Yahweh = de la gloria de Yahvé,* como manifestación luminosa y sensible de la presencia divina en medio de *todo su pueblo,* y del *brote* de improviso *de un fuego* (Jue 6,21; 1 Re 18,38) que, partiendo *de la presencia de Yahvé* en el santuario o en la nube luminosa (2 Mac 2,10), *consume* de repente *el holocausto* que el fuego ordinario iba consumiendo poco a poco. Yahvé estaba con su pueblo y con sus sacerdotes [2].

CAPITULO 10

El triste episodio de *Nadab y Abihú,* dos de los cuatro hijos de Aarón (Ex 6,23; Núm 3,2-4; 1 Par 24,2), ha servido a algunos de punto de arranque para hablar de una «leyenda» con que presentar como exclusivamente legítima la descendencia sacerdotal de los otros dos hijos, *Eleazar e Itamar.* Hipótesis nada satisfactoria, en contradicción con la historia del sacerdocio aaronítico [1], que en su comienzo presenta un episodio doloroso:

Muerte trágica de Nadab y Abihú (1-5); órdenes de Moisés sobre la reacción de duelo en este caso (6-7) y la abstención de bebidas fermentadas por parte de los sacerdotes (8-11); diálogo de Moisés con Aarón sobre el banquete postsacrifical (12-20).

1-5 *Nadab y Abihú tomaron,* el mismo día de los sacrificios para la consagración (cf. v.12), *cada uno su incensario* o pala [2] y *pusieron en él fuego* con *incienso. Oblación* de *incienso ante Yahvé,* en sí legítima (2,1-2.15; 24,7), pero que en esta ocasión aparece como oferta de *un fuego extraño* o ilegítimo y, por lo mismo, como ofensa contra Yahvé, que no les había ordenado proceder así. No es posi-

2 F. Asensio, *Yahveh y su pueblo* (Roma 1953) p.124-132; *El Dios de la luz* (Roma 1958) p.80-102.

1 A. Clamer: SBPC II p.85; N. Micklem: IB II p.50.52.

2 Derivado de *ḥātā = recoger* o apartar algo ardiente (Prov 6,27; 25,22; Is 30,14), el término *maḥtā = recipiente* para recoger algo ardiente: podía tratarse de un «recipiente» en general o una «pala» (Ex 25,38; 27,3; Núm 4,14), o en concreto del «incensario» (Lev 16,12; Núm 16,6).

de modo que murieron ante el Señor. [3] Dijo, pues, Moisés a Aarón:
«Esto es lo que el Señor había hablado, diciendo: En los que se acer-
can a mí me mostraré santo y delante de todo el pueblo apareceré
glorioso». Y Aarón calló. [4] Llamó después Moisés a Misael y Elsafán,
hijos de Uzziel, tío de Aarón, y les dijo: «Acercaos, llevad a vuestros
hermanos de delante del santuario, fuera del campamento». [5] Se acer-
caron, pues, y los llevaron con sus túnicas fuera del campamento,
como Moisés había dicho.
[6] Dijo después Moisés a Aarón, a Eleazar y a Itamar, sus hijos:
«No desgreñéis vuestras cabezas ni rasguéis vuestras vestiduras, para
que no muráis y él no se irrite contra toda la comunidad. Vuestros
hermanos, toda la casa de Israel, llorarán la quema que el Señor ha
provocado. [7] No saldréis de la puerta de la tienda de la reunión para
que no muráis, porque el aceite de la unción del Señor está sobre vos-
otros». Hicieron, pues, según la palabra de Moisés.
[8] El Señor habló a Aarón, diciendo: [9] «Tú y tus hijos no beberéis
vino ni bebida alcohólica cuando hayáis de entrar en la tienda de la

---

ble determinar la naturaleza de esta ofrenda ilegítima y pecaminosa, aunque puede hablarse de diversas posibilidades: uso de un fuego cualquiera y no tomado del altar; uso de incienso no preparado según las prescripciones (Ex 30,34-38) y, por lo tanto, *ilegítimo* (Ex 30,9); usurpación de un privilegio, sin respeto a lo prescrito sobre las horas de la oferta (Ex 30,7-8) y sin la autorización de Moisés y Aarón; estado de semiembriaguez por bebidas alcohólicas, prohibidas después (v.9) [3]. De hecho existió una transgresión de las órdenes divinas, y Yahvé la castiga con la *muerte* instantánea como consecuencia de *un fuego* de carácter divino (9,24; Núm 16,35; 2 Re 1,10). Moisés recuerda entonces *palabras de Yahvé* sobre la pureza de los sacerdotes que quieran *acercarse* a él para ofrecerle algún sacrificio: esencialmente santo, sólo *se mostrará santo y aparecerá glorioso,* santificando con su gloria la tienda de la reunión (Ex 29,43), cuando el hombre, más el sacerdote, se acerquen a él con la pureza exigida por su santidad (20,3; 22,2.32). Evocada solemnemente esta orden divina, *Moisés ordena a Misael y Elisafán,* parientes de los muertos (Ex 6,18.22), que *lleven* sus cadáveres, vestidos *con las túnicas* inservibles por impuras, *fuera del campamento.*

6-7 No se trata de prohibiciones ocasionales, sino perpetuas (21,5.10-12): ungidas sus cabezas con el aceite de la unción y revestidos con vestiduras sagradas, ni entonces *Aarón y sus hijos* ni después los sacerdotes en general pueden hacer duelo *desgreñando* los cabellos de *su cabeza* ungida, *rasgando sus vestiduras* sagradas y *saliendo de la tienda de la reunión* cuando en ocasiones como la presente, a causa de los cadáveres, haya peligro de contaminación propia y del santuario (4,3).

8-11 Otra orden para salvaguardar la pureza de los sacerdotes y del santuario (Ez 44,21.23). Moisés prohíbe a *Aarón y sus hijos,* proponiéndolo como *estatuto eterno para vuestras generaciones* sacer-

[3] R. Gradwoth, *Das «fremde Feuer» von Nadab und Abihu:* ZAW (1963) 288-295.

reunión, para que no muráis: estatuto eterno para vuestras generaciones, [10] a fin de que discernáis entre lo santo y lo profano, lo impuro y lo puro, [11] y enseñéis a los hijos de Israel todos los estatutos que el Señor os ha propuesto por medio de Moisés».

[12] Dijo Moisés a Aarón, a Eleazar y a Itamar, los que quedaban de sus hijos: «Coged la oblación que quede de los sacrificios por el fuego en honor del Señor y comedla como ácimos al lado del altar, porque es un santo de los santos. [13] La comeréis, pues, en un lugar santo, porque es tu parte y la parte de tus hijos en los sacrificios por el fuego en honor del Señor, pues así me ha sido ordenado. [14] Tú, tus hijos y tus hijas comeréis también en lugar puro el pecho del balanceo y la pierna de lo apartado, porque han sido asignados como tu parte y parte de tus hijos en los sacrificios pacíficos de los hijos de Israel. [15] La pierna de lo apartado y el pecho del balanceo serán presentados con las grasas de los sacrificios por el fuego para ser balanceados con el balanceo delante del Señor: será para ti y para tus hijos como estatuto eterno, según ha ordenado el Señor».

[16] En cuanto al macho cabrío del sacrificio expiatorio, Moisés buscó con insistencia, pero he aquí que había sido quemado. Se irritó, pues, contra Eleazar e Itamar, los hijos que quedaban de Aarón, diciendo: [17] «¿Por qué no habéis comido el sacrificio expiatorio en el lugar santo, pues es un santo de los santos y él os lo ha dado para quitar la iniquidad de la comunidad, haciendo propiciación sobre ellos

---

dotales, el uso de vino y *šēkār = bebida alcohólica* y fermentada a base de dátiles, cebada u otros cereales [4] antes del ejercicio del culto. Ministros de la divinidad, mediadores entre Yahvé y su pueblo y maestros de Israel, los sacerdotes habían de evitar cuanto pudiera impedirles *distinguir entre lo santo y lo profano* (Ez 22,26; 42,20), *impuro y puro:* siempre debían estar a punto de poder explicar al pueblo los *estatutos de Yahvé* en materia de santidad y pureza ritual de personas y cosas (Lev 11-16).

12-15 Sin duda que la sorpresa dolorosa por la muerte trágica de Nadab y Abihú había impedido a *Aarón* y sus otros *dos hijos* el cumplimiento de lo prescrito sobre el banquete postsacrifical. *Moisés* urge su cumplimiento: evocando la *oblación* de harina y el *sacrificio pacífico* ofrecidos durante el ritual de la consagración (Lev 8-9), recuerda a los neosacerdotes que deben *comer* lo que de ellos les ha asignado como *porción* propia (9,29-31). Siendo todo ello *santo de los santos*-algo santísimo (2,3; 6,9-11), como parte reservada de la *oblación* vegetal y *balanceada-apartada* (7,30-32; 9,18-21) del sacrificio pacífico, debe ser consumido por los sacerdotes *al lado del altar* (la oblación) y *en lugar santo* (el sacrificio pacífico) para evitar contactos impuros que podrían darse fuera.

16-20 La última orden de Moisés en esta sección se refiere al sacrificio *expiatorio*. Dirigiéndose a *Eleazar e Itamar*, los reprende por haber quemado totalmente la víctima, el *macho cabrío* ofrecido por los pecados del pueblo (9,15), y cuya sangre no había sido introducida en el propio santuario, no debería haber sido quemado

[4] De uso antiquísimo en Egipto y Babilonia (cf. acád. *šikru, šikaru*).

delante del Señor? [18] Si su sangre no había sido llevada al interior del santuario, deberíais haberlo comido en el santuario, según me había. sido ordenado».* [19] Pero Aarón dijo a Moisés: «Si hoy han ofrecido su sacrificio expiatorio y su holocausto delante del Señor y me han sucedido tales cosas, ¿habría sido agradable al Señor si hoy hubiese comido el sacrificio expiatorio?» [20] Lo oyó Moisés y pareció bien a sus ojos

---

(6,23), sino que, como *algo santísimo*, debería haber servido también para el banquete sacrifical *en el santuario*. Era un sacrificio expiatorio excepcional y no estaba sujeto al rito de quema total de los sacrificios expiatorios ordinarios (4,13-21; 8,17; Ex 29,14). Aarón excusa a sus hijos, oponiendo a Moisés esta regla general del sacrificio expiatorio: según ella y teniendo en cuenta la *desgracia* de aquel día, cree que *no habría sido agradable a Yahvé* haber hecho una excepción. Humanamente razonable, Moisés acepta la excusa.

CAPITULO 11

Con *Lev 11* se inicia la exposición de la llamada «Ley de pureza» (Lev 11-15), cuya inserción en este lugar parece lógica y (supuestas algunas adiciones en diversas épocas) no obliga a recurrir a una redacción posterior en su conjunto al Código sacerdotal *(P)*. Expuesta la legislación sobre los sacrificios y descrita la consagración sacerdotal de Aarón y sus hijos, es natural (sobre todo después del doloroso episodio de Nadab y Abihú) una exposición detallada de las impurezas legales que enseñen al pueblo (como antes a los sacerdotes: 10,10-11) a «distinguir lo sagrado de lo profano, lo puro de lo impuro». En este campo, *Lev 11* ofrece una lista de animales «impuros» a veces de difícil identificación y que, en oposición a los animales» «puros», no podrán comerse sin incurrir en «impureza» [1]. Si se quiere determinar el motivo de esta distinción, puede hablarse de «higiene» o de «repugnancia natural» en algunos casos; pero, no siendo ni uno ni otro un motivo universal y común a todos los animales enumerados, hay que recurrir más bien a un motivo de orden «religioso». En este caso se ha recurrido a la creencia popular en los animales «impuros», considerados como «tabú» por su relación misteriosa con poderes en algún modo sobrenaturales; pero, si entre los israelitas existía este estilo supersticioso común a otros pueblos (egipcios, asirio-babilónicos, cananeos), la legislación mosaica pasa por encima de él y mira directamente al de la «santidad de Israel ante su Dios santo» (v.43-45). Gracias a esa «santidad», defendida con medios al parecer puramente externos, pudo Israel mantenerse alejado moral y religiosamente del medio ambiente de otros pueblos, persuadido de ser la nación «santa» consagrada a Yahvé [2].

*18 Con Peš TargJon Vg (cf. 8,31); G, *me había ordenado el Señor*; TM, *yo había ordenado*.

[1] Otra lista del mismo estilo en Dt 14,4-21; alusiones en Gén 7,2; Lev 20,25.
[2] A. CLAMER: SBPC II p.99-100; M. MICKLEM: IB II p.52-56.

11 1 Habló el Señor a Moisés y a Aarón, diciéndoles: 2 «Hablad a
los hijos de Israel, diciendo: Estos son los animales que comeréis de
entre todas las bestias que hay sobre la tierra. 3 Comeréis entre los
animales todo el que tiene el casco hendido y la pezuña partida y que
rumia. 4 Sólo de entre los que rumian o tienen el casco hendido no
comeréis éstos: el camello, porque, aunque es rumiante, no tiene el
casco hendido; será para vosotros impuro; 5 ni el conejo, porque,
aunque es rumiante, no tiene el casco hendido; será para vosotros
impuro; 6 ni la liebre, porque, aunque es rumiante, no tiene el casco
hendido; será para vosotros impura; 7 ni el puerco, porque, aunque
tiene el casco hendido y la pezuña partida, no rumia; será impuro
para vosotros. 8 No comeréis de su carne ni tocaréis su cadáver; son
impuros para vosotros.
9 De entre todos los que hay en el agua, comeréis éstos: todos los
que tienen aletas y escamas en el agua, ya en los mares, ya en los ríos,
los comeréis. 10 Pero todos los que no tienen aletas y escamas, ya en
los mares, ya en los ríos, de entre todos los que pululan en el agua y

---

La división gira en torno al binomio «impuro-puro» del campo animal:

«Puros-impuros» entre los cuadrúpedos (1-8); «puros» entre los acuáticos (9-12); «impuros» entre las aves (13-19); «impuros-puros» entre los insectos alados (20-23); «impureza» por el contacto del cadáver de animales «impuros» (24-38) y «puros» (39-40); breve complemento de 1-23 (41-42); conclusión parenético-doctrinal (43-47).

1-8 En el campo de las relaciones entre los israelitas y los animales [3], forman el primer grupo *las bestias que hay sobre la tierra*, o cuadrúpedos. Regla general sobre los *comestibles*: que tengan el *casco* del pie completamente *hendido* o la *pezuña partida* y sean *rumiantes*. Exceptuados éstos [4], el resto *no es comestible*, sino que para vosotros es *impuro*, por no llenar una de las dos condiciones exigidas. Se enumeran sólo algunos que podían ofrecer alguna duda (Dt 14,6-8): el *camello*, que es *rumiante* y de pie bifurcado, pero *no* con el *casco* completamente *hendido*, ya que tiene por debajo una especie de suela córnea de una sola pieza; el *conejo* y la *liebre*, que aparentemente (por el movimiento de los labios) *son rumiantes*, pero *no tienen el casco hendido; el puerco*, que *no es rumiante*. De aquí la conclusión general: *No comeréis de su carne ni tocaréis su cadáver*. En caso contrario, quedaréis impuros, porque son *impuros para vosotros*.

9-12 Sobre el segundo grupo de animales, los «acuáticos» (Dt 14,9-10), se sigue el mismo esquema, pero sin especificar animal alguno: *son comestibles* los que tienen *aletas y escamas; no son*

[3] K. Wiegand, *Die altisraelitische Vorstellung von unreinen Tieren*: ARW (1914) 413-436; J. Döller, *Die Reinheits-und Speisegesetze des A. Testaments* (Münster 1917) p.168-259; F. M.-Abel, *Géographie de la Palestine* I p.219-234; F. H. Gispen, *The Distinction between Clean and Unclean*: OTSt (1948) 190-196; S. Boden-Heimer, *Animal and Man in Bibles Lands* (Leiden 1960).

[4] Dt 14,5 concreta: «Toro, res lanar y cabría, ciervo, gacela, gamo, cabra montés, antílope, búfalo, gamuza».

de entre todos los animales vivos que hay en el agua, serán para vos-
otros una abominación. 11 Serán, pues, para vosotros una abomina-
ción: no comeréis de su carne y abominaréis su cadáver. 12 Todo lo
que en el agua no tiene aletas y escamas será para vosotros una abo-
minación.
13 De entre las aves abominaréis éstas, no las comeréis, serán para
vosotros una abominación: el águila, el quebrantahuesos y el buitre;
14 el milano y el azor de toda especie; 15 el cuervo de toda especie;
16 el avestruz, la lechuza, la gaviota y el gavilán de toda especie; 17 el
búho, el martín pescador y el ibis; 18 el cisne, el pelícano y el calamón;
19 la cigüeña, la garza de toda especie, la abubilla y el murciélago.
20 Todo insecto alado que camina a cuatro patas será para vos-
otros una abominación. 21 Sólo de entre todo insecto alado que camina
a cuatro patas, comeréis éste: el * que tiene dos patas por cima de sus
pies para saltar sobre la tierra. 22 De entre ellos comeréis éstos: la
langosta de toda especie, el saltamontes de toda especie, la caballeta
de toda especie y el grillo de toda especie. 23 Pero todo (otro) insecto
alado que tiene cuatro pies será para vosotros una abominación.
24 Con éstos os volveréis impuros: todo el que toque su cadáver
quedará impuro hasta la tarde, 25 y todo el que transporte su cadáver

---

comestibles los que, grandes *(nepeš ḥayyā = animales vivos)* o pequeños *(šereṣ = que pululan)*, no las tienen. La misma conclusión de antes, aunque (acaso por la semejanza con las serpientes) con expresiones más fuertes: *No comeréis de su carne y abominaréis*-miraréis con horror *su cadáver*, porque *para vosotros son* objeto de *abominación*-horror, natural por tradición y ritual por principio religioso.

13-19 En el grupo «aves», se suponen comestibles las «puras» (Dt 14,11-20) y sólo se enumeran como *abominación* las *no comestibles*. Es una lista que contiene las aves carnívoras, de presa, que se alimentan de carroña o parecen de mal agüero. No es siempre fácil identificarlas: de aquí las diversas traducciones dadas a diversos nombres ya entre las antiguas versiones orientales y los comentaristas judíos [5].

20-23 La sección sobre el grupo *animalitos* o insectos *alados* se abre y cierra con el mismo principio general: *Todo insecto alado que*, a diferencia de las aves, *camina en cuatro* (propiamente «cuatro» o simplemente «más de dos») *patas*, no es comestible, sino que será para vosotros *abominación*. Sólo una excepción: *podrá comerse la langosta de toda especie* [6] propiamente tal y, con ella, otras tres variedades, de difícil identificación.

24-28 Sección sobre la «impureza» por el «contacto» con el cadáver de los animales «no comestibles», toda ella en torno al insistente *yiṭmā' = quedará impuro*. Primero (v.24-25), un principio que

*21 *Lô* con Qer Vers; Ket, *lō' = no*.

[5] A. Clamer: SBPC II p.91-94; G. R. Driver, *Birds in the O. Testament*: PEQ (1955) 5-20.129-140; (1958) 56-58.

[6] En hebreo la expresión repetida *l^eminēhû = según su especie*.

lavará sus vestiduras y quedará impuro hasta la tarde. [26] Todo animal
que tiene casco hendido, pero no tiene pezuña partida y no es rumiante, será impuro para vosotros; todo el que lo toque quedará impuro.
[27] Todo el que camina sobre sus plantas, entre todos los animales que caminan sobre cuatro patas, será impuro para vosotros: todo el que toque su cadáver quedará impuro hasta la tarde, [28] y el que transporte
su cadáver lavará sus vestiduras y quedará impuro hasta la tarde: son impuros para vosotros.

[29] Estos serán para vosotros impuros entre los animales que se arrastran sobre la tierra: el topo, el ratón y el lagarto de toda especie;
[30] el musgaño, la tortuga, la salamandra, la escolopendra y el camaleón. [31] Estos son para vosotros impuros entre todos los que se arrastran: todo el que los toque después de su muerte quedará impuro hasta la tarde.

[32] Todo aquello sobre lo cual caiga alguno de ellos después de muertos quedará impuro; sea un objeto de madera, un vestido, una piel, un saco, todo objeto que sirve para el uso ordinario: será introducido en agua y quedará impuro hasta la tarde; después será puro. [33] Toda
vasija de barro en cuyo interior caiga alguno de ellos, todo lo que haya en su interior quedará impuro; por lo mismo, la romperéis. [34] Que-
dará también impuro todo manjar comestible sobre el cual cayere

---

abarca todo animal «no comestible» enumerado hasta ahora: se trate de «contacto» directo *con la mano* o indirecto *con los vestidos,* se contrae *impureza hasta la tarde,* con la obligación de lavar *los vestidos* contaminados en el segundo caso. A continuación (v.26-28) se aplica el principio a los «cuadrúpedos» (v.2-8) y se insiste sobre el término *impuro:* en sí *impuros,* hacen *impuros* a quienes los «toquen» según el principio general antes enunciado. Impureza legal que a veces podía suponer una falta moral y que en todo caso obligaba a la pena y a la purificación impuestas. Contraída, el sacerdote no podía ejercer funciones sacerdotales (22,2-8); el simple laico no podía participar del banquete postsacrifical (7,20).

29-31 En el grupo *animales que se arrastran* sobre la tierra, se enumeran ocho diversas clases: de ellas, las cinco últimas son de difícil identificación, por tratarse de nombres que no se encuentran en otros pasajes bíblicos. Animales *impuros,* como los cuadrúpedos (v.26-28), por el «contacto» con el «cadáver» de alguno de ellos se contrae *impureza hasta la tarde.*

32-38 Se especifican algunos casos sobre la «impureza» que los «cadáveres» de animales «impuros» (en concreto los que «se arrastran», por ofrecer mayor facilidad) comunican con su «contacto» a diversos objetos. Con estas prescripciones se trata de evitar la «impureza» en las personas que usasen de esos objetos contaminados. En el primer grupo (v.32) entran diversos objetos de uso personal o doméstico: contraída la «impureza», sólo después de un «baño con agua» *hasta la tarde, serán* de nuevo *puros,* y podrán los israelitas volver a usarlos sin contraer «impureza». En el segundo grupo (v.33) se habla de *toda* clase *de vasijas de barro* que contengan bebida o comida: *todo* el contenido *queda impuro,* por lo mismo inservible,

agua y quedará impura toda bebida potable en toda vasija. [35] Igual-
mente quedará impuro todo objeto sobre el cual caiga alguno de sus
cadáveres; por lo mismo, hornos y fogones serán destruidos: son im-
puros, e impuros serán para vosotros. [36] Sólo fuentes, cisternas y de-
pósitos de agua serán puros; pero el que toque su cadáver quedará
impuro. [37] Si cae alguno de sus cadáveres sobre una semilla de sem-
bradura que haya de sembrarse, quedará pura; [38] pero si se hubiere
puesto agua sobre la semilla y cayese sobre ella alguno de sus cadáve-
res, será impura para vosotros.
[39] Si muere algún animal que os sirve de alimento, el que toque
su cadáver quedará impuro hasta la tarde; [40] el que coma de su ca-
dáver lavará sus vestidos y quedará impuro hasta la tarde; el que
transporte su cadáver lavará sus vestidos y quedará impuro hasta la
tarde.
[41] Todo animal que se arrastra sobre la tierra es una abominación;

---

lo mismo que la vasija por su materia porosa, fácil a la infiltración del contenido impuro (6,21); de aquí que *deba romperse*. En el tercer grupo (v.34) se concreta y amplía la «impureza» de la primera parte del grupo anterior: son *impuros*, y por lo mismo inservibles, *todo alimento* mojado *con el agua* de dicha vasija y *toda bebida* contenida en ella. En el cuarto grupo (v.35) se habla de *hornos y fogones* que, por la misma razón que las vasijas de barro, *serán destruidos*. En el quinto grupo (v.36) se introduce una excepción que limita el alcance de la «impureza»: los reptiles *no hacen impuras* e inservibles las grandes masas de agua corriente o estancada, que o se purifican con el movimiento continuo o hacen prácticamente imposible su purificación; pero, *si alguno toca el cadáver* de alguno de los reptiles que hay allí, *queda impuro* y sujeto, por lo mismo, al rito de la purificación. En el sexto grupo (v.37-38) se fija también una excepción: por la imposibilidad práctica y los grandes inconvenientes que surgirían en caso contrario, la *semilla* preparada *para la siembra* sigue *pura*, aun después del contacto con algún reptil *muerto;* pero, si el contacto tiene lugar con *semilla* mojada *con agua*, dicha semilla, en cuanto destinada a la comida, *queda impura*, ya que comunicaría la impureza a quien de ella se sirviese como principio de nutrición y de vida.

39-40 En una breve adición se extienden a los *cadáveres* de los *animales* puros, *que os sirven de alimento*, las prescripciones relativas a los cadáveres de los animales impuros. No se trata de animales inmolados para alimento del hombre, sino de animales muertos de una u otra manera (17,15; 22,8; Ex 22,30) y que, por lo mismo, se suponen no desangrados del todo. De aquí que, por la prohibición de comer la sangre de cualquier animal (3,17; 17,10-12), el animal puro muerto de ese modo se convierta en impuro: por lo tanto, *quedará impuro hasta la tarde el que toque, coma y transporte su cadáver*, debiendo además *lavar sus vestidos*.

41-42 Con una nueva adición se concreta el alcance de la prescripción (v.20-23.29-31) sobre los animales «no comestibles» *que se*

no lo comeréis. [42] Todo el que camina sobre el vientre y todo el que camina a cuatro patas o todo el que tiene muchos pies, como todo animal que se arrastra sobre la tierra, no lo comeréis, porque es abominación.

[43] No os hagáis abominables con todos estos animales que se arrastran ni os hagáis impuros con ellos: con ellos quedaríais impuros.
[44] Porque yo, el Señor, soy vuestro Dios; os santificaréis, pues, y seréis santos, porque yo soy santo, y vosotros no os haréis impuros con
todos los animales que se arrastran sobre la tierra. [45] Pues yo soy el
Señor que os hice subir de la tierra de Egipto para ser vuestro Dios; habéis, pues, de ser santos, porque yo soy santo.

[46] Esta es la ley tocante a las bestias, a las aves, a todo animal vivo que se mueve en el agua y a todo animal que se arrastra sobre la tie-
rra, [47] para distinguir entre lo impuro y lo puro, entre los animales
que se deben comer y los animales que no se deben comer».

---

arrastran sobre la tierra. Se abre y cierra la breve sección con el principio general que proclama como *abominación* y, por lo tanto, «no comestible», *todo animal que se arrastra sobre la tierra.* Y para quitar toda duda, especifica: *el que camina sobre el vientre* (serpientes), *el que camina a cuatro patas* (ratones...), *el que tiene muchos pies* (insectos no alados). *Todos,* aunque algunos de ellos fuesen objeto de culto o superstición entre otros pueblos, son *šeqeṣ* = *abominación* para los israelitas.

43-45 Conclusión parenético-doctrinal, que eleva al plano religioso de la unión de Israel con Yahvé costumbres sobre los «animales impuros», sujetas entre otros pueblos al principio del «tabú» o a la magia. Insistencia sobre el binomio negativo-positivo *no os hagáis impuros y abominables-sed santos,* apoyado en las relaciones establecidas por la alianza religioso-nacional entre Israel y *Yahvé, vuestro Dios,* el *Santo,* que, *para ser su Dios* en el sentido pleno de la palabla, *le sacó de Egipto,* tierra de supersticiones.

46 Breve resumen de la *ley,* propuesta a lo largo de todo el capítulo y que ha de servir a los israelitas para distinguir, en el campo de todos los animales, *lo puro de lo impuro, los comestibles de los no comestibles.*

CAPITULO 12

En su puesto original dentro del esquema de la «Ley de la pureza», o, más bien, sacada de su lugar primitivo en la sección sobre las «impurezas sexuales» (Lev 15), la legislación sobre la «puérpera» no se presta a ser considerada como una adición tardía. De hecho, fuese por la preocupación de preservar a la madre y al recién nacido del influjo demoníaco, fuese por el sentimiento de encontrarse ante el binomio maternidad-concepción como ante algo misterioso, todos los pueblos antiguos (y en su tanto los modernos) han rodeado de cuidados y ritos especiales el período inmediato al parto. Si los israelitas, por su contacto con esos pueblos, pudieron

12 [1] Habló el Señor a Moisés, diciendo: [2] «Habla a los hijos de Israel, diciendo: Cuando una mujer es fecundada y da a luz un varón, quedará impura siete días; como en los días de su impureza menstrual, será impura. [3] Al octavo día será él circuncidado en la carne de su prepucio. [4] Ella permanecerá treinta y tres días en la sangre de su purificación: no tocará ninguna cosa sagrada ni entrará en el santuario hasta que se cumplan los días de su purificación. [5] Pero si da a luz una hembra, quedará impura dos semanas, como en su menstruación, y permanecerá sesenta y seis días en la sangre de su purificación.

[6] Cumplidos los días de su purificación, se trate de un hijo o de una hija, llevará un cordero de un año en holocausto y un pichón o una tórtola en sacrificio expiatorio a la entrada de la tienda de la

---

sentirse bajo el influjo de esos ritos purificatorios de estilo mágico o tabuista en su origen, la legislación mosaica [1] los introduce en un campo exclusivamente moral y religioso-yahvista. Con ella se pone un freno al instinto animal durante los períodos peligrosos de la mujer y, a través del santuario, se establece contacto directo entre Israel y Yahvé, el único absoluto Señor de la maternidad y la vida. Pueden distinguirse dos partes:

Duración de la «impureza» después del parto (1-5); oferta a la entrada de la tienda de la reunión al fin de ese período (6-8).

1-5 El período de «impureza» de la «puérpera», paralela a la «impureza» *de tiempo de la menstruación* (15,19), varía según se trate de «niño» o «niña»: en el primer caso, la «impureza» dura *siete días*, hasta que *el niño, al octavo, es circuncidado;* en el segundo, la duración es de *dos semanas*. En ambos casos, a este período de «impureza» debe añadirse otro de *treinta y tres días* (en el caso de «niño») y de *sesenta y seis* (en el de «niña») [2]: durante él la madre debía *permanecer* dentro de casa *en la sangre de su purificación*, es decir, mientras se purificaba de la sangre e impurezas del parto y, al mismo tiempo, se reponía fisiológicamente. Además, *impura* como estaba, no podía *tocar cosa sagrada ni entrar en el santuario*, porque lo contaminaría con su contacto o su presencia (6,11.20; 7,19-21; 11,24-25.27-39).

6-7 Desarrollado en ambiente moral y religioso-yahvista, sin traza alguna de «tabú» o magia, el período de la «purificación» de la madre se cierra en ese ambiente aún más intenso. Yahvé le había concedido el nuevo fruto de sus entrañas y, fuese *hijo o hija*, a Yahvé, por medio del sacerdote, había de *presentar, a la entrada de la tienda de la reunión, un cordero de un año en holocausto*, como tributo del propio reconocimiento-adoración y de la consagración del neonato. A este primer sacrificio debía seguir inmediatamente otro: la madre *presentaba* del mismo modo *al sacerdote un pichón o una tórtola*, que

[1] *Mischna. Seder Niddah* III IV.
[2] Esta diferencia de tiempo acaso se deba a la creencia de que, para reponerse del parto, la madre necesitaba un período más largo tratándose de «niña»; A. CLAMER: SBPC II p.101.

reunión, al sacerdote; [7] éste lo ofrecerá ante el Señor, hará propiciación sobre ella y ella quedará pura del flujo de su sangre. Es la ley para la que da a luz un varón o una hembra.

[8] Si ella no tiene posibilidades para una res menor, tomará dos tórtolas o dos pichones, uno para el holocausto y otro para el sacrificio expiatorio: el sacerdote hará sobre ella la propiciación y quedará pura.

13 [1] Habló el Señor a Moisés y a Aarón, diciendo: [2] «Cuando un hombre tenga en la piel de su carne un tumor, un sarpullido o una mancha blanca que sea en su piel como llaga de lepra, será llevado al

---

el sacerdote *ofrecía a Yahvé en sacrificio expiatorio.* Como siempre (4,20.26.31.35), con este sacrificio el sacerdote *hacía propiciación* sobre quien lo presentaba; pero en este caso la expiación-propiciación no tenía como fin el «perdón de un pecado» que no existía, sino la *purificación* de la impureza legal producida por el *flujo de sangre* y otras posibles impurezas legales.

8 Final de la ley de la «purificación de la puérpera», acaso adición para facilitar su cumplimiento a las familias pobres (1,10-17; 5,7-10). Como pobre, a ella se atendrá María en el rito de su purificación (Lc 2,22-24).

CAPITULO 13

Parte del «Código de la pureza», *Lev 13-14* propone la legislación referente a la «lepra» en su doble estadio de «afección» y «purificación» [1]. Catálogo rudimentariamente científico de las diversas clases de «lepra» y de los diversos ritos fijados para la «purificación» de los leprosos. Al núcleo primitivo sobre el complejo «lepra-purificación» del hombre (13,1-46; 14,1-20) parecen añadidos más tarde el complejo «lepra-purificación, de los vestidos y las casas (13,47-59; 14,33-53), la norma humanitaria para facilitar la «purificación» del pobre (14,21-32) y una conclusión-síntesis sobre la impureza de las diversas clases de lepra (14,54-57). Al margen del aspecto terapéutico y sin reflejos de la concepción extrabíblica sobre los «espíritus» como causantes de la enfermedad, la legislación bíblica sobre la «lepra» se mueve exclusivamente en el campo religioso: tiende sólo a preservar a la comunidad de la contaminación y hacer de Yahvé en el santuario el centro del rito purificatorio. Toda la sección (13-14) puede dividirse en las siguientes partes generales:

Lepra humana y sus diversas clases (13,1-46); lepra de las diversas clases de vestidos (47-59); purificación ritual del leproso (14, 1-32); lepra y purificación ritual de las casas (33-53); conclusión-síntesis de la ley sobre las diversas clases de lepra (54-57).

1-8 Tratando de la lepra «humana» en general, se habla de *negaᶜ ṣāraᶜat = herida de lepra* [2] y de tres diversos síntomas iniciales

[1] K. P. Gramberg, *Leprosy and the Bible:* The Bibl. Transl. (1960) 10-23; J. L. Swellengrebel, *Leprosy and the Bible:* Ib. (1960) 69-80; D. H. Walington: *Leprosy and the Bible:* ibid. (1961) 75-79.

[2] El hebreo *negaᶜ*, originalmente «golpe» (cualquier «enfermedad» o «castigo» infligido

sacerdote Aarón o a uno de sus hijos, los sacerdotes. 3 El sacerdote
verá la llaga en la piel de su cuerpo: si el pelo de la llaga se ha vuelto
blanco y la llaga aparece más profunda que la piel de su carne, es una
llaga de lepra. Lo verá, pues, el sacerdote y le declarará impuro. 4 Si
en la piel de su carne hay una mancha blanca, pero no aparece más
profunda que la piel y el pelo no se ha vuelto blanco, el sacerdote
aislará al así llagado durante siete días. 5 Lo examinará después el
sacerdote al séptimo día, y si la llaga a sus ojos aparece estacionaria,
sin extenderse sobre la piel, el sacerdote le aislará por segunda vez
durante siete días. 6 Le examinará después el sacerdote por segunda
vez al séptimo día, y si la llaga se ha oscurecido y no se ha extendido
sobre la piel, el sacerdote le declarará puro: es un sarpullido. Lavará,
pues, sus vestidos y quedará puro. 7 Pero, si la erupción se extendiere
considerablemente por la piel después de haberse presentado al sacer-
dote para su purificación, se presentará otra vez al sacerdote. 8 Lo ob-
servará el sacerdote, y si el sarpullido se ha extendido sobre la piel, el
sacerdote le declarará impuro: es lepra.
9 Si hay en un hombre herida de lepra, será llevado al sacerdote.
10 El sacerdote observará, y si hay un tumor blanco sobre la piel, y

---

que puede presentar: *tumor* o elevación en la piel; *sarpullido* o eczema; *mancha blanca* o brillante. En apareciendo alguno de estos síntomas iniciales de la *lepra*, el afectado debía *ser conducido a alguno de los sacerdotes*. El resultado del examen clínico de la *herida* o parte afectada de la piel podía ser doble: *pelo blanco* sobre la *herida* con *hundimiento* de la parte afectada, o *una* simple *mancha blanca* sin hundimiento y sin pelo blanco. En el primer caso, se trata de indicios de una *herida de lepra* y, por lo mismo, el sacerdote *declarará impuro* (término clásico en la sección) al afectado; en el segundo, para prevenir con prudencia cualquier posible peligro de impureza y contagio, *el sacerdote aislará la herida* (al afectado con ella) por *siete días*. Nuevo *examen* clínico-sacerdotal después de este período de observación, y, si la *mancha blanca no se ha extendido por* el resto de *la piel*, se impone un nuevo *aislamiento* de *siete días* .Nuevo *examen* clínico-sacerdotal de la *mancha blanca* al *séptimo día:* si la *herida* de la «mancha blanca» *ha tomado un color oscuro* o pálido, el *sacerdote le declarará puro*, pues se trata de un simple *sarpullido* o eczema no contagioso. Basta que el afectado *lave sus vestidos* y *quedará puro*, apto, por lo mismo, para la vida de comunidad sin peligro de impureza y de contagio. Podía suceder que *después de esta purificación* legal-social la «mancha blanca» declarada *sarpullido se extendiese por la piel:* en este caso, *se hará ver de nuevo por el sacerdote*, y éste, comprobado el hecho, *le declarará impuro*, pues se trata de un indicio de auténtica *lepra*.

9-17 Segunda clase, más violenta, de la lepra, que ha de ser sometida al *examen* clínico del *sacerdote*. Se trata de una *herida de lepra* con las siguientes manifestaciones: *tumor blanco* con el *pelo*

por Dios: Gén 12,17; Ex 11,1), unido a *ṣāraʿat* significa en esta sección «herida» o «afección» de lepra; empleado solo, indica a veces la «persona afectada» por la lepra. Con el término *ṣāraʿat* se indica muy probablemente la «lepra» propiamente tal, aunque no se excluyan con ello otras enfermedades que podían ofrecer síntomas inicialmente iguales.

sobre él se ha vuelto el pelo blanco, de modo que en el tumor revive
la carne viva, 11 es una lepra inveterada en la piel de su carne y el sacer-
dote le declarará impuro: no lo aislará, porque es impuro. 12 Si la
lepra brota claramente sobre la piel y cubre toda la piel del afectado
de la cabeza a los pies, según todo lo que aparece a los ojos del sacer-
dote, 13 el sacerdote lo examinará, y si la lepra cubre toda su carne,
declarará puro al herido: todo él se ha vuelto blanco, es puro. 14 Pero
el día en que aparezca en él carne viva, será impuro. 15 Observará
entonces el sacerdote la carne viva y le declarará impuro: la carne
viva es impura, es lepra. 16 Pero si la carne viva cambia y se vuelve
blanca, se presentará al sacerdote. 17 Entonces lo examinará el sacer-
dote, y si la herida se ha vuelto blanca, el sacerdote declarará puro al
llagado: es puro.
18 Si un hombre tiene en su piel una úlcera y se ha curado, 19 pero
sobreviene en el lugar de la úlcera un tumor blanco o una mancha
de un blanco rojizo, se hará ver del sacerdote. 20 Lo examinará el
sacerdote, y si aparece más hundida que la piel y su pelo se ha vuelto
blanco, el sacerdote le declarará impuro: es una herida de lepra que
ha brotado sobre la úlcera. 21 Pero si el sacerdote la examina y no hay
en ella pelo blanco, no está más hundida que la piel y se ha oscurecido,
el sacerdote le aislará por siete días. 22 Si se ha extendido claramente
sobre la piel, el sacerdote le declarará impuro: es una herida. 23 Si,

---

blanco y la *carne que revive*, creciendo ulcerosa sobre el tumor. El caso es clarísimo: se trata de *lepra inveterada*, y el *sacerdote*, sin recurso previo al *aislamiento*, *le declarará impuro*, porque de hecho *es impuro*. El caso de la «herida de lepra» podía complicarse, y la legislación considera dos diversas posibilidades. En la primera, una general «erupción» o florecimiento-brote de la *lepra* en *toda la carne, de la cabeza a los pies*: después del examen clínico, *el sacerdote declarará puro* al afectado de la *herida*, porque de hecho es *puro*, una vez que *todo él se ha vuelto blanco* y no aparecen en él excrecencias de «carne viva» ulcerosa. En la segunda posibilidad aparece dicha *carne viva*, que *es impura* y señal manifiesta de auténtica *lepra*: *el sacerdote*, por lo mismo, *le declarará impuro*. Pero si, con el tiempo, la *carne viva* ulcerosa *cambia y se vuelve blanca*, se repite la primera posibilidad: el sacerdote, comprobado el fenómeno, *declarará puro* al que por todos los indicios no está afectado de la lepra, sino que es *puro*.

18-23 Tercera clase de lepra, consecuencia de una *úlcera* o absceso [3] que después de su *curación* degenera en un *tumor blanco* o en una *mancha de un blanco rojizo*. Si el *examen* clínico del *sacerdote* descubre los síntomas clásicos de «hundimiento de la afección» y «pelo blanco» sobre ella, el diagnóstico es claro: la *úlcera* ha degenerado en *herida de lepra*, y el sacerdote, por lo mismo, *declarará impuro* al afectado. Si el *examen* «no da» esos dos síntomas clásicos y, por otra parte, la herida ha tomado un *color pálido-oscuro*, *el sacerdote*, para mayor seguridad, impondrá un *aislamiento de siete días*. A este período de observación sigue un nuevo *examen* de la

3 Para el hebreo *šeḥîn* véase la raíz *sḥn* = *calentarse-inflamarse*, tal como se encuentra en el asir., árab., sir. y aram.

por el contrario, la mancha ha quedado estacionaria, sin extenderse,
es la cicatriz de una úlcera y el sacerdote lo declarará puro.
24 Si un hombre tiene en su piel una quemadura de fuego y se
forma sobre la quemadura como una mancha blanco-rojiza o blanca,
25 el sacerdote la examinará: si el pelo se ha vuelto blanco sobre la
mancha y ésta aparece más profunda que la piel, es lepra que ha
brotado en la quemadura. El sacerdote le declarará impuro: es una
herida de lepra. 26 Pero si el sacerdote la examina y no hay pelo blan-
co sobre la mancha, no está más hundida que la piel y se ha oscurecido,
el sacerdote le aislará por siete días. 27 Lo examinará después el sacer-
dote al séptimo día, y si se ha extendido claramente por la piel, el sacer-
dote lo declarará impuro: es una herida de lepra. 28 Si, por el contra-
rio, la mancha ha quedado estacionaria, sin extenderse sobre la piel,
y se ha oscurecido, es un tumor de quemadura. El sacerdote lo de-
clarará puro: es cicatriz de la quemadura.
29 Si un hombre o una mujer tiene una herida en la cabeza o en
la barba, 30 el sacerdote examinará la herida, y si aparece más hundida
que la piel y hay en ella pelo amarillo débil, el sacerdote lo declarará
impuro: es tiña, es lepra de la cabeza o la barba. 31 Pero si el sacerdote
observa la herida de la tiña y no aparece más hundida que la piel y
no hay en ella pelo negro-amarillento, el sacerdote aislará por siete
días al herido de tiña. 32 Después el sacerdote examinará la herida al
séptimo día, y si la tiña no se ha extendido, no hay en ella pelo amari-
llento ni aparece la tiña más profunda que la piel, 33 (el tiñoso) se cor-
tará el pelo, pero no descubrirá la tiña, y el sacerdote aislará al tiñoso
por segunda vez durante siete días. 34 Examinará después el sacerdote
la tiña al séptimo día, y si no se ha extendido la tiña por la piel ni apa-
rece más hundida que la piel, el sacerdote lo declarará puro: (el en-
fermo) lavará sus vestidos y quedará puro. 35 Pero si, después de su

---

mancha: si en ese tiempo *se ha extendido claramente,* se trata de una *herida* de lepra, y el afectado *será declarado impuro;* en caso contrario se trata de *una* simple *cicatriz* de la *úlcera* y el afectado *será declarado puro.*

24-28 En el «examen» y «diagnóstico» de la cuarta clase de lepra, consecuencia de una *quemadura,* se repite el proceso seguido en el caso anterior.

29-37 Quinta clase de lepra, en relación con una *herida* que afecta a *la cabeza* o *la barba.* Si el *examen del sacerdote* descubre los síntomas clásicos de «hundimiento de la herida» y «pelo amarillo débil» en ella, se trata de *tiña* [4], es decir, *lepra* de la *cabeza o la barba:* por lo tanto, el afectado deberá ser *declarado impuro.* Si, por el contrario, no se descubre «hundimiento de la herida» y «pelo *negro-amarillento*» en ella, se impondrá por prudencia un *aislamiento de siete días.* Nuevo *examen* al *séptimo día:* si el resultado es favorable al enfermo por la ausencia de los dos síntomas clásicos, se le impondrá un «corte de pelo», exceptuada la «parte tiñosa», y otro prudente *segundo aislamiento de siete días.* Tercer *examen* al *séptimo día:* si siguen sin producirse los síntomas clásicos de la «expansión-hundi-

[4] *Neteq* (de *nātaq* = *arrancar)* significa la parte de la cabeza o la barba «sin pelo»; en el v.33b indica el afectado por dicha enfermedad.

purificación, la tiña se extiende claramente por la piel, 36 el sacerdote
la examinará, y si la tiña se ha extendido por la piel, el sacerdote no
indagará sobre el pelo amarillento: es impuro. 37 Si, por el contrario,
la tiña aparece a sus ojos haber quedado estacionaria y ha brotado en
ella pelo negro, la tiña está curada: es puro y el sacerdote lo declarará puro.

38 Si un hombre o una mujer tienen en la piel de su cuerpo muchas
manchas blancas, 39 el sacerdote observará, y si hay en la piel de su
cuerpo manchas de un blanco mate, es un exantema que ha brotado
en la piel: es puro.

40 Si un hombre pierde el pelo de su cabeza, es calvo por detrás:
es puro. 41 Si pierde el pelo de su cabeza por la parte anterior, es calvo
por delante: es puro. 42 Pero si en la calvicie de atrás o en la de delante hay una herida blanco-rojiza, es lepra que ha brotado en su calva de atrás o de delante. 43 El sacerdote lo examinará, y si el tumor
de la herida es blanco-rojizo en su calva de atrás o de delante, según
la apariencia de la lepra de la piel del cuerpo, 44 es un leproso: es impuro. El sacerdote lo declarará impuro: en su cabeza está su herida.

45 En cuanto al leproso en quien haya esta herida, sus vestidos serán
desgarrados, su cabeza estará desgreñada, se cubrirá hasta el bigote

---

miento de la tiña», *el sacerdote declarará puro* al enfermo, y éste, *lavados sus vestidos, quedará* de hecho *puro* legal y socialmente. Puede suceder, sin embargo, que, *después de esta* trabajosa *purificación, la tiña* se recrudezca y *se extienda claramente*: si así resulta del *examen del sacerdote*, el enfermo, sin más, *es impuro*, y sólo podrá ser *declarado puro* cuando el «estacionamiento de la tiña» y el «brote de pelo negro» en ella garanticen *su curación*.

38-39 Sexta clase, sólo aparente, de lepra, acusada por la presencia de *numerosas manchas blancas* tirando a brillantes en todo el cuerpo: si el *examen del sacerdote* comprueba que esas *manchas blancas* (v.2.4) son al mismo tiempo *de* un *color mate-oscuro* (v.6), se trata de un *exantema* no contagioso, y el enfermo, por lo tanto, *es puro*.

40-44 Séptima clase de lepra, en relación con la «calvicie», tanto *de la nuca* y colodrillo o total como *la frente* o parcial: en ambos casos se trata de un fenómeno natural y el afectado *es puro*, a no ser que en «una u otra calvicie» *haya brotado una herida blanca rojiza*. Entonces se trata de *lepra*, y, examinada por el sacerdote como en los casos anteriores de *lepra de la piel del cuerpo*, el afectado será declarado *leproso* y, por lo tanto, *impuro*.

45-46 Reseñadas las diversas clases de lepra, se legisla sobre la posición de los leprosos mientras dura la infección contagiosa. Apartado de la comunidad y privado del derecho a participar en el culto público (22,4), *el leproso* debía vivir *fuera del campamento* israelita[5], solo o en compañía de otros leprosos (2 Re 7,3; Lc 17,12).

[5] La ley se fue suavizando con el tiempo (*Mischna, Negaim* XIII 12); pero el leproso siempre fue objeto de horror y vivía como alejado de Dios: véase el «Siervo de Yahvé» descrito como *nāgûaᶜ mukkēh 'ĕlōhîm* = *castigado* (con lepra), *herido por Dios* y humillado (Is 53,4).

y gritará: Impuro, impuro. 46 E impuro será todos los días que le
dure la herida: es impuro, habitará solo, su morada será fuera del
campamento.
47 Si hay en un vestido herida de lepra, vestido de lana o vestido de
lino, 48 sea en un tejido o en un género de punto de lino o de lana, sea en
una piel o en todo trabajo de piel, 49 si la herida en el vestido, o en la
piel, o en el tejido, o en el género de punto, o en todo objeto de piel es
verduzca o rojiza, es una herida de lepra y le será mostrada al sacerdote.
50 El sacerdote examinará la herida y aislará el objeto herido durante
siete días. 51 Al séptimo día el sacerdote examinará la herida: si la heri-
pa se ha extendido por el vestido, o por el tejido, o por el género de
punto, o por la piel, por todo trabajo que se hace en piel, la herida es
lepra peligrosa: es impuro. 52 Quemará, pues, el vestido, sea el tejido
o el género de punto en lana o lino, sea todo objeto de piel donde
exista la herida, porque es lepra peligrosa: será quemado en el fue-
go. 53 Pero si el sacerdote examina y no se ha extendido la herida en
el vestido, sea en el tejido, o en el género de punto, o en todo objeto
de piel, 54 el sacerdote mandará que se lave aquello en que está la he-
rida y lo aislará durante siete días por segunda vez. 55 El sacerdote exa-
minará después que haya sido lavada la herida, y si la herida no ha
cambiado su aspecto y la herida no se ha extendido, es impuro. Lo
quemarás en el fuego: hay corrosión en su envés o en su derecho.
56 Si, por el contrario, el sacerdote examina y la herida se ha oscu-
recido, después de haber sido lavada, la arrancará del vestido, sea de

---

Reconociendo tristemente su impureza y tratando de prevenir el contagio de los sanos, debía darse a conocer públicamente por *sus vestidos desgarrados, su cabeza desgreñada* y *su bigote cubierto* en señal de luto y confusión (Ez 24,17.22; Miq 3,7). Más aún: para evitar que nadie se le acercase, había de *gritar* a la vista de cualquiera su «*Impuro, impuro*» insistente y vergonzante.

47-59 Cortando el hilo lógico entre la legislación sobre la lepra humana y el ritual de su purificación, se introduce la legislación sobre la lepra de los «vestidos». Se trata de la infección, lepra sólo por analogía, que puede atacar la tela de las diversas clases de *vestidos* y de *pieles* (vestidos y otros objetos). El proceso del *examen* clínico por parte *del sacerdote* sigue la línea ya conocida y tiene en cuenta tres manifestaciones distintas de la llamada «lepra de los vestidos», que se presenta como una *herida verduzca o rojiza: lepra peligrosa; erosión* o perforación; *brote*. Antes de diagnosticar sobre la primera (v.47-52), *el sacerdote* someterá el vestido al clásico *aislamiento de siete días:* si en un nuevo *examen*, al *séptimo día*, comprueba que *la herida se ha extendido por el vestido*, debe declararla *lepra peligrosa* y *quemar el vestido* como *impuro*. El diagnóstico sobre la segunda manifestación (v.53-55) parte, por el contrario, de la comprobación de la «herida no extendida»: en este caso, *el sacerdote* impondrá un «lavado de la parte afectada por la herida» y «un segundo aislamiento de siete días». Si en un nuevo *examen* se comprueba que *la herida*, aunque *no se ha extendido, no ha cambiado su aspecto* verduzco o rojizo, la declarará *erosión* total y *quemará el vestido* como *impuro*. Finalmente, el diagnóstico sobre la tercera mani-

la piel, o del tejido, o del género de punto, [57] y si todavía se le ve en
el vestido, sea en el tejido, o en el género de punto o en todo obje-
to de piel, es un brote: quemarás en el fuego aquello donde está la he-
rida. [58] Pero el vestido, sea el tejido, o el género de punto, o todo objeto
de piel que has lavado y del que ha desaparecido la herida, será lavado
por segunda vez y será puro. [59] Esta es la ley en lo que se refiere a la
herida de lepra de un vestido de lana o de lino, de un tejido o de un
género de punto, o de todo objeto de piel, para declararlo puro o
impuro».

14 [1] Habló el Señor a Moisés, diciendo: [2] «Esta es la ley tocante al
leproso el día de su purificación: Será llevado al sacerdote. [3] El sacer-
dote saldrá entonces fuera del campamento, observará y, si se ha cu-
rado la herida de la lepra del leproso, [4] ordenará que se tomen, para
el que ha de ser purificado, dos pájaros vivos puros, madera de cedro,
púrpura escarlata e hisopo. [5] Ordenará después se degüelle el primer

---

festación (v.56-58) se apoya, por el contrario, en el cambio del color original verduzco o rojizo de la parte del vestido afectada por la herida en el *oscuro-pálido*, como consecuencia del «anterior lavado»: en este caso se trata solamente de un simple *brote* no contagioso y basta *arrancar* esa parte y quemarla. En cuanto al *vestido, se lavará otra vez*, y de este modo *quedará puro*. Por último, en una breve conclusión-síntesis (v.59) se reafirma la *ley* que ha de servir para *declarar puro o impuro el vestido* (con sus diversas clases: v.47-48) en el que haya aparecido la «herida verduzca o rojiza», como posible indicio de *una herida de lepra* (v.48).

CAPITULO 14

1-9 Excluido, material y socialmente, de la vida civil y de la vida religiosa, *el leproso* había de pasar por el doble rito de la «purificación» y «expiación» antes de poder entrar en contacto con la comunidad y el santuario [1]. Paso a paso, comienza la descripción detallada de esa *ley para el día de la purificación*. Toda ella gira en torno al conocido binomio *leproso-sacerdote*, y supone como posible la curación de la «lepra», o por haber desaparecido los clásicos síntomas externos, o por tratarse no de la «lepra» en sentido técnico (considerada como incurable: 2 Re 5,1-15), sino de algunas de las infecciones de la piel descritas en *Lev 13*. El primer encuentro entre el *leproso* y el *sacerdote* tendrá lugar *fuera del campamento*, donde el leproso vive incomunicado social y religiosamente (13,46). *Examen* previo del sacerdote para comprobar si, desaparecidos los síntomas de la afección, la *herida de la lepra* puede darse por *curada*. En caso afirmativo, *orden* sacerdotal para los primeros preparativos de los instrumentos del complicado rito purificatorio. Tratán-

[1] Algunos de estos ritos simbólicos, como la «suelta del pájaro» y el «corte total de pelo», se encuentran también en algunos pueblos del antiguo Oriente. Paralelismo en el hecho, pero no en el significado: para Israel se trata de meros «símbolos», mientras para los pueblos extrabíblicos son «realidades» de alcance «mágico».

pájaro sobre una vasija de barro encima de agua viva. [6] En cuanto al
pájaro vivo, lo tomará junto con la madera de cedro, la púrpura
escarlata y el hisopo, y los mojará con el pájaro vivo en la sangre del
pájaro degollado sobre las aguas vivas. [7] Después rociará siete veces
al que ha de ser purificado de la lepra, lo declarará puro y soltará
por el campo el pájaro vivo. [8] En cuanto al que se purifica, lavará
sus vestidos, rapará todo su pelo, se bañará en agua y quedará puro.
Después entrará en el campamento, pero permanecerá siete días
fuera de su tienda. [9] Al séptimo día rapará todo su pelo, su cabeza,
su barba y sus cejas: rapará todo su pelo, lavará sus vestidos, bañará
su cuerpo en agua y será puro.
[10] Al octavo día tomará dos corderos sin defecto y una cordera de
un año sin defecto, tres décimos de flor de harina amasada con aceite,
como oblación, y un log de aceite. [11] El sacerdote que purifica pre-
sentará al hombre que se purifica, junto con tales ofrendas, delante

---

dose de preparar el paso del leproso de la «muerte» a la «vida» y de la «impureza» a la «pureza», todos estos instrumentos se mueven en el campo de la «vida» y de la «purificación»: *dos pájaros vivos puros* (Lev 11); *madera de cedro*, que podía ser considerada por su duración como símbolo de la incorruptibilidad-inmortalidad; un paño de *púrpura escarlata*, símbolo de la vida por su color rojo de sangre; aromática planta de *hisopo*, empleado, por su virtud purificadora, en las aspersiones y purificaciones (Ex 12,22; Núm 19,6.18; Sal 50,9). En la realización del rito purificador, un elemento nuevo como otro símbolo más de la «vida» y la «purificación»: *agua viva* o corriente, no de cisterna, *sobre la cual se degollará el primer pájaro*. En esta *agua viva, mezclada con la sangre del pájaro* (asiento de la vida y elemento purificador: 4,5.16; 17,10-14), se *mojarán* el *pájaro vivo* y el resto de los «instrumentos» prescritos para la purificación; con esta mezcla de «agua viva» y «sangre», *el sacerdote rociará siete veces al leproso*, quien, de cara ya a la pureza perdida, será *declarado puro*. Como último símbolo de esta «purificación», el vuelo libre del *pájaro vivo* que se aleja por la *campiña*, bajo el augurio sacerdotal de la afección desaparecida y de la libertad recobrada en la vida religioso-social. Purificado ritualmente, el enfermo podía incorporarse a la vida ordinaria, pero poco a poco y con prudencia: para evitar todo peligro de contagio, debía prepararse a esta incorporación progresiva (primero entrada *en el campamento*, después definitivamente *en la tienda* familiar) con el *lavado de sus vestidos*, el *baño del cuerpo* y el *corte* total *de pelo*, últimos posibles reductos del germen de la enfermedad. Sólo entonces *será* religiosa y socialmente *puro*.

10-20 El sacerdote da valor oficial a la readmisión del enfermo «purificado» en la comunidad y le concede su rehabilitación total en la vida religioso-civil.Se inicia el rito religioso con la siguiente ofrenda por parte del «purificado»: *dos corderos* y *una cordera*, ambos *sin defecto*, para el *sacrificio de reparación, expiación* y *holocausto; tres décimos de flor de harina amasada con aceite* para la *oblación*, y *un lōg* (como medio litro) *de aceite*. Como primer paso para

del Señor, a la puerta de la tienda de la reunión. 12 Después el sacerdote tomará el primer cordero y lo ofrecerá en sacrificio de reparación, lo mismo que el log de aceite: los balanceará con movimiento de balanceo delante del Señor. 13 Luego degollará el cordero en el lugar donde se degüella el sacrificio expiatorio y el holocausto, en el lugar de santidad, porque el sacrificio de reparación es, como el sacrificio expiatorio, para el sacerdote: es un santo de los santos. 14 A continuación el sacerdote tomará sangre del sacrificio de reparación y la pondrá sobre el lóbulo de la oreja derecha de quien se purifica, sobre el pulgar de su mano derecha y sobre el pulgar de su pie derecho. 15 Tomará también el sacerdote una parte del log de aceite y lo derramará sobre su palma izquierda; 16 mojará el sacerdote su dedo de la mano derecha en el aceite que hay sobre su mano izquierda y, con su dedo, hará siete aspersiones de aceite delante del Señor. 17 Del resto del aceite que hay sobre su palma, pondrá el sacerdote sobre el lóbulo de la oreja derecha de quien se purifica, sobre el pulgar de su mano derecha y sobre el pulgar de su pie derecho, por encima de la sangre del sacrificio de reparación. 18 En cuanto al resto del aceite que hay sobre la palma del sacerdote, lo pondrá sobre la cabeza del que se purifica y el sacerdote hará propiciación sobre él delante del Señor. 19 A continuación, el sacerdote hará el sacrificio expiatorio y hará propiciación por el que se purifica de su impureza; por fin, degollará la víctima del holo-

---

la rehabilitación religiosa, *el sacerdote presentará al purificando*, portador de *sus ofrendas, delante de Yahvé ante la tienda de la reunión*. Queda así admitido, como antes de su impureza, a ofrecer sus sacrificios a Yahvé, y *el sacerdote* se encarga de ello. Primero la *ofrenda* y *muerte* del *primer cordero* y la *oblación* del *lōg de aceite* con el clásico y simbólico *balanceo ante Yahvé* (7,30). Ni la ofrenda del log de aceite tiene el alcance de una auténtica unción sacerdotal, ni la muerte del cordero como *sacrificio de reparación* pretende indicar un propio y verdadero sacrificio de reparación por los pecados que la ley sobre la lepra nunca supone: son simplemente ritos religiosos con que se intenta significar el completo y solemne paso de la total impureza-muerte a la pureza-vida por medio de un sacrificio *santo de los santos* o santísimo. Sigue después la *unción* del «purificado» con *la sangre del sacrificio de reparación y el aceite*: paralela externamente a la unción de los sacerdotes y con un simbolismo en parte semejante (8,23-24.30), su alcance es diverso: el leproso (con la sangre del «cordero» y el «aceite ordinario») es declarado religiosamente puro ante Yahvé, mientras el sacerdote (con la sangre del «carnero»: 8,22, y el «aceite de la unción sagrada»: 8,10-12; Ex 30,22-33) quedaba consagrado al servicio del templo. Ungido, pues, el «purificado» con la «sangre», primero, y después con el «aceite», recibe *sobre su cabeza*, de manos del sacerdote, *el resto del aceite*. Se ha iniciado el rito de *propiciación*, y *el sacerdote* lo va completando, primero, con el *segundo cordero* como *sacrificio expiatorio*; después, con la oveja como *holocausto*, y, por fin, con la *flor de harina* como *oblación*. El *hace propiciación por él* resuena insistente, pero sin el clásico «y le será perdonado su pecado», propio de los sacrificios expiatorio y de reparación (4,20.26.31.35; 5,6.10,

causto. 20 El sacerdote hará subir el holocausto y la oblación al altar.
Así el sacerdote hará propiciación sobre él y quedará puro.
21 Si es pobre y no tiene posibilidades, tomará un solo cordero
como víctima del sacrificio de reparación para el balanceo, con el
fin de hacer propiciación sobre él; un décimo de flor de harina ama-
sada con aceite para la oblación; un log de aceite; 22 dos tórtolas o dos
pichones, según sus posibilidades, de los que uno será para el sacri-
ficio expiatorio y otro para el holocausto. 23 Los llevará al octavo día
al sacerdote para su purificación, a la puerta de la tienda de la reunión
delante del Señor. 24 El sacerdote tomará el cordero del sacrificio
de reparación y el log de aceite, y los balanceará con el movimiento
de balanceo delante del Señor. 25 Degollará después el cordero del
sacrificio de reparación y tomará el sacerdote una parte de la sangre del
sacrificio de reparación: la pondrá sobre el lóbulo de la oreja derecha
del que se purifica, sobre el pulgar de su mano derecha y sobre el
pulgar de su pie derecho. 26 Entonces el sacerdote derramará un
poco del aceite sobre la palma izquierda del sacerdote 27 y, con el dedo
de su mano derecha, hará, del aceite que hay sobre su palma izquierda,
siete aspersiones delante del Señor. 28 Luego el sacerdote pondrá un
poco del aceite que hay en su palma sobre el lóbulo de la oreja derecha
del que se purifica, sobre el pulgar de su mano derecha y sobre el pul-
gar de su pie derecho, encima del lugar de la sangre del sacrificio de
reparación. 29 En cuanto al resto del aceite que hay sobre la palma del
sacerdote, lo pondrá sobre la cabeza del que se purifica, para hacer pro-
piciación sobre él delante del Señor. 30 Después, de las tórtolas o de los
pichones, según hayan sido sus posibilidades*, ofrecerá 31 uno como
sacrificio expiatorio y otro como holocausto, además de la oblación.
El sacerdote hará así propiciación sobre el que se purifica delante del
Señor. 32 Esta es la ley en lo que se refiere a aquel en quien hay herida
de lepra, que no tiene otras posibilidades para su purificación».
33 Habló el Señor a Moisés y a Aarón, diciendo: 34 «Cuando hayáis
entrado en la tierra de Canaán, que yo os doy en propiedad, si yo

---

16.18): tal pecado en el «leproso» no se supone, al menos directamente, y los sacrificios expiatorio y de reparación tienen en este caso un sentido más genérico de «purificación ritual».

21-32 Para facilitar al *pobre* (5,7-13; 12,8) el rito de la purificación, una prescripción adicional le permite presentar ofrendas de menos coste: *un solo cordero*, destinado al *sacrificio de reparación*, junto con *un lōg de aceite; un* solo *décimo de flor de harina*, destinado a la *oblación; dos tórtolas o dos pichones*, destinado *uno* al *sacrificio expiatorio* y otro al *holocausto*. Todo ello con el fin de que *haga propiciación* sobre el purificando pobre, en el mismo sentido y a base del mismo ritual adoptado con el no pobre en la sección anterior.

33-48 Paralela a la legislación sobre la lepra humana, la ley sobre la *herida de lepra* de las *casas* en su doble aspecto, diagnosis (34-48) y purificación (49-53). Esta *herida de lepra*, que aparecía en los *muros* a modo de *cavidades rojizas o verduzcas más hundidas que los* propios *muros*, suele identificarse con alguna formación de

*30 según... posibilidades: TM repite; contra G Peš.

mando una herida de lepra en la casa de la tierra de vuestra propiedad,
35 aquel a quien pertenece la casa irá y anunciará al sacerdote, diciendo:
Se me ha presentado como una herida. 36 Ordenará desocupar la casa,
para que no se haga impuro cuanto hay en la casa, y, después de ha-
ber entrado para ver la casa, 37 examinará la herida y, si la herida está
en los muros de la casa como cavidades verduzcas o rojizas con apa-
riencia más hundida que el muro, 38 el sacerdote saldrá de la casa a
la puerta de la casa y aislará la casa por siete días. 39 Al séptimo día
volverá el sacerdote y observará: si la herida se ha extendido sobre los
muros de la casa, 40 el sacerdote ordenará que arranquen las piedras
en las que esté la herida y que las arrojen fuera de la ciudad a lugar
impuro. 41 Después hará raspar la casa por dentro todo alrededor y
arrojarán el polvo, que se haya raspado, fuera de la ciudad a lugar
impuro. 42 Se cogerán otras piedras y se las colocará en vez de aquellas
piedras; después se cogerá otro polvo y se revocará la casa.

43 Si la herida vuelve a brotar en la casa, después de haber arran-
cado las piedras, haber raspado la casa y haberla revocado, 44 el sacer-
dote irá y observará. Si la herida se ha extendido en la casa, hay lepra
peligrosa en la casa: ésta es impura. 45 Entonces demolerá la casa, sus
piedras, sus maderas y todo el polvo de la casa, y hará sacarlo fuera
de la ciudad a lugar impuro. 46 El que haya entrado en la casa cual-
quiera de los días en que se la ha aislado, quedará impuro hasta la
tarde. 47 El que haya dormido en la casa lavará sus vestidos; también
lavará sus vestidos el que haya comido en la casa. 48 Pero si el sacerdote
entra y ve que la herida no se ha extendido por la casa, después que

---

líquenes (particularmente la especie «lepraria flava») adheridos a los muros húmedos. Enviada *por* el mismo *Yahvé*, como Dueño absoluto de Canaán y de toda la tierra, a sólo el *sacerdote* tocaba el «diagnóstico» y la «purificación»[2]. Se da una descripción detallada del proceso «diagnóstico» por parte del «sacerdote» en un doble tiempo. Primer tiempo (v.34-42): *desocupación* de la *casa* para evitar la *contaminación* de personas y objetos; primera *comprobación* de la *herida* para ver si existen *cavidades verduzcas o rojizas* en el muro *más hundidas que él; aislamiento* de la *casa* durante *siete días;* nueva *comprobación* de la *herida* al séptimo día, y si la herida *se ha extendido, arranque* de las *piedras* afectadas, *raspadura del interior de toda la casa* y *sustitución* con otras piedras y otro revoque, después de *haber arrojado fuera de la ciudad, a lugar impuro*, las piedras y el revoque arrancados. Segundo tiempo: para el caso que *haya rebrotado la herida* y se *haya extendido* por el resto de la *casa*, después de tomadas las anteriores medidas de prudencia (v.43-47). Comprobado el hecho y declarada *impura* la casa por la presencia en ella de *lepra peligrosa* (13,51), *el sacerdote* adopta medidas radicales para evitar todo peligro de contagio: *demolición* «total» *de la casa* y *transporte* de los «escombros» *fuera de la ciudad a lugar impuro;* declaración de *impureza hasta la tarde* en quien durante el período de *aislamiento* (v.38) *haya entrado, dormido o comido en la casa;* orden de *lavar sus vestidos* a quien *haya dormido* o *comido en ella*. Tercer

2 Como se irá viendo en la exégesis, nada aparece de «demoníaco» en su producción de «conjuros mágicos» en su purificación; en los documentos mesopotámicos, por el contrario, este doble elemento es el predominante.

la casa ha sido revocada, el sacerdote declarará pura la casa, porque se ha curado la herida.

[49] Para purificar la casa tomará dos pájaros, madera de cedro,
púrpura escarlata e hisopo. [50] Degollará uno de los pájaros sobre
una vasija de barro encima de agua viva. [51] Tomará después la madera
de cedro, el hisopo, la púrpura escarlata y el pájaro vivo, los mojará
en la sangre del pájaro degollado y en el agua viva y hará siete asper-
siones sobre la casa. [52] Así hará expiación por la casa con la sangre
del pájaro y el agua viva, el pájaro vivo y la madera de cedro, el hisopo
y la púrpura escarlata. [53] Soltará luego el pájaro vivo fuera de la ciudad
por el campo, hará propiciación sobre la casa y ésta quedará pura.
[54] Esta es la ley para todo lo que se refiere a la herida de lepra y
a la tiña, [55] a la lepra del vestido y de la casa, [56] al tumor, al sarpullido
y a la mancha, [57] para enseñar cuándo algo es impuro y cuándo puro.
Esta es la ley de la lepra».

---

tiempo (v.48): en el caso de comprobar que *la herida*, después del *revoque* prescrito (v.42), *no se ha extendido en la casa*: reconocida *su curación*, el sacerdote *la declara pura*.

49-53 Terminado el proceso de «observación» y asegurado de la «curación» de las primeras señales de la «herida de lepra» (v.35. 48), *el sacerdote* procede *a la purificación de la casa* con los mismos instrumentos y los mismos ritos empleados para la purificación del leproso (v.4-7).

54-57 Conclusión-síntesis sobre la *ley de la lepra* en cualquiera de los casos: del «hombre», de los «vestidos» y de la «casa».

CAPITULO 15

Ultimo capítulo del «Código de la pureza», *Lev 15* contiene la legislación sobre las impurezas sexuales del hombre y de la mujer, provenientes del flujo-derrame normal o enfermizo [1]. No obstante sus puntos de contacto con las legislaciones antiguas de otros pueblos orientales, para quienes el proceso de fecundidad-procreación fue siempre algo misterioso, la legislación israelita es única por su enfoque moral y ambiente religioso. Nada hay en ella de mágico o demoníaco: a los espíritus hostiles, que en otras legislaciones dominan despóticamente el proceso fecundidad-procreación del hombre, sustituye en la legislación levítica el Dios de la elección, que continúa su línea de bondad y de interés hacia su pueblo. La legislación presenta las siguientes partes:

Principio general sobre la impureza por el «flujo» del hombre o gonorrea (1-3); consecuencias del «flujo» en el campo de la impureza (4-12); medios de purificación después de curado el «flujo» (13-15); impureza del hombre en caso de «emisión seminal» o polución (voluntaria o involuntaria, lícita o ilícita) y su purificación (16-18); impureza de la mujer a causa de la «menstruación» normal

[1] *Mischna*, Zabhim y Niddah.

15 [1] Habló el Señor a Moisés y a Aarón, diciendo: [2] «Hablad a los
hijos de Israel y decidles: Todo hombre que padezca flujo de su carne,
su flujo es impuro. [3] Y ésta será su impureza por su flujo: sea que su
carne emita su flujo, sea que su carne retenga su flujo, es su impureza.
[4] Todo lecho sobre el cual se acueste quien padece flujo es impuro
y todo objeto sobre el cual se siente es impuro. [5] El que toque su lecho
lavará sus vestidos, se bañará en agua y será impuro hasta la tarde.
[6] El que se siente sobre el objeto en que se ha sentado quien padece
flujo, lavará sus vestidos, se bañará en agua y será impuro hasta la
tarde. [7] El que toca el cuerpo de quien padece flujo, lavará sus vestidos,
se bañará en agua y será impuro hasta la tarde. [8] Si el que padece flujo
escupe sobre un hombre puro, éste lavará sus vestidos, se bañará en
agua y será impuro hasta la tarde. [9] Toda silla sobre la cual cabalgue
el que padece flujo será impura*. [10] Todo el que toque cuanto haya
estado debajo de él será impuro hasta la tarde; y el que lo transporte
lavará sus vestidos, se bañará en agua y será impuro hasta la tarde.
[11] Todo aquel a quien toque el que padece flujo sin haberse lavado sus
manos en agua, lavará sus vestidos, se bañará en agua y será impuro
hasta la tarde. [12] Vasija de barro que toque a quien padece flujo será
rota y toda vasija de madera será lavada en agua.

---

o anormal (19-24); consecuencias de la «menstruación» en el campo de la impureza (25-27); medios de purificación después de curada la «menstruación» (28-30); conclusión-síntesis de la ley en cualquier caso de «flujo» del hombre o de la mujer (31-32).

1-3 Primera entre las impurezas sexuales, la de *todo hombre que padece flujo* malsano de humores (gonorrea) provenientes *de su carne* (órganos sexuales) [2]: este *flujo anormal* (cuya naturaleza enfermiza no se concreta médicamente), *emitido o retenido, es impuro* en sí y es para el hombre que lo padece causa de *su impureza*, de un defecto de integridad moral-religiosa que le impide la unión perfecta con Yahvé y corta sus relaciones con el pueblo de Dios (11,43-45; 13,45-46; 14,1-20; 15,31).

4-8 *Impuro* el hombre que padece *flujo*, comunica *su impureza* a *su lecho y asiento*, y éstos, a su vez, a todo *el que los toque:* por tanto, deberá *lavar sus vestidos, bañarse en agua* y considerarse *impuro hasta la tarde* el que tenga con el que padece flujo cualquier contacto directo («cuerpo») o indirecto («lecho», «asiento», «saliva»).

9-12 Se especifican algunos casos de *la impureza hasta la tarde* comunicada a otros objetos: *la silla de montar* y *quien la toque o transporte;* el *tocado* por *la mano* del que padece flujo *no lavada previamente.* Como para la purificación en estos casos basta el *lavado de los vestidos* y *el baño en agua,* también para la purificación de una *vasija de madera, tocada por el que padece flujo,* basta el *lavado;* pero

*9 G añade *hasta la tarde.*

2 Sobre el verbo *zûb* = *fluir* en este sentido sexual, Lev 15,2-13.32-33; Núm 5,2; 2 Sam 3, 29 (del hombre); Lev 15,19.25 (de la mujer): paralelo el significado exclusivamente sexual del derivado *zôb* = *flujo* (gonorrea en el hombre: Lev 15,2.3.13,15.33; pérdida de sangre durante el período o por enfermedad en la mujer: Lev 15,19.25-26.28.30). En cuanto a *bāśār* = *carne* con el sentido de «órganos sexuales», Gén 17,11.13-14.23-25; Lev 15,2.3-19.

13 Cuando el que padece flujo sane de su flujo, contará siete días
para su purificación; después lavará sus vestidos, bañará su cuerpo en
agua viva y será puro. 14 Al octavo día se procurará dos tórtolas o dos
pichones, irá delante del Señor a la puerta de la tienda de la reunión
y los entregará al sacerdote. 15 El sacerdote hará con uno sacrificio
expiatorio y holocausto con el otro. Así el sacerdote hará propiciación sobre él, por su flujo, delante del Señor.
16 El hombre de quien salga una efusión seminal bañará en agua
todo su cuerpo y será impuro hasta la tarde. 17 Todo vestido y toda
piel sobre los cuales caiga una efusión seminal se lavarán en agua y
serán impuros hasta la tarde. 18 Cuando una mujer se acueste con un
hombre y haya efusión seminal, se bañarán en agua y serán impuros
hasta la tarde.
19 Cuando una mujer tenga un flujo, flujo de sangre en su cuerpo,
estará siete días en la impureza de su menstruación y todo el que la
toque será impuro hasta la tarde. 20 Todo aquello sobre que se acueste
durante la impureza de su menstruación será impuro y todo aquello
sobre lo que se siente será impuro. 21 Todo el que toque su lecho
lavará sus vestidos, se bañará en agua y será impuro hasta la tarde.
22 Todo el que toque cualquier objeto sobre el cual ella se sienta,
lavará sus vestidos, se bañará en agua y será impuro hasta la tarde.

---

en el caso de una *vasija de barro*, absolutamente contaminada por su materia porosa (6,21; 11,32-33.35), no cabe purificación, sino que debe *romperse*.

13-15 Proceso y ritual para la *purificación* de quien se siente *purificado*-curado *de su flujo*: espera de *siete días*; a continuación, *lavado de los vestidos* y *baño del cuerpo* no en un agua cualquiera, sino *viva*-corriente, como símbolo de vida-pureza (14,6). Así, *puro* de nuevo, puede presentarse *ante el Señor a la puerta de la tienda de la reunión*, para *entregar al sacerdote* la ofrenda del sacrificio. Tratándose de una impureza menos grave y de menor duración que la del leproso, la ofrenda equivale a la que en casos más graves (5,7) suele imponerse al pobre: *dos tórtolas o pichones, el primero* como *sacrificio expiatorio* y *el otro* como *holocausto* (5,7-8; 12,8; 14,22.30). De este modo, *el sacerdote hará propiciación* sobre él y quedará puro. Como en el caso del leproso, no se alude a «perdón de pecados», que no se suponen (14,20).

16-18 Segunda entre las impurezas sexuales del *hombre*, la efusión seminal fuera o dentro del matrimonio. En el primer caso, sólo *el hombre* y cuanto toque el semen («vestidos», «pieles»); en el segundo, *hombre y mujer* deberán *bañarse en agua* y considerarse *impuros hasta la tarde* [3].

19-24 Primera entre las impurezas sexuales de la *mujer*, *el flujo* mensual *de sangre* en condiciones normales. Por medida de prudencia, se extiende hasta *siete días* el período *de su impureza*. Período de impureza que la *mujer* transmite a otros por medio del

[3] Se prescinde ahora del aspecto directamente moral de esta impureza y sólo se la mira bajo el aspecto directamente legal, aunque con enfoque religioso-social.

23 Y si él toca algo que haya en su lecho o en el objeto en que ella se ha
sentado, será impuro hasta la tarde. 24 Pero si un hombre se acuesta
con ella, le sobreviene la impureza de su menstruación y será impuro
durante siete días: todo lecho sobre el cual él se acueste será impuro.
25 Cuando una mujer tenga flujo de sangre muchos días fuera del
tiempo de su menstruación, o cuando tenga flujo pasado el tiempo
de su menstruación, todos los días de su impureza será impura como
en los días de su menstruación. 26 Todo lecho sobre el cual se acueste
durante los días de su flujo será para ella como el lecho de su menstrua-
ción, y todo objeto sobre el cual se siente será impuro como en la im-
pureza de su menstruación. 27 Todo el que los toque será impuro,
lavará sus vestidos, se bañará en agua y será impuro hasta la tarde.
28 Cuando sane de su flujo, contará siete días y después será pura.
29 Al octavo día se procurará dos tórtolas o dos pichones y los llevará
al sacerdote, a la puerta de la tienda de la reunión. 30 El sacerdote hará
con uno sacrificio expiatorio, y holocausto con el otro. Así el sacerdote
hará propiciación sobre ella, por el flujo de su impureza, delante del
Señor.
31 Advertiréis*, pues, a los hijos de Israel de su impureza, para que
no mueran a causa de su impureza, haciendo impura mi morada
que está en medio de ellos.
32 Esta es la ley en lo que se refiere al que padece un flujo, a aquel
de quien sale una efusión seminal por la que se hace impuro, 33 y en
lo que se refiere a la enferma por su menstruación; en lo que se refiere
a quien padece un flujo, sea varón o hembra, y en lo que se refiere al
hombre que se acuesta con una mujer impura».

«contacto» directo o indirecto, según las normas prescritas para el caso de «contacto» con el hombre (v.4-12). Durante ese período, la unión marital (prohibida severamente por otra parte: 18,19; 20,18) hace al *hombre impuro durante siete días*, y éste, a su vez, comunica la *impureza al lecho en que se acueste*.

25-30 Segunda entre las impurezas sexuales de la *mujer*, el *flujo* mensual *de sangre* fuera del tiempo ordinario (Mt 9,20; 8,43). Impura como en el caso de flujo normal, la mujer comunica del mismo modo su impureza a los demás por «contacto» indirecto (v.19-24). Para su purificación, en el caso de *curación del flujo*, se sigue el mismo proceso preventivo y religioso que en la purificación del hombre (v.13-15).

31-33 Conclusión-síntesis de la *ley* referente a toda clase de *flujo* en el hombre o la mujer. A ésta se la considera *enferma*, pero sólo *por* las indisposiciones de *su menstruación* (12,2; 20,18). En todos los casos, se trata de *impureza* con cuyo contacto podía hacerse *impuro* el santuario, *morada* de Yahvé (4,6-7; 18,21; 19,12) entre los suyos (Ex 25,8). De aquí el severo *advertid de su impureza a los hijos de Israel*, para evitarles así el peligro de *muerte por la* posible *contaminación de mi morada*. Frente a la intensa corrupción sexual del ambiente cananeo en el campo social y religioso, la legislación levítica señala una línea moral y religiosa toda suya.

*31 Hif. *zhr* con PtSam G Vg; TM, hif. *nzr*= *separar*.

16 1 Habló el Señor a Moisés después de la muerte de los dos hijos de Aarón, muertos al acercarse a la presencia del Señor. 2 Habló el

---

CAPITULO 16

Formando una sección aparte, *Lev 16* propone el solemne ritual del «gran día de la Expiación» [1] y lo relaciona desde el principio (v.1) con el episodio de la muerte de Nadab y Abihú (10,1-5). Elemento positivo en favor de su origen mosaico, a no ser que se le considere como algo exclusivamente literario. Esta hipótesis, corriente en la crítica moderna y apoyada en el silencio de las fuentes bíblicas [2], ha hecho presentar como postexílica la gran fiesta del *Yôm Kippûr = día de la Expiación* o *Yôm hakkippûrîm = día de las Expiaciones* del judaísmo posterior [3]. Sin embargo, se hace duro suponer que sólo después del destierro haya podido surgir, completamente nuevo y atribuido a Moisés, un ritual de tanta trascendencia para la vida de Israel, sin que existiese por lo menos un núcleo central de origen mosaico. A su favor están sin duda el sabor arcaico del ceremonial sobre el «macho cabrío» (dentro de un mundo religioso esencialmente diverso) y los puntos de contacto entre el ritual del «día de la Expiación» y algunos ritos babilónicos en la fiesta de «Nuevo Año» [4]. Puede, por lo mismo, hablarse de un núcleo central mosaico que, a lo largo del tiempo, se ha ido progresivamente completando con elementos nuevos provenientes de diversas tradiciones más o menos reelaboradas [5]. Complejo definitivo de *Lev 16*, que, partiendo de un núcleo sacrifical ya conocido (Lev 4), fija un cuerpo doctrinal propio y abre el camino hacia la economía cristiana del sacrificio expiatorio, con Cristo como eterno Sumo Sacerdote y Víctima definitiva (Heb 9,11-14).

Introducción y preparación del sacrificio (1-5); ritual de la fiesta, con el ofrecimiento de las víctimas por parte de Aarón (6-10), la expiación propia (11-14), la expiación del pueblo (15-19), el macho cabrío expiatorio enviado al desierto (20-22) y holocausto expiatorio (23-28); perpetuidad de la fiesta (29-34).

1-3 Para evitar la repetición del trágico episodio «Nadab-Abihú» (10,1-5), Moisés fija a *Aarón* las condiciones para poder

1 S. Landersdorfer, *Studien zum biblischen Versöhnungstag* (Münster 1924); M. Löhr, *Das Ritual vom Lev 16* (Berlín 1925); I. Schur, *Versöhnungstag und Sündenbock* (Helsingfors 1934); G. Ormann, *Das Sündenbekenntnis des Versöhnungstages* (Bonn 1935); L. Rost, *Weidewechsel und altisraelitischer Festkalendar*: ZDPV (1943) 205-216; J. Morgenstern, *Two Prophecies from the Fourth Century B. C. and the Evolution of Yom Kippur*: HUCA (1952-1953) p.1-74; E. Auerbach, *Neujahrs-und Versöhnungs-Fest in den biblischen Quellen*: VT (1958) 337-343; R. de Vaux, *Les Institutions...* II p.415-420.

2 Suelen considerarse como posteriores los textos de Lev 23,26-32 y Núm 29,7-11. Los textos de Ez 45,18-20 y de Neh 8,14-17; 9,1-3 no son decisivos para suponer vigente el ritual de la «Expiación» frente al silencio un poco extraño de Esd 3,1-6 y del calendario festivo en Ex 23,14-17; 34,17,31; Dt 16,1-17.

3 J. Meinhold, *Joma* (Die Mischna... II 5) (Giessen 1913).

4 R. de Vaux, *Les sacrifices...* p.95-96.

5 Fijar concretamente este proceso literario no resulta fácil: A. Clamer: SBPC II 122-124; R. de Vaux, *Les sacrifices...* p.86.

Señor a Moisés: «Di a tu hermano Aarón que no entre en todo tiempo
en el santuario, en la parte interior del velo, delante del propiciatorio
que está sobre el arca, para que no muera cuando me aparezca en la
nube sobre el propiciatorio.

3 De este modo entrará Aarón en el santuario: con un novillo para
el sacrificio expiatorio y un carnero para el holocausto. 4 Se vestirá
una túnica sagrada de lino, llevará sobre su carne calzones de lino,
se ceñirá un cinturón de lino y se envolverá con un turbante de lino.
Son las vestiduras sagradas de que se vestirá después de haber bañado
en agua su cuerpo. 5 De la comunidad de los hijos de Israel tomará
dos machos cabríos para el sacrificio expiatorio y un carnero para el
holocausto.

6 Ofrecerá después Aarón en sacrificio expiatorio el novillo que le
pertenece y hará propiciación por sí y por su casa. 7 Tomará los dos
machos cabríos y los presentará delante del Señor, a la puerta de la
tienda de la reunión. 8 Luego Aarón echará las suertes sobre los dos
machos cabríos, una suerte para el Señor y otra para Azazel. 9 Ofre-
cerá entonces Aarón el macho cabrío sobre el cual ha caído la suerte
para el Señor y hará con él un sacrificio expiatorio. 10 En cuanto al

---

entrar en el *haqqōdeš* = *santuario* o «Santo de los Santos», situado *detrás del velo* que lo separaba del «Santo» o parte anterior (Ex 26, 31-33). Pureza absoluta en el representante del pueblo, ya que había de presentarse *delante del Kappōret* = *Expiatorio* sobre el arca, asiento (Ex 25,17-22) y centro de las *manifestaciones* gloriosas de Yahvé en la nube (Ex 40,34).

3-5 Sus vestiduras *(túnica, calzones, cinturón, turbante)* son sacerdotales, aunque no las más solemnes, exclusivas del sumo sacerdote (8,6-9; Ex 28), y simbolizan la pureza requerida en quien, como mediador entre Dios y su pueblo, se presenta ante Yahvé. De aquí que sólo pudiese vestirlas *después de haber bañado en agua su cuerpo*. Así entraba en el *santuario*, acompañado de las víctimas para el sacrificio de la propia ofrenda y de la ofrenda del pueblo: consistía la primera en *un novillo para el ḥaṭṭāʾt* = *sacrificio expiatorio*, y *un carnero para el ʿōlāh* = *holocausto;* la segunda, en *dos machos cabríos para el sacrificio expiatorio y un carnero para el holocausto*.

6-10 Abre Aarón el ritual del *sacrificio expiatorio* con la *oblación* del *novillo propio* que ha de servir (v.11) para *kippēr* = *hacer propiciación por sí y por su casa* o clase sacerdotal. *Presenta* después *ante Yahvé los dos machos cabríos* de la ofrenda popular y *echa las suertes* sobre cuál de los dos había de ser *para Yahvé* y cuál *para Azazel*[6] o demonio del desierto[7]. Según el resultado de la suerte,

6 En la *Mischna*, *Yóma* III 9; IV 1, se dan detalles sobre este «sorteo» en el judaísmo posterior, que probablemente ya estaría en vigor en la época de Cristo.

7 El término *'Azā'zel* sólo aparece en *Lev 16* (fuera de la Biblia, en el *Libro de Enoch* 8,1; 9,6; 10,4-8), y lo más probable es que signifique el «demonio Azazel» (según Peš, Targ y *Libro de Enoch)* a quien como tal (Is 13,21; 34,14; Mt 12,43) se consideraba morador de lugares estériles. La Vg, siguiendo a G y Sím, ha traducido el término hebreo con el nombre común de «macho cabrío emisario»; últimamente G. R. Driver, *Three Technical...*: JSemSt p.97-98, ha propuesto la traducción, no muy convincente, de «precipicio». Sobre otros intentos anteriores para fijar la etimología y el significado, A. Clamer: SBPC II p.125-126.

macho cabrío sobre el cual ha caído la suerte para Azazel, será presentado vivo delante del Señor, para hacer propiciación sobre él, con el fin de enviarlo a Azazel hacia el desierto.
[11] Ofrecerá después a Aarón el novillo del sacrificio expiatorio que le pertenece y hará propiciación por sí y por su casa: degollará el novillo del sacrificio expiatorio que le pertenece. [12] Tomará a continuación un pebetero lleno de carbones encendidos de sobre el altar que está delante del Señor y sus dos puños llenos de incienso aromático en polvo, que introducirá en el interior del velo. [13] Pondrá incienso sobre el fuego delante del Señor y la nube de incienso cubrirá el propiciatorio que está sobre el testimonio, de modo que nunca muera.
[14] Tomará entonces un poco de la sangre del novillo y rociará con el dedo la parte oriental del propiciatorio: rociará siete veces de sangre con el dedo delante del propiciatorio.
[15] Degollará después el macho cabrío que pertenece al pueblo, introducirá su sangre en el interior del velo y hará con su sangre como hizo con la sangre del novillo: rociará con ella el propiciatorio y delante del propiciatorio. [16] Así hará propiciación sobre el santuario por las impurezas de los hijos de Israel y sus transgresiones, según todos

---

Aarón *ofrece* a Yahvé el que ha de servir para *el sacrificio expiatorio* por el pueblo (v.15-19) y *presenta vivo ante Yahvé* el que ha de *enviar al desierto* como portador de los pecados del pueblo (v.21-22).

11-14 Todo a punto, *Aarón inmola el novillo de* su *sacrificio expiatorio por sí y por su casa.* Lo hace *detrás del velo* en el «Santo de los Santos», donde (sólo este día: Heb 9,7) penetra para cumplir el solemne ceremonial. Ya dentro, con *un incensario* (10,1) *lleno de brasas* tomadas *del altar* de los holocaustos (símbolo de purificación: Is 6,5-7) y un recipiente con *dos puñados de incienso aromático* (símbolo de respeto y adoración: Ex 30,34-38), Aarón *pone incienso sobre el fuego* de modo que se forme una *nube* de humo que *cubra el propiciatorio,* colocada sobre el *testimonio* (tablas del Testimonio dentro del arca: Ex 31,18) [8]. De este modo, oculta simbólicamente tras la nube de humo la majestad de Yahvé, presente sobre el arca, el sumo sacerdote podía acercarse al propiciatorio para el rito más expresivo y solemne del sacrificio, sin peligro de morir (Ex 3,6; 33,20; Is 6,5). Se trata del «rito de la sangre»: según el ceremonial acostumbrado (4,5-7), Aarón rocía el *propiciatorio,* punto central del templo y trono de Yahvé, con la *sangre del novillo* de «su» sacrificio expiatorio.

15-16 Al sacrificio expiatorio, con que el «Santo de los Santos» ha sido purificado de las impurezas sacerdotales, sigue el sacrificio expiatorio del *macho cabrío* tocado en suerte a Yahvé y destinado a la purificación de las impurezas que los *pecados del pueblo* han podido comunicar, en el correr del año, al santuario o «Santo de los Santos». Aarón repite el «rito de la sangre», realizado como se hizo en «su» sacrificio expiatorio, pero extendiéndolo a la *tienda de la*

[8] Esta presencia del arca en el ritual dificulta la hipótesis de su origen postexílico (ya no existía el arca) y favorece su origen mosaico.

sus pecados. Del mismo modo hará con la tienda de la reunión que mora con ellos en medio de sus impurezas.

17 Nadie habrá en la tienda de la reunión desde que él entra a hacer
propiciación en el santuario hasta su salida: hará propiciación por sí,
por su casa y por toda la asamblea de Israel. 18 Saldrá hacia el altar
que está delante del Señor y hará propiciación sobre él: tomará de la
sangre del novillo y de la sangre del macho cabrío, y la pondrá sobre
los cuernos del altar, todo alrededor. 19 Lo rociará después siete veces
de sangre con su dedo: así lo purificará y lo santificará de las impurezas de los hijos de Israel.

20 Cuando haya acabado de hacer la propiciación del santuario,
de la tienda de la reunión y del altar, hará acercar el macho cabrío.
21 Colocará Aarón sus dos manos sobre la cabeza del macho cabrío
vivo y confesará sobre él todas las iniquidades de los hijos de Israel y
todas sus transgresiones, según todos sus pecados: los pondrá sobre la
cabeza del macho cabrío preparado para esto, y lo mandará al desierto por medio de un hombre. 22 Llevará sobre sí el macho cabrío todas
sus iniquidades hacia una tierra árida y se le mandará al desierto.

---

reunión, más fácil de contaminar con las impurezas del pueblo. *Hecha* así *la propiciación* sobre el «santuario» y la «tienda de la reunión», sobre la «clase sacerdotal» y los «hijos de Israel», de nuevo queda oficialmente restablecido el vínculo de unión entre Yahvé y su pueblo.

17-19 Solo en el «Santo de los Santos», como lo exigían lo solemne del acto y su santidad, Aarón *hace* esa *propiciación* «universal sin que *nadie*, sacerdote o laico, pueda seguirla sino desde *fuera* de la *tienda de la reunión*. En ella se encontraba el *altar* de los perfumes (Ex 30,1-3; 10) [9], y a él se dirige *Aarón* para completar el «rito de la sangre», *rociando sus cuernos* (4,7.18) con la *sangre* mezclada del *novillo y del macho cabrío*.

20-22 En la línea de la «expiación-propiciación», el rito del *macho cabrío* tocado en suerte a *Azazel* aparece como el símbolo realista de un perdón ya obtenido de Yahvé, pero que el pueblo quería como verlo con los propios ojos. Evocación de un rito mágico y supersticioso en los pueblos extrabíblicos [10], que el ritual levítico simplifica y desarrolla con enfoque diverso de fondo y forma, descarga de elementos materiales y empapa de espiritualismo [11]. Desarrollo del ritual: *imposición de las manos de Aarón sobre la cabeza del macho cabrío vivo*, como gesto simbólico de la *confesión de los pecados de Israel*; simbólica transmisión de los pecados al *macho cabrío*; su *envío al desierto* con esa carga y acompañado de un *hombre* que a la vuelta ha de sujetarse al lavado-baño de purificación (v.26).

9 Así lo explica también la *Mischna, Yóma* V 5-6, aunque del contexto del v.20 parece deducirse más bien que se trata del «altar de los holocaustos».

10 J. G. Frazer, *The Scapegoat* (Londres 1913); A. Clamer: SBPC II p.128-129; R. de Vaux, *Les sacrifices...* p.95-97.

11 Ritos semejantes en Lev 14,4-9; Núm 5,17-27; 19,2-10.

23 Entrará después Aarón en la tienda de la reunión, se despojará
de las vestiduras de lino de que se había vestido al entrar en el santua-
rio y las dejará allí. 24 Bañará su cuerpo en agua en un lugar santo y
se vestirá sus vestidos: saldrá entonces, hará su holocausto y el holo-
causto del pueblo, y hará propiciación por sí y por su pueblo. 25 Hará
arder sobre el altar la grasa del sacrificio expiatorio. 26 En cuanto al
que condujo al macho cabrío hacia Azazel, lavará sus vestidos y ba-
ñará su cuerpo en agua, después de haber entrado en el campamento.
27 El novillo del sacrificio expiatorio y el macho cabrío del sacrificio
expiatorio, cuya sangre fue traída para hacer propiciación en el san-
tuario, serán sacados fuera del campamento y se quemarán en el fue-
go su piel, su carne y sus excrementos; 28 quien los queme lavará sus
vestidos, bañará su cuerpo en agua y después entrará en el campa-
mento.
29 Esto * será para vosotros estatuto eterno: en el mes séptimo, el
diez del mes, os humillaréis y no haréis trabajo alguno, tanto el indí-
gena como el forastero que mora entre vosotros; 30 porque en ese día
se hará propiciación * sobre vosotros para purificaros: quedaréis puros
de todos vuestros pecados delante del Señor. 31 Es para vosotros un
reposo sabático y os humillaréis: estatuto eterno.

23-26 Al doble sacrificio expiatorio (v.3.5), cerrado con el rito simbólico del macho cabrío, sigue el doble *holocausto.* Aarón ofrece paralelamente *el suyo* y el del *pueblo,* para completar la propiciación de la «clase sacerdotal» y de los «hijos de Israel», después de *haberse despojado de sus vestidos de lino* (v.4) y *haberse bañado en agua* que simbólicamente le purifique de las impurezas contraídas por el contacto con el macho cabrío de Azazel. Ofrecido el doble *holocausto* (v.3.5), *hace arder sobre el altar la grasa del* doble *sacrificio expiatorio,* siguiendo el ritual prescrito para tales casos (Lev 4).

27-28 Conclusión del ceremonial religioso con la *quema, fuera del campamento,* del «resto» del *doble sacrificio expiatorio* y el consiguiente «lavado-baño» de quien lo haya quemado. Es la repetición del rito prescrito para todo sacrificio expiatorio (Lev 4,11-12.21).

29-31 La fiesta de la Expiación es *perpetua* y se ha de celebrar el *día diez* del *séptimo mes* o *Tišri* (septiembre-octubre). El pueblo había de cooperar a ella no sólo con la aportación de «sus» víctimas para el sacrificio, sino con la *humillación de sus almas* y la *abstención de todo trabajo* (23,26-32; Núm 27,7-11) desde la tarde del nueve hasta la tarde del diez. *Descanso sabático* o absoluto (Ex 16,23; 31,15; 35,2; Lev 23,3), unido a la humillación del hombre todo, externa por el ayuno [12] e interna por el retorno espiritual a Dios (1 Sam 7,6; Jon 3,5.7; Zac 7,5; 8,9), que obliga también a los *forasteros* o habitantes de paso en Israel. Sólo de este modo se con-

*29 Con G Vg TargJon.
*30 Peš Vg; TM, *hará propiciación.*

[12] A causa de este ayuno, único oficial prescrito en la Ley, la fiesta de la Expiación será llamada «el ayuno» (Act 27,9) o «fiesta del ayuno» (JOSEFO, *Ant. iud.* XIV XVI 4). En *Yôma* VIII e habla de ayuno riguroso en cuanto al «comer, beber, lavarse y ungirse, llevar sandalias, usar del matrimonio». Sobre otros ayunos oficiales, pero extraordinarios, 1 Sam 7,6; 2 Par 20,3; Jer 14,12.

32 El sacerdote que haya sido ungido e investido del sacerdocio en vez de su padre hará la propiciación: vestirá las vestiduras de lino, vestiduras de santidad. 33 Hará propiciación por el Santo de los Santos, por la tienda de la reunión y por el altar; igualmente hará propiciación por los sacerdotes y por todo el pueblo de la asamblea.
34 Será esto para vosotros estatuto eterno, para hacer propiciación sobre los hijos de Israel por todos sus pecados, una vez al año».
Se hizo, pues, como el Señor había ordenado a Moisés.

---

seguirá el fin de la gran fiesta de la Expiación, instituida para la *purificación de todos vuestros pecados* (v.16.21.30.34) ritual e interna *delante de Yahvé.*

32-34 Estatuto *eterno*, el ritual de la fiesta de la Expiación ha de repetirse idéntico *cada año*. Sólo el sumo sacerdote, *el ungido y que tiene las manos llenas* o está investido del sacerdocio, podrá realizarlo.

CAPITULO 17

Con *Lev* 17 se abre la última parte del libro (17-26), conocida con el título de «Código de santidad» por la insistencia con que, bajo diversas fórmulas, la idea de «santidad» aparece en toda la sección [1]. Conformes los más de los estudiosos en considerar el «Código de santidad» como una unidad literaria independiente en su origen y sólo más tarde incorporado al resto del Levítico, no lo están del mismo modo en la solución de otros problemas críticos suscitados en torno a él: época de su incorporación, adiciones posteriores del editor, origen bíblico de estas adiciones. Acaso el punto de vista sea más sencillo y se multipliquen demasiado unos problemas que, en último término, giran en torno al problema básico de la época de su composición y de su pretendida dependencia del libro de Ezequiel (40-48 principalmente) [2]. Aun suponiendo esta dependencia respecto a algunos elementos, el estudio comparativo de ambos libros no permite extenderla a todo el «Código de santidad» hasta negar a éste un núcleo central indudablemente preexílico y aun mosaico [3].

En *Lev* 17 se proponen las primeras leyes del «Código de santidad:

[1] W. Kornfeld, *Studien zum Heiligkeitsgesetz* (Wien 1952); Elliot-Binns, *Some Problems of the Holiness Code:* ZAW (1955) 26-40; J. Morgenstern, *The Decalogue of the Holiness Code:* HUCA (1955) 1-27; N. Micklem: IB II p.85-89; R. Kilian, *Literarkritische und formgeschichtliche Untersuchung des Heiligkeitsgesetz* (Tübinga 1960); Graf Reventlow, *Das Heiligkeitsgesetz formgeschichtliche untersucht:* Wiss. Monograph. z. A. und NT (Neukirchen 1961); O. Eissfeldt, *Einleitung...* p.310-318.

[2] A. Klostermann, *Der Pentateuch* I (Leipzig 1893) p.368-418; G. Fohrer, *Die Hautprobleme des Buches Ezechiel:* BZAW (1952) p.144-148.

[3] S. R. Driver, *An Introduction to the Literature of OT* (Edimburgo 1913²) p.43-55; A. Clamer: SBPC II p.132-133; H. Cazelles, *Lévitique...* p.15; W. Kornfeld, *Studien...*; G. von Rad, *Studies in Deuteronomy* (Londres 1953) p.25-36; R. de Vaux, *Les Institutions...* I p.222-223; Höpfl-Bovo, *Introductio specialis in VT* (Nápoles 1963) p.108-109; O. Eissfeldt, *Einleitung...* p.315-318.

17 1 Habló el Señor a Moisés, diciendo: 2 «Habla a Aarón, a sus
hijos y a todos los hijos de Israel, y diles: Estas son las cosas que
ha ordenado el Señor, diciendo: 3 Todo hombre de la casa de Israel
que degüelle un toro, un cordero o una cabra, sea en el campamento
o fuera del campamento, 4 sin haberlo llevado a la puerta de la tienda
de la reunión para ofrecerlo en ofrenda al Señor delante de la morada
del Señor, a este tal le será imputada la sangre: ha derramado sangre
y este hombre será exterminado de en medio de su pueblo. 5 Por esto
los hijos de Israel lleven los sacrificios que sacrifican en el campo; los
lleven al Señor, a la puerta de la tienda de la reunión, al sacerdote, y
los sacrifiquen al Señor como sacrificios pacíficos. 6 El sacerdote de-
rramará la sangre sobre el altar del Señor, a la puerta de la tienda de
la reunión, y hará arder la grasa como olor grato al Señor. 7 Así que
no sacrificarán más sus sacrificios a los sátiros, detrás de los cuales se
prostituían: éste es para ellos un estatuto eterno para sus generaciones.
8 Les dirás también: Todo hombre de la casa de Israel y de los fo-
rasteros que moren en medio de ellos que ofrezca un holocausto o un
sacrificio 9 y no lo lleve a la puerta de la tienda de la reunión para
sacrificarlo al Señor, ese tal será exterminado de su pueblo.

Unidad del lugar para los sacrificios (1-9); destino de la sangre en los sacrificios y fuera de ellos (10-14); uso del animal muerto o despedazado (15-16).

1-9 Ley sobre la centralización del culto, en la cual pueden distinguirse dos como fases o estratos. El «Libro de la Alianza» (Ex 20,22-23,19) concede libertad para sacrificar a Yahvé «en todo lugar donde me manifieste» (Ex 20,24-26), aunque supone, por otra parte, la existencia del santuario central (Ex 23,14-19), donde, por lo mismo, habían de ofrecerse preferentemente los sacrificios. En el Deuteronomio (12,2-14)[4] se prescribe la centralización del culto cuando se trate de tales, pero no en el caso de sacrificios propiamente de «inmolación-degüello» de animales para la comida ordinaria (12, 15-16). El ritual levítico, siguiendo el espíritu del Ex y la letra del Dt, extiende primero la centralización a toda «inmolación-degüello» (v.3-6), para cortar sin duda abusos religiosos surgidos (v.7), pero finalmente apunta a la centralización en el «sacrificio» propiamente tal (v.8-9). En la primera fase, la centralización obedece a la idea de que aun la «inmolación-degüello» ordinaria tiene en la mentalidad de entonces algo de «sacrificio», que, de no ofrecerse a Yahvé, se ofrecería a los ídolos, *divinidades* extrabíblicas (egipcias, mesopotámicas, hittitas, cananeas) bajo la forma de *machos cabríos* (2 Par 11, 15). Para evitar esta *prostitución*-idolatría (Ex 34,15-16; Lev 20,5-6), se amenaza con el *exterminio de en medio de su pueblo* a quien *inmole-degüelle* un «animal» sin *ofrecerlo a Yahvé a la puerta de la tienda de la reunión:* sólo Yahvé es el Dueño de la vida y a él debe ofrecerse, como si se tratase de *sacrificios pacíficos, la sangre y la grasa sobre el altar* (Lev 3). Se equipara, por lo mismo, la «inmolación-degüello» vulgar de la primera fase a la «inmolación» religiosa

[4] V. MAAG, *Erwägungen zur deuteronomischen Kultzentralisation:* VT (1956) 10-18.

10 Todo hombre de la casa de Israel y de los forasteros que moren
en medio de ellos que coma de una sangre cualquiera, yo pondré mi
rostro contra la persona que haya comido la sangre y le exterminaré
de en medio de su pueblo. 11 Porque el alma de la carne está en su
sangre y yo os la he puesto sobre el altar para hacer propiciación sobre
vosotros: que es la sangre la que, en cuanto vida, hace propiciación.
12 Por esto he dicho a los hijos de Israel: Nadie de entre vosotros comerá sangre, ni tampoco el forastero que more en medio de vosotros
comerá sangre.
13 Todo hombre de los hijos de Israel y de los forasteros que moren en medio de vosotros que haya cazado una pieza, bestia o ave,
que se coma, verterá su sangre y la cubrirá de polvo. 14 Porque la
vida de toda carne es su sangre, en cuanto es su vida*, y he dicho a los hijos de Israel: No comeréis sangre de carne alguna, pues la vida de toda carne es su sangre: todo el que la coma será exterminado.

---

de las víctimas para el *holocausto* o cualquier *sacrificio* cruento en la segunda fase: el *israelita* y el *forastero* residente en Israel han de ofrecerlos a la *puerta de la tienda de la reunión*, si no quieren ser *exterminados de su pueblo*.

10-12 Prohibición de *comer sangre* de un animal *cualquiera*, conocida a través de otros textos bíblicos (Gén 9,4; Lev 3,17; 7,26-27; Dt 12,16.23-25), pero presentada en el «Código de santidad» con más insistencia y con un enfoque prevalentemente teológico. La prohibición, que alcanza tanto al *israelita* como al *forastero* residente en Israel, va unida a una amenaza gravísima contra los transgresores: Yahvé mismo *pondrá su rostro* airado contra ellos y los condenará al *exterminio*, muerte física o excomunión, *de en medio de su pueblo*. El motivo de la prohibición se apoya en un principio esencialmente teológico[5]: *la sangre es nepeš = el alma* o principio de vida *de la bāśār = carne* o ser vivo, y Yahvé, como único absoluto Dueño de la vida, la ha destinado para que, sobre todo en los sacrificios (4,5.16), sirva de elemento *propiciatorio* y consiguientemente de vínculo de unión entre él y su pueblo purificado con la sangre (4,20). En el N. T. (Heb 9,13-14.23-24) se llegará a la cumbre de este sentido teológico con la sangre de Cristo, la Víctima del sacrificio definitivo.

13-14 La prohibición (Dt 12,15-16.20-24) se extiende, por el mismo motivo, a la *sangre* de cualquier animal puro (Lev 11) muerto en la caza y destinado a la comida ordinaria: una vez que el animal no ha sido «inmolado-degollado» con rito religioso a la puerta de la tienda de la reunión y, por lo tanto, su sangre no se ofrezca como elemento propiciatorio, ha de *derramarse y cubrirse con el polvo* por respeto a Yahvé, Señor de la vida, que está en la sangre.

*14 G Peš Vg omiten.

5 No parece entre aquí el motivo de la «no participación en el culto de los ídolos» (así acaso Lev 19,26) o del horror a la sangre, considerada como «comida de los dioses y demonios». Sobre esta idea de algunos entre los primeros apologetas, A. CLAMER: SBPC II p.136.

[15] Toda persona, indígena o forastera, que coma bestia muerta o despedazada, lavará sus vestidos, se bañará en agua y será impuro hasta la tarde: después será puro. [16] Pero si no lava (sus vestidos) y no baña su cuerpo, cargará con su iniquidad».

18 [1] Habló el Señor a Moisés, diciendo: [2] «Habla a los hijos de Israel y diles: Yo soy el Señor, tu Dios. [3] No haréis según lo que se hace en la tierra de Egipto, donde habéis habitado; ni haréis según lo que se hace en la tierra de Canaán, adonde os llevo; ni caminaréis según sus leyes. [4] Ejecutaréis mis preceptos y observaréis mis estatu-

---

15-16 En el caso particular de los animales *muertos o despedazados* por otros animales salvajes, la prohibición sigue en pie basada sobre el mismo principio teológico. No se puede comer de un animal que se supone no se ha desangrado del todo: si el *israelita* o el *forastero* (Dt 14,21 dispensa a este último) ha comido de él, incurre en *impureza hasta la tarde* y, para purificarse, debe recurrir al clásico *lavado-baño*, si no quiere *cargar con su culpa* y verse alejado de Yahvé.

CAPITULO *18*

Por su contenido y vocabulario, su tono parenético y su obsesión por la santidad en torno a la doble insistente fórmula «Yo soy Yahvé-Yo soy Yahvé, vuestro Dios», la sección *Lev 18-20* forma actualmente un todo, logrado a base de elementos pertenecientes a diversas redacciones. Conjunto de leyes religioso-morales para la vida social de Israel, de cuyo origen mosaico y aun premosaico no permiten dudar las legislaciones de otros pueblos del antiguo Oriente a que en la exégesis ha de aludirse [1]. En *Lev 18*, donde suele distinguirse la parte editorial-parenética (2-5.24-30) de la parte original-legislativa (6-23) [2], se proponen las leyes sobre el «matrimonio y la castidad»: en Lev 20 se repetirán, añadiendo la sanción.

Introducción parenética (1-5); prohibición de la unión marital con un pariente próximo (6-16); otros casos (17-18); prohibición de la unión marital con la menstruante y del adulterio (19-20); el caso «Molok» (21); sodomía y bestialidad (22-23); conclusión parenética (24-30).

1-5 Se abre la introducción parenética con la fórmula *Yo soy Yahvé, vuestro Dios*. La solemne fórmula, insistentemente repetida [3] a lo largo de toda la sección de Lev 18-20, recuerda el primer mandamiento de la Ley (Ex 20,2) y presenta el conjunto de prescripciones con el sello de la autoridad y sanción de Yahvé, el Dios de la alianza con Israel (Ex 19,4-6). A continuación, una exhortación previa de alcance general: superando el ambiente sexual-ma-

[1] W. KORNFELD, *Mariage dans l'A. Testament:* DBS V c.905-906; K. ELLIGER, *Das Gesetz Lev 18:* ZAW (1955) 1-27.
[2] M. NOTH, *Das dritte...* p.115-116.
[3] Se alterna con la fórmula abreviada «Yo soy Yahvé».

tos, caminando según ellos: Yo soy el Señor, vuestro Dios. 5 Observaréis mis estatutos y mis preceptos; el hombre que los practique vivirá por ellos. Yo soy el Señor.
6 Ninguno se acercará a una consanguínea suya para descubrir su desnudez. Yo soy el Señor.
7 No descubrirás la desnudez de tu padre ni la desnudez de tu madre: es tu madre; no descubrirás su desnudez.
8 No descubrirás la desnudez de la mujer de tu padre: es la desnudez de tu padre.
9 No descubrirás la desnudez de tu hermana, hija de tu padre o hija de tu madre, nacida en casa o nacida fuera.
10 No descubrirás la desnudez de la hija de tu hijo o de la hija de tu hija, porque son tu desnudez.

---

trimonial de los *estatutos*-costumbres de *Egipto* (de donde Israel sale) y de *Canaán* (adonde se dirige)[4], Israel ha de *caminar* según los *estatutos de Yahvé*, que serán para él fuente de vida-felicidad en el orden terreno y religioso[5].

6 Como entrada a la exposición detallada de una serie de *estatutos* y *preceptos* divinos de alcance sexual-marital entre los miembros de una misma familia, se enuncia un principio general: apoyado en el autoritario *Yo soy Yahvé*, en él se prohíbe que *nadie* entre los varones *se acerque* con intención sexual a *toda* aquella que sea *carne de su carne*, a «cualquiera consanguínea suya» (25,49), para descubrir su desnudez (Gén 9,22-23; Ex 20,26; 28,42), para tener relaciones sexuales. La expresión «carne de su carne», originalmente aplicada a los parientes más próximos, en primer término a los hermanos y hermanas (Gén 37,27; Lev 18,12-13; 20,19), en el «Código de santidad» amplía su radio y tiende a evitar el incesto, reprimiendo la pasión sexual, que pudiera corromper el auténtico amor de familia.

7-11 «Carne de su carne» son en primer lugar, para el «hijo» o la «hija», *el padre y la madre*: de aquí, la primera prohibición de *descubrir su desnudez*, expresamente la de la *madre* por parte del hijo, e implícitamente la del padre por parte de la hija. Más tarde (20,11) se asignará a uno y otra, en caso de transgresión, la «pena de muerte», como lo hacía el «Código de Hammurabi». Respecto a la dignidad paterna, en él se inspira también la siguiente prohibición impuesta al hijo: *no descubrirás la desnudez de la mujer*, esposa o concubina (Gén 35,22; 49,4), *de tu padre*, pero no tu propia madre: aunque madrastra, debe ser tratada como la propia madre por respeto al padre, a quien está reservada su desnudez. En cuanto a las relaciones *con la hermana*, la prohibición alcanza tanto a *la nacida en casa*, o hermana de padre y madre, como *a la nacida fuera*, o medio hermana por parte de madre en otro matrimonio. Aun fuera del recinto de la casa estrictamente paterna, la prohibición antisexual

[4] En Egipto era normal el matrimonio entre hermanos; en Canaán la inmoralidad era absoluta en materia sexual-matrimonial.
[5] En Rom 10,5 y Gál 3,12 se alude, con sentido más alto, al v.5.

11 No descubrirás la desnudez de la hija de la mujer de tu padre,
nacida de tu padre: es tu hermana; no descubrirás su desnudez.
12 No descubrirás la desnudez de la hermana de tu padre: es la
carne de tu padre.
13 No descubrirás la desnudez de la hermana de tu madre: es la
carne de tu madre.
14 No descubrirás la desnudez del hermano de tu padre; no te
acercarás a su mujer: es tu tía.
15 No descubrirás la desnudez de tu nuera: es mujer de tu hijo; no
descubrirás su desnudez.
16 No descubrirás la desnudez de la mujer de tu hermano: es la
desnudez de tu hermano.
17 No descubrirás la desnudez de una mujer y de su hija. No to-
marás la hija de su hijo ni la hija de su hija para descubrir su desnu-
dez: son su carne, sería una infamia.
18 No tomarás una mujer junto con su hermana, suscitando riva-
lidad, para descubrir su desnudez además de la de ella, mientras viva.
19 No te acercarás a una mujer durante la impureza de su mens-
truación para descubrir su desnudez.
20 No darás tu efusión seminal a la mujer de tu prójimo, para ha-
certe impuro con ella.
21 No darás ninguno de tu descendencia para hacerlo pasar a Mo-
lok, pues no profanarás el nombre de tu Dios. Yo soy el Señor.

---

sigue en pie para el «abuelo» frente a una «nieta» cualquiera y para el «hermano» frente a la «medio hermana», hija del mismo padre [6].

12-16 Por respeto a los vínculos familiares, identidad directa o indirecta de «carne», se prohíben, ya muerto el primer marido, las relaciones sexuales del «sobrino» con la «tía» carnal «paterna» o «materna» [7], con la «tía» política por parte de padre, con la «nuera» [8] y con la «cuñada» [9].

17-18 Fuera del caso de incesto, se prohíben las relaciones sexuales simultáneas con *una mujer, su hija* o *nieta* y con *una mujer y su hermana:* con lo primero se comete *una infamia* con sabor de incesto; con lo segundo se excita la *rivalidad*, fuente de disensiones familiares [10].

19-20 Repetida la prohibición de la unión marital con la mujer menstruante (12,2; 15,24; cf. Ez 18,6; 22,10), se prohíbe el «adulterio» (Ex 20,14) *con la mujer de tu prójimo* o «tu connacional», como portador de la misma sangre.

21 La prohibición de *hacer pasar a Molok* (el dios cananeo *Baal-Molok*, originariamente *Melek* = *rey)* por el fuego los propios

[6] Estaba permitido en la época de Abraham (Gén 20,12). A pesar de la prohibición nos encontramos con el caso de Tamar-Amnón (2 Sam 13,13), que no debió de ser una excepción antes del destierro (Ez 22,11).

[7] Práctica contraria en la época de Moisés (Ex 6,20).

[8] Práctica antigua en Israel (Gén 16,26: Tamar-Judá) y fuera de Israel *(Cód. de Hammurabi)*.

[9] Prohibición general que prescinde del caso de «levirato» (Dt 25,5; Rut 3) y llega hasta la época de Cristo (Mc 6,17-18). En el «Código hittita» la prohibición se limita al tiempo en que aún vive el hermano.

[10] En la época patriarcal (Gén 29,27; 30,1-2) nos encontramos con la práctica contraria. Participación del ambiente laxo asirio-babilónico e hittita, mucho más restringido en el *Cód de Hammurabi.*

22 No te acostarás con un hombre como se acuesta uno con una
mujer: es una abominación.
23 No darás tu efusión seminal a bestia alguna para hacerte impuro
con ella, ni una mujer se pondrá delante de una bestia para unirse
con ella: es una infamia.
24 No te harás impuro con alguna de estas cosas, porque con todas
ellas se han hecho impuras las naciones que yo voy a arrojar de delan-
te de vosotros. 25 La tierra se ha hecho impura y yo he castigado su
iniquidad, y la tierra ha vomitado a sus habitantes. 26 Pero vosotros
observaréis mis estatutos y mis preceptos y no practicaréis ninguna
de estas abominaciones, tanto el indígena como el forastero que mora
entre vosotros. 27 Porque las gentes de la tierra que está delante de
vosotros han practicado todas estas abominaciones, y la tierra se ha
hecho impura. 28 Así la tierra no os vomitará por haberla hecho im-
pura, como ha vomitado a la nación que había antes de vosotros.

---

hijos, como simple acto de consagración o como verdadero sacrificio (2 Re 16,3; 21,6; Jer 7,31; 19,5; 32,35) [11], parece quedar fuera del ambiente sexual de Lev 18: acaso se explique su inclusión por el ambiente de prostitución en que tal «oblación», de origen fenicio-cananeo, había de desarrollarse, más que por la idea de adulterio contra Yahvé-Esposo, o por la pena de muerte (Lev 20,2-5) en que, como en los casos anteriores, se incurría por ello.

22-23 Prohibición de la «sodomía» (Gén 19), frecuente y castigada en el antiguo Egipto (s.XV) y en Asiria (s.XV-XII). En Canaán la prostitución religiosa la facilitaba, e Israel no logró siempre librarse de ella (Jue 19-22). Paralela a la prohibición de la sodomía, se propone la prohibición de la «bestialidad»: la primera es condenada como *una abominación;* la segunda, como *una infamia.* Una y otra aparecen indignas del hombre como tal, que con ellas tuerce el destino de la fecundidad concedida por Dios a la naturaleza humana.

24-30 Liberado de Egipto y conducido por Yahvé hacia la tierra de Canaán (v.3), Israel va a entrar en contacto con una serie de *naciones* que hasta entonces la habían ocupado. Es cierto que Yahvé *las arrojará de delante de Israel,* entregando a su pueblo una *tierra* que el conglomerado de pueblos cananeos *había contaminado* con la práctica de *todas estas abominaciones,* de toda la serie de pecados sexuales anteriormente enumerados. Sin embargo, ese denso ambiente de total «impureza» no podía desaparecer de repente, e Israel había de procurar librarse de él a toda costa si quería que la *tierra,* de nuevo *contaminada, no le vomitase* como nación compuesta de *indígenas y forasteros,* del mismo modo que antes *había vomitado* el conglomerado de pueblos que en ella le habían precedido. Para ello, a la práctica de los *abominables estatutos*-costumbres de los cananeos, la nación israelita había de oponer la observancia total de los *preceptos-estatutos* que Yahvé acababa de imponerles. En el caso de fidelidad nacional a estos preceptos divinos, la nación

11 H. CAZELLES, *Molok:* DBS V c.1137-1148 (con bibliografía).

29 Porque serán exterminados de en medio de su pueblo todos los que
practiquen alguna de estas abominaciones.
30 Observaréis, pues, lo que he mandado observar, para no prac-
ticar los abominables estatutos que se han practicado antes de vosotros
y no contaminaros con ellas. Yo soy el Señor, vuestro Dios».

19 1 El Señor habló a Moisés, diciendo: 2 «Habla a toda la asam-
blea de los hijos de Israel y diles: Sed santos, porque yo, el Señor,
vuestro Dios, soy santo.
3 Temed todos a vuestra madre y a vuestro padre y observad mis
sábados. Yo soy el Señor, vuestro Dios.

---

como tal seguiría viviendo felizmente (v.5) en la tierra. Pero aun entonces los miembros de Israel que practicasen *alguna de estas abominaciones* cananeas *serían exterminados de en medio de su pueblo* con los castigos y la muerte que se detallarán más tarde (Lev 20). Orden y amenazas con todo el peso y toda la autoridad de un Dios que, como tal, repite de nuevo: *Yo soy Yahvé, vuestro Dios.*

CAPITULO 19

Resultado final de una sola redacción o de dos diversas redacciones yuxtapuestas [1], *Lev 19* arranca del expresivo «Sed santos, porque yo, Yahvé, vuestro Dios, soy santo», y se mueve en torno al solemne «Yo soy Yahvé» o «Yo soy Yahvé, vuestro Dios». Conjunto de leyes religioso-morales, con un sello de marcada espiritualidad, y cuyo frecuente encuentro con el «Decálogo» y el «Código de la Alianza» revelan un innegable fondo de origen mosaico. Delimitar ese fondo no es fácil, como no lo es tampoco establecer una división sistemática de una serie de leyes que se suceden sin estricto orden lógico.

1-2 Se abre el capítulo con el precepto fundamental *Sed santos, porque yo, Yahvé, vuestro Dios, soy santo.* Exigencia de santidad religioso-moral que supone la santidad ritual y tiene como fundamento la santidad del propio Yahvé (20,7.26; 21,6.8). Santo-consagrado a Yahvé por elección divina (Ex 19,6), Israel recibe con esta elección su vocación a la santidad: Yahvé se la comunica cuando le escoge como «su pueblo» y le pone con su «Ley» en el camino de la santidad (20,8; 21,8.15.23; 22,9.16.32), pero Israel, nación e individuos, debe completar esa iniciativa de Yahvé con la observancia del divino «Código de santidad» [2].

3 Doble precepto positivo, *respeto a los padres y observancia de mis sábados,* que repite lo prescrito por Yahvé en el Decálogo y en el Código de la Alianza: el primero, en Ex 20,12; 21,15.17; el segundo, en Ex 20,8; 23,12. Sobre este último volverá más tarde el «Código de santidad» (19,30; 23,6; 26,2).

[1] A. Clamer: SBPC p.145; M. Noth, *Das dritte...* p.119-120.
[2] J. Morgenstern, *The Decalogue of the Holiness Code:* HUCA (1955) 1-27.

4 No os volváis hacia vuestros ídolos y no os hagáis dioses de metal
fundido. Yo soy el Señor, vuestro Dios.
5 Cuando sacrifiquéis sacrificio pacífico al Señor, lo sacrificaréis
para ser agradables. 6 Sea comido el día de vuestro sacrificio o al si-
guiente, y lo que quede hasta el tercer día sea quemado en el fuego.
7 Pues si se lo come al tercer día, es algo hediondo, no sería agradable,
8 y el que lo comiere cargará con su iniquidad, porque ha profanado
la santidad del Señor, y ese tal será exterminado de su pueblo.
9 Cuando seguéis la mies de vuestra tierra, no llevarás a cabo la
siega hasta el borde extremo de tu campo y no espigarás la espigadura
de tu mies. 10 No rebuscarás tu viña ni recogerás los granos caídos de
tu viña: los dejarás para el pobre y el forastero. Yo soy el Señor, vues-
tro Dios.
11 No robaréis, no mentiréis y no os engañaréis unos a otros.
12 No juraréis por mi nombre con mentira: profanarías el nombre
de tu Dios. Yo soy el Señor.

---

4 Precepto negativo que prohíbe el culto de los *ídolos* [3] y, sin duda para contrarrestar una costumbre muy extendida, su *fabricación con metal fundido*: sobre lo primero, el Decálogo (Ex 20,4); sobre lo segundo, Ex 34,17, después del episodio del becerro de oro (Ex 32,4-8.24).

5-8 Ley sobre el *sacrificio pacífico*, que repite prescripciones ya conocidas (7,15-18) y el mismo «Código de santidad» resumirá más tarde (22,29-30). Nueva es ahora la amenaza de muerte, material o religiosa, contra el que viole la ley: *será exterminado de su pueblo.* Y nuevo también el motivo directamente religioso-moral en que se apoya tal amenaza: *la iniquidad* que pesa sobre quien, obrando contra esa ley, *ha profanado la santidad de Yahvé*, es decir, algo santo y consagrado a Dios.

9-10 Prescripción negativa de tipo humanitario en favor del *pobre* y del *extranjero*, muy de la legislación mosaica (23,22; Dt 24, 19-22). Si entre los pueblos antiguos la creencia en las divinidades de la fecundidad de la tierra imponía la costumbre de dejar en el campo parte de sus frutos en obsequio a esos dioses, entre los israelitas la ley mosaica convierte esta costumbre religiosa en un acto de generosa caridad hacia quienes nada poseían. El espigueo durante la «siega» y la rebusca durante la «vendimia» eran para ellos un derecho que el rico tenía obligación de respetar: espíritu de caridad contra el natural espíritu de avaricia.

11 Doble precepto negativo contra el *robo* y la *mentira* con su lógica consecuencia del *engaño mutuo.* Respeto a la propiedad y a los principios de convivencia social, tal como aparece en el «Decálogo» y en el «Código de la Alianza» (Ex 20,15-16; 23,7) [4].

12 Precepto negativo contra la «mentira» por motivo religioso: prohibición de *jurar con mentira por el nombre de Yahvé*, im-

[3] El término *'ĕlîl* significa originalmente «vanidad» o «nada» y se deriva de la raíz *'ll*, como resulta de la comparación con el asir. *ullu* = *nada* y *ulalu* = *débil*, con el sir. *'alîl* = *débil* y con el árab. *'alâl* = *vanidad, falsedad.*

[4] Sobre el «robo» en algunos casos particulares (Lev 5,21-26), cf. también Dt 24,7; 25,13. El *Cód. de Hammurabi* legisla también detallada y severamente sobre la materia.

13 No oprimirás a tu prójimo ni le despojarás; no quede contigo
por la noche hasta la mañana la paga del asalariado.
14 No maldecirás al sordo ni pondrás tropiezo delante del ciego,
sino que temerás a tu Dios. Yo, el Señor.
15 No cometerás injusticia en el juicio: no favorecerás al débil ni
te pondrás de parte del poderoso. Con justicia juzgarás a tu prójimo.
16 No andarás difamando a los de tu pueblo ni te presentarás con-
tra la sangre de tu prójimo. Yo soy el Señor.
17 No odiarás a tu hermano en tu corazón; reprende francamente
a tu prójimo y no cargarás con el pecado por causa de él. 18 No te

---

puesta ya en el «Decálogo» y en el «Código de la Alianza» (Ex 20,7.16; 23,1.7; Lev 5,21-26; Dt 19,16-20), por respeto a la santidad de ese *nombre*. Para evitar esa profanación, se recurriría más tarde al juramento por las criaturas, que Cristo condenará igualmente (Mt 5, 34-37; 23,16-22).

13 Doble precepto negativo para garantizar la existencia del *prójimo* débil y pobre. Uno y otro son un caso particular de la prohibición del «robo» (v.11): el primero prohíbe la «explotación» positiva del *prójimo* impotente; el segundo, la «explotación» negativa del pobre *asalariado*, que al fin del día tiene absoluta necesidad de su jornal (Dt 24,14-15; Jer 22,13-19; Mc 10,19; Sant 5,4).

14 Doble precepto negativo en favor del *sordo*, incapaz de responder a las *maldiciones* proferidas contra él, y del *ciego*, impotente para evitar los *obstáculos* que se le pongan delante. Pobres e indefensos en la vida social, Yahvé se alza como su defensor y vengador contra quienes, injustos e inhumanos, les ataquen (Ex 22,21-26; Dt 27,18).

15 Precepto negativo que condena la *injusticia en los juicios*, ya contenido en el «Código de la Alianza» (Ex 23,1-8; cf. Dt 16,19-20) y frecuente en las antiguas legislaciones orientales. *Justicia* absoluta, que no permite se incline injustamente la balanza en favor del *débil*, por un falso sentido de misericordia, ni del *poderoso*, por miedo a represalias o esperanza de recompensa.

16 Doble precepto negativo para salvar la fama y la vida del injustamente citado a juicio, semejante a otro más claro del «Código de la Alianza» (Ex 23,7). Se prohíbe la *difamación* judicial de los *connacionales* y la acusación mentirosa que en juicio pueda poner en peligro la *vida* del *prójimo*-connacional.

17-18 Precepto complejo de caridad hacia el *hermano-prójimo*, hacia el connacional, indígena o forastero, con quien exclusivamente se había de vivir en Canaán. Primero, práctica de la caridad en su aspecto negativo, como punto de partida para la caridad en su aspecto positivo: el *odio* no sólo en sus manifestaciones externas, sino también en sus sentimientos íntimos de rencor en el *corazón* por contrastes en la vida, debe dejar paso a la *franca corrección* fraterna y no dar entrada a la *venganza* externa ni al *rencor* interno contra los

vengarás ni guardarás rencor a los hijos de tu pueblo, sino que amarás
al prójimo como a ti mismo. Yo soy el Señor.
19 Observaréis mis estatutos. No aparearás tus bestias de diferentes
especies, ni sembrarás tu campo de diferentes especies, ni llevarás un
vestido de diferentes especies de tejido.
20 Si un hombre emite efusión seminal en una mujer, y ésta es una
esclava reservada a otro, pero no ha sido rescatada ni le ha sido con-
cedida libertad, habrá castigo, pero no serán condenados a muerte,
porque ella no era libre. 21 Llevará él su sacrificio de reparación al
Señor, a la puerta de la tienda de la reunión, un carnero como víctima
de reparación, 22 y el sacerdote hará propiciación sobre él con el car-
nero del sacrificio de reparación, delante del Señor, por el pecado que
ha cometido: así el pecado cometido le será perdonado.
23 Cuando entréis en la tierra y plantéis todo árbol frutal, trataréis
sus frutos como su prepucio: por tres años serán para vosotros prepu-
cios; no se comerán. 24 Al cuarto año, todos sus frutos serán consagra-
dos al Señor como ofrenda jubilosa. 25 Al quinto año, comeréis sus
frutos, aumentando con ellos vuestros productos. Yo soy el Señor,
vuestro Dios.

«connacionales». A este complejo venganza-rencor ha de oponerse el *amor* positivo del prójimo, que debe ser como el amor de ti mismo [5].

19 Con un apremiante *observaréis mis estatutos* se da entrada a una serie de prescripciones. La primera prohíbe el uso de *diversas especies* en el *apareamiento* (Hi. *rbʿ) de animales* para la recría, en la *siembra del campo*, en el *uso de un* mismo *vestido*. Prohibición dirigida a evitar la degeneración de la naturaleza o a prevenir el peligro de la magia y del sincretismo religioso vigentes en Canaán: en este segundo sentido parece entenderlo un pasaje paralelo (Dt 22,9-11), que prohíbe *arar (ḥāraš* en vez de *rbʿ) con un buey y un asno juntos, vestir un tejido de lana y lino, sembrar en la viña otra semilla*, porque *toda la producción* en su conjunto *se convertiría en sagrada* [6].

20-22 Prohibición de «relaciones sexuales» con *una esclava*, concubina o no, *perteneciente a otro*. Es una violación del derecho de propiedad del dueño y de los derechos que el «Código de la Alianza» concedía a las esclavas (Ex 21,7-11), pero no un adulterio: de aquí que no se imponga *la* pena de *muerte* al transgresor, como en el caso de adulterio (20,10). Sin embargo, existe *pecado* y se impone al transgresor como *castigo* la oferta de un *sacrificio de reparación:* sólo entonces le *será perdonado el pecado* (5,23-24).

23-25 Como el primogénito del hombre y del animal (Ex 22, 28-29) y las primicias del campo (Ex 23,16), así deberán ofrecerse los primeros frutos del árbol. Para ello se esperará pasen tres años, durante los cuales el fruto, escaso y no bien maduro, no podrá comerse ni ofrecerse a Yahvé, porque es impuro *(prepucio-incircunciso)*, como el niño antes de la circuncisión. Sólo el *cuarto año* se

[5] V. Maas, *Die Selbstliebe nach Lev 19,18:* Baumgärtel Festschr. (1959) p.109-113.
[6] N. M. Loss, *A proposito di Lev 19,19b e di Dt 22,10:* RivB (1958) 361-364.

26 No comeréis nada con sangre; no practicaréis la adivinación ni
haréis sortilegios.
27 No raparéis en círculo el borde de vuestra cabeza ni eliminarás
el borde de tu barba.
28 No haréis incisión en vuestra carne por causa de un muerto ni
pondréis sobre vosotros escritura de tatuaje. Yo soy el Señor.
29 No profanarás a tu hija prostituyéndola; así no se prostituirá la
tierra ni la tierra se llenará de infamia.
30 Observaréis mis sábados y veneraréis mi santuario. Yo soy el
Señor.
31 No os volveréis a los nigromantes ni a los adivinos: no los con-
sultaréis para haceros impuros con ellos. Yo soy el Señor, vuestro Dios.

---

ofrecerán las *primicias sagradas a Yahvé como hillûlîm = ofrenda* entre manifestaciones *de júbilo* [7]. Del *quinto* en adelante pertenecen los frutos al hombre.

26-28 Prohibición de diversas prácticas supersticiosas frecuentes en el Oriente antiguo. La prohibición de *comer nada con sangre*, unida a la de *practicar la adivinación y el sortilegio*, tiende sin duda a evitar algunos ritos supersticiosos e idolátricos en uso [8] y relacionados de algún modo con la *adivinación:* contra ésta, tan en boga en Egipto y Mesopotamia, el «Código de la Alianza» (Ex 22,17) y otros textos del Pentateuco (Núm 23,23; Dt 18,10). Con el mismo fin de evitar todo parecido con los pueblos paganos de «sienes rapadas», con sentido idolátrico y supersticioso (Jer 9,25; 25,23; 49,32), se extiende a todos los israelitas la prohibición impuesta a los sacerdotes de *raparse la cabeza y las sienes* (10,6; 21,16; Ez 44,20): expresión de luto en uso entre los semitas (Is 3,24; 15,2; 22,12), en los sacerdotes ungidos con el aceite consagrado sería señal de impureza; en los simples israelitas, peligro de idolatría y superstición. Teniendo presente este aspecto religioso (1 Re 18,28), se prohíbe toda *incisión* sangrienta en la propia *carne* (21,5; Dt 14,4; Jer 16,6; 41,5) *en recuerdo de un muerto* (Núm 6,6) y todo *tatuaje* como señal de entrega a una divinidad (Is 44,5; Ap 13,16-17) [9].

29 Prohibición de la *prostitución* o exclusivamente cultual (Dt 23,18; Os 4,14) o acaso también ordinaria (18,17; 20,14), como en el *Código de Hammurabi*.

30 Repetición del precepto sobre la *observancia de los sábados de Yahvé* (v.3; 26,2), completada con la orden de *temer*-reverenciar *el santuario*, no contaminándolo con impureza alguna propia de los paganos (23,3).

31 Prohibición de consultar los *nigromantes*, que evocaban el espíritu de los muertos, y *los adivinos*, que se creían en posesión de

7 El término *hillûlîm* sólo se encuentra repetido en Jue 9,27, para indicar la alegre fiesta, mitad profana y mitad religiosa, de la vendimia. Se deriva de *hll* (Pi.): en el mismo sentido el asir. *alâlu*, el árab. *halla* y el sir. *hallell*.

8 La prohibición con hondo alcance teológico en Lev 3,17; 4,5.16.20; 17,10-14.

9 El tatuaje, según el *Cód. de Hammurabi*, declaraba al esclavo sujeto a su dueño.

32 Te levantarás delante de las canas, honrarás al anciano y temerás
a tu Dios. Yo soy el Señor.
33 Si un forastero mora contigo en vuestra tierra, no le molestaréis.
34 El forastero que mora con vosotros será para vosotros como un
indígena y le amarás como a ti mismo, porque vosotros habéis sido
forasteros en la tierra de Egipto. Yo soy el Señor, vuestro Dios.
35 No haréis injusticia en el juicio, en la medida, en el peso y en el
contenido. 36 Tendréis balanzas de justicia, pesos de justicia, un efá de
justicia, un hin de justicia. Yo soy el Señor, vuestro Dios, que os he
sacado de la tierra de Egipto.
37 Observaréis, pues, todos mis estatutos y todas mis decisiones, y
los pondréis en práctica. Yo soy el Señor».

---

los secretos de las ciencias ocultas (20,6.27; Dt 18,11). Práctica ordinaria en el Oriente antiguo (Dt 18,11; Is 19,3) y a la cual también Israel pagaría su tributo (1 Sam 28,3.9; 2 Re 21,6; 23,24).

32 Orden de *respetar al anciano*, que es *temer*-respetar a Yahvé, frecuente en la literatura sapiencial bíblica (Prov 16,31; 20,29) y extrabíblica.

33-34 Precepto en favor del *forastero* (16,29; 17,15; 18,26; 25,40) que por diversas causas (guerra, hambre u otra calamidad) se trasladase a tierra israelita [10] para vivir en ella practicando, externamente al menos, la religión yahvista (24,10-16; Núm 15,13-14). Al aspecto negativo de respeto-no opresión del forastero en otros textos (Ex 22,20; 23,9; Dt 10,19) se añade el aspecto positivo de buen trato: en la vida social el israelita, recordando sus años de *forastero en Egipto*, debe comportarse con él como si fuese *un indígena* o prójimo-connacional y *amarle como a sí mismo* (v.18).

35-36 Se renuevan y precisan prescripciones ya conocidas: *justicia en los juicios* (v.15) y en otras diversas relaciones sociales que pueden ser perturbadas por el robo (v.11.13) disimulado. Para ello se impone el uso de instrumentos no falseados en el comercio con *medidas* de longitud, *peso* y *capacidad*: *exactitud* en las *balanzas*, en las *piedras*-pesos (Dt 25,15), en la medida de los sólidos (5,11; 6,13) y en el *hîn* o medida de los líquidos (Ex 29,40; 30,24) [11]. Ley básica para la buena marcha de la vida social, sobre ella se insistirá frecuentemente (Dt 25,13-16; Prov 11,1; 16,11; 20,10.23; Ecli 42,4; Os 12,8; Am 8,5; Miq 6,10-11): Yahvé le da fuerza, presentándose a Israel como el gran bienhechor *que le sacó de Egipto*.

37 Exhortación final a la *observancia* de todo lo prescrito, reforzada con el clásico y autoritario *Yo soy Yahvé*.

10 F. Asensio, *Sugerencias del Salmista «peregrino y extranjero»*: Greg (1953) 421-26.
11 J. Trinquet, *Métrologie biblique*: DBS V col.1212-1250 (abundante bibliografía).

20 1 Habló el Señor a Moisés, diciendo: 2 «Dirás a los hijos de Is-
rael: Todo hombre de entre los hijos de Israel y de entre los forasteros
que moran en Israel que entregue a alguno de su descendencia a
Molok, morirá sin remedio: la gente de la tierra le apedreará. 3 Yo
también pondré mi rostro contra ese hombre y lo exterminaré de en
medio de su pueblo, porque ha entregado su descendencia a Molok
para hacer impuro mi santuario y profanar mi santo nombre. 4 Y si
la gente de la tierra cierra sus ojos ante ese tal, cuando él entregue su
descendencia a Molok, para no hacerle morir, 5 yo volveré mi rostro
contra ese hombre y contra su familia: le exterminaré, pues, de en
medio de su pueblo a él y a todos los prostitutos después de él, prosti-
tuyéndose detrás de Molok.
6 En cuanto a la persona que se vuelve a los nigromantes y a los
adivinos para prostituirse detrás de ellos, yo volveré mi rostro contra
tal persona y la exterminaré de en medio de su pueblo.

CAPITULO 20

A pesar del fondo común con el c.18, *Lev 20* forma por sí solo un todo aparte con sus características propias. Frente al autoritario «no harás», insistente y apodícticamente repetido en Lev 18, propone *Lev 20* el apodíctico binomio «será exterminado-morirá sin remedio» con que asegurar su cumplimiento. No se trata de una simple repetición de Lev 18 por parte de un autor diverso, sino de un paso adelante con que el mismo autor llega al fondo de una materia trascendental para la conservación del yahvismo y la existencia de Israel como pueblo escogido. Es el código penal que ratifica el legislativo [1].

El culto a Molok y el recurso a los adivinos (1-6); introducción al código penal (7-8); código penal (9-21); conclusión parenética (22-27).

1-5 Prohibición del culto a *Molok*, según lo prescrito anteriormente (18-21), pero que abarca tanto a *los hijos de Israel* como a los *forasteros* y lleva consigo la pena de *muerte*, por medio de la *lapidación* realizada por el *pueblo de la tierra*, por los israelitas sin cargo público alguno (4,27) [2]. Recalcando el carácter religioso del pecado y la gravísima obligación del *pueblo de la tierra* en ese caso, Yahvé se presenta a sí mismo como ejecutor de la pena de *muerte*: se trata de una *prostitución-idolatría* (17,7) y él *exterminará de en medio de su pueblo* (7,20) a cuantos, sacrificando a Molok, se revelen como *prostitutos-idólatras*.

6 Castigo de los que recurran a los *nigromantes y adivinos* (19,31): considerado este recurso como una especie de *prostitución-idolatría*, Yahvé lo castiga igualmente con el *exterminio de en medio de su pueblo*, que él mismo llevará a cabo con la muerte física o moral del transgresor.

1 A. Clamer: SBPC p.153; M. Noth, *Das dritte...* p.126-127.
2 Lev 24,14.23 y Dt 13,10-16; *Mischna, Sanhédrin* IV 4; VI 1-5; Josefo, *Ant.* IV VIII.

7 Santificaos y sed santos, porque yo, el Señor vuestro Dios, soy
santo *.
8 Observaréis mis estatutos y los practicaréis. Yo soy el Señor, que
os santifico.
9 Todo hombre que maldice a su padre o a su madre morirá sin
remedio: ha maldecido a su padre o a su madre; su sangre sobre él.
10 El hombre que comete adulterio con la mujer de un hombre,
que comete adulterio con la mujer de su prójimo, morirá sin reme-
dio, el adúltero y la adúltera.
11 El hombre que se acuesta con la mujer de su padre, ha descu-
bierto la desnudez de su padre: los dos morirán sin remedio; su san-
gre sobre ellos.
12 En cuanto al hombre que se acuesta con su nuera, los dos mo-
rirán sin remedio: han cometido una infamia; su sangre sobre ellos.
13 En cuanto al hombre que se acuesta con un hombre como se
acuesta uno con una mujer, los dos han cometido una abominación:
morirán sin remedio; su sangre sobre ellos.
14 El hombre que toma una mujer y su madre, es una infamia:
serán quemados en el fuego él y ellas, y no habrá infamia en medio
de vosotros.
15 El hombre que da su efusión seminal a una bestia morirá sin
remedio y mataréis la bestia.
16 En cuanto a la mujer que se acerca a una bestia cualquiera para
aparearse con ella, matarás la mujer y la bestia: morirán sin remedio;
su sangre sobre ellas.
17 En cuanto al hombre que toma a su hermana, hija de su padre
o hija de su madre, y ve su desnudez y ella ve la de él, es una ignomi-

---

7-8 Enlace entre la sección anterior y el siguiente código penal: es una insistente exhortación a la *santidad* o entrega a Yahvé el *Santo* (19,2), como punto de partida para la obediencia a las leyes. Exigencia de «santidad» en un pueblo al que Yahvé *santifica* separándole del resto de los pueblos y consagrándole a sí.

9-21 Código penal que responde a la legislación de Lev 18, 6-23 sobre materia sexual. Pena de *muerte* (v.9) para quien, lejos de respetarlos (19,3), *maldice* de obra o de palabra a los *padres* (Ex 21,17; Dt 27,16; Mt 15,4), sobre todo con la mayor falta de respeto imaginable, el incesto (18,7-8). Pena de *muerte* (v.10) para el *adúltero* (18,20) y su cómplice, como lo establecen también el *Cód. de Hammurabi* y las *antiguas leyes asirias.* Pena de *muerte* en el caso de incesto (v.11-12) con la *madrastra* (18,8) y la *nuera* (18,15), y de sodomía (v.13) con otro *hombre* (18,22): más rigurosa que el *Cód. de Hammurabi*, la legislación levítica lanza en los tres casos su inexorable *morirán los dos*. Esta pena de *muerte* de los *dos* cómplices será sellada con el *fuego*, quizás después de la lapidación (Jos 7,25), en el caso de relaciones sexuales permanentes con *una mujer y su madre* (v.14; 18,17). Pena de *muerte* que alcanzará por igual a la persona, *hombre* o *mujer*, y a la bestia (Ex 22,18) en el pecado de bestialidad (v.15-16; 18,23). Pena de *muerte* en el caso de incesto con la *hermana* o *medio hermana* (v.17; 18,9.11) y de relaciones se-

*7 Se añade *qādôš* con G (cf. v.26).

nia: serán exterminados a la vista de los hijos de su pueblo: ha descu-
bierto la desnudez de su hermana; carga con su iniquidad.
18 En cuanto al hombre que se acuesta con una mujer menstruan-
te, descubre su desnudez, desnuda el manantial y ella descubre el
manantial de su sangre, los dos serán exterminados de en medio de
su pueblo.
19 No descubrirás la desnudez de la hermana de tu madre o de la
hermana de tu padre, pues es desnudar tu propia carne: cargan con
su iniquidad.
20 El hombre que se acuesta con su tía ha descubierto la desnudez
de su tío: cargan con su iniquidad; morirán sin hijos.
21 En cuanto al hombre que toma la mujer de su hermano, es una
inmundicia: ha descubierto la desnudez de su hermano; quedarán
sin hijos.
22 Observad, pues, mis estatutos y mis decisiones y practicadlos,
y no os vomitará la tierra adonde os llevo para que habitéis en ella.
23 No caminaréis según los estatutos de las naciones * que arrojo delante
de vosotros, pues ellas han practicado todas estas cosas y yo me he
disgustado con ellas. 24 Pero yo os he dicho: Poseeréis su tierra, porque
yo os doy en posesión una tierra que mana leche y miel. Yo soy el
Señor, vuestro Dios, que os ha separado de los pueblos. 25 Vosotros,
por vuestra parte, separaréis las bestias puras de las impuras, las aves
impuras de las puras, y no os haréis abominables con las bestias, las
aves y todo lo que se arrastra por el suelo, que yo os he separado
como impuro.
26 Sed, pues, santos, porque yo, el Señor, soy santo y os he separado
de los pueblos para que seáis míos.
27 El hombre o la mujer en quien haya espíritu de muerto o adi-
vino morirán sin remedio: se les apedreará; su sangre sobre ellos».

---

xuales con la mujer menstruante (v.18; 15,24; 18,19). Más suave en el caso de relaciones sexuales con la «tía» paterna o materna (v.19; 18,12-13), la legislación levítica se contenta con hacerlos responsables de su *iniquidad*, reservando sin duda el castigo a la intervención de Yahvé. En el caso de relaciones sexuales con una *tía*, hermana de un tío, o una «cuñada» (v.20-21; 18,14.16), la legislación levítica es también más suave: responsables de su *iniquidad*, se verán privados de hijos.

22-26 Conclusión parenética paralela a Lev 18,24-30, pero con algunas variantes, acaso posteriores: sobre Israel como pueblo *separado* por Yahvé *de los* otros *pueblos* y, por lo mismo, obligado a portarse como *santo*-consagrado a Yahvé; sobre Canaán como *tierra que mana leche y miel;* sobre la *separación* entre los animales *puros* e *impuros* (Lev 11). Exhortación a un tenor de vida distinto del de otros pueblos, porque *os he separado para que seáis míos.*

27 Adición posterior sobre la práctica de la *nigromancia* o *adivinación*, que es castigada con la *muerte por lapidación*, como un caso de idolatría (Dt 13,10-11; 17,5).

*23 PtSam Vers; TM, singular.

21 [1] Dijo el Señor a Moisés: «Habla a los sacerdotes, hijos de Aarón,
y diles: Que nadie se haga impuro con el cadáver de alguno de entre
sus connacionales, [2] si no es por su pariente más cercano, por su madre
o por su padre, por su hijo o por su hija, por su hermano; [3] en cuanto
a su hermana virgen, aún allegada a él por no pertenecer a un hombre,
por ella se haga impuro. [4] Señor entre sus connacionales, no se hará

CAPITULO 21

Con *Lev 21* se abre una tercera sección (21-24) del «Código de santidad» bajo el aspecto «culto». Ministros del altar y mediadores entre Yahvé e Israel, los sacerdotes, y sobre ellos el sumo sacerdote, caían de un modo especial bajo el urgente «sed santos» impuesto por Dios a todo el pueblo (19,2). Era lógico que Moisés se preocupase por la santidad de la clase sacerdotal y, por lo mismo, la quisiese asegurar desde el principio con una serie de prescripciones. Sería arbitrario negarlo por principio, sobre todo si se tiene en cuenta la presencia de algunas de esas leyes tanto en Israel (Jue 18,30; 1 Sam 1,3), antes de su constitución en comunidad nacional, como en el ámbito de otras religiones antiguas. Esto no quita que a la redacción actual de *Lev 21* se haya llegado mucho más tarde, después de algunas adiciones o acomodaciones a lo largo de siglos y según lo iban exigiendo las circunstancias [1].

Santidad del sacerdote en cuestión de duelo (1-5) y en materia matrimonio-familiar (6-9); santidad del sumo sacerdote en el mismo doble campo (10-15); sacerdocio e integridad física (16-24).

1-5 Entre los pueblos antiguos, semitas o no, y entre muchos pueblos primitivos aparece muy extendida la idea de que el hombre contraía la impureza con el contacto de un cadáver. Si acaso entre los pueblos extrabíblicos esta idea nació unida a la creencia de que los espíritus o demonios estaban con los muertos de un modo misterioso, al entrar en el ambiente bíblico no deja de ello huella alguna. El contacto con cualquier cadáver de animal (Lev 11) u hombre (Núm 19), sin duda por el hecho de ser «cadáver» y en vía de putrefacción, hacía *impuro* a todo israelita, y especialmente al *sacerdote* como ministro del santuario. De aquí que se le prohíba especialmente, bajo la pena de quedar *impuro*, el tocar *el cadáver* de cualquiera [2] que no fuese *su pariente más cercano* (Ez 44,25-27): como tal se consideran el *padre*, la *madre*, el *hijo*, la *hija* y el *hermano*. En cuanto a la *hermana*, valía la misma regla mientras no estuviese casada, mientras por el matrimonio no dejase de pertenecer a la familia propia y entrase a formar parte de la familia del esposo [3].

[1] M. Noth, *Das dritte...* p.132-134.

[2] En el v.4 parece ratificarse esta prescripción, aunque ni del TM ni de las versiones puede deducirse un sentido del todo convincente.

[3] Nada se dice de la «esposa» del sacerdote; pero, por lo mismo que más tarde y en circunstancias especiales se le prohíbe (lo mismo que al profeta) dar señales de duelo por ella (Ez 24,15-19), se deduce como costumbre legítima lo contrario, ya que formaban los dos «una sola carne».

impuro en modo de profanarse. [5] No se harán tonsura en la cabeza
ni se rasurarán el borde de la barba; tampoco se harán incisiones
en el cuerpo. [6] Serán santos para su Dios y no profanarán el nombre
de su Dios, porque ellos son los que ofrecen al Señor los sacrificios
por el fuego, alimento de su Dios, y deben ser algo santo. [7] No tomarán
una mujer prostituta o profanada, ni tomarán tampoco una mujer
repudiada de su marido, porque son algo santo para su Dios. [8] Lo
considerarás, pues, como algo santo, porque él es quien ofrece el
alimento de tu Dios: santo será para ti, pues santo soy yo, el Señor,
que los * santifico. [9] En cuanto a la hija de un sacerdote que se profana
prostituyéndose, ella profana a su padre: será quemada en el fuego.
[10] En cuanto al sacerdote grande entre sus hermanos, sobre cuya
cabeza fue derramado el aceite de la unción y que fue investido del
cargo, vistiendo las vestiduras, no tendrá despeinada su cabeza ni
rasgará sus vestidos. [11] No se acercará a muerto alguno: ni por su
padre o por su madre se hará impuro. [12] No saldrá del santuario y
no profanará el santuario de su Dios, porque tiene sobre sí la diadema,

---

Aun en los casos de legítimo contacto con el «cadáver», se le prohibía al sacerdote mostrar luto con aquellas señales externas prohibidas a todo israelita por motivos religiosos (19,27-28): tal luto le hacía impuro y, por lo mismo, inepto para las funciones sacerdotales.

6-9 En contacto íntimo con el Dios *qādôš* = *santo*, a quien ofrecen, por elección divina, los *sacrificios por el fuego* (1,17) como *alimento* simbólico *de su Dios* (3,11.16), los sacerdotes no pueden *profanar el nombre* santo *de su Dios*, sino que, como Yahvé, deben ser *qᵉdōšîm* = *santos*, *qōdeš* = *la santidad* misma o algo en sí santo. Por este mismo motivo se les prohíbe el matrimonio con una mujer *prostituta* por oficio, *profanada* alguna vez o *repudiada* por cualquier causa. El sacerdote, *santo* por elección de Yahvé, que de este modo *le santifica*, debe responder a esta vocación divina a la «santidad», de modo que los israelitas no encuentren dificultad alguna en *considerarlos como algo santo* en unión íntima con su Dios. Para superar cualquier obstáculo en este sentido, se condena a la muerte por el *fuego* a la *hija del sacerdote* que, viviendo en casa de su padre (Dt 22,21), *se prostituye* a alguno: con su *profanación* propia *profana* también *a su padre*, que, como sacerdote, debe ser siempre *algo santo* a Yahvé y a los ojos del pueblo.

10-15 En materia de duelo y en el campo de las relaciones matrimonio-familiares, la legislación sobre el *sacerdote, grande entre sus hermanos* de la clase sacerdotal, es más exigente. Es natural, pues se trata de *haggādôl hakkōhēn* = *el sumo sacerdote* (Núm 35,25.28): sucesor de Aarón, «el sacerdote» por excelencia (1,7; 13,2), es, como él, *el* único *sacerdote ungido con el aceite de la unción* (8,10) *derramado sobre su cabeza* (8,12) y el solo que, después de *llenas sus manos* o investido del cargo (8,33) supremo por la imposición de las vestiduras propias (8,7-9), puede sustituir a Aarón en las funciones sacerdotales más altas (16,32). Por lo mismo, a él se le impone de un

*8 Con PtSam G (cf. v.23); TM, *os*.

el aceite de la unción de su Dios. Yo soy el Señor. 13 Tomará una
mujer todavía virgen. 14 No tomará de entre ellas una viuda o una
repudiada, una profanada o una prostituta, sino que tomará por
mujer una virgen de entre sus parientes. 15 No profanará entre sus
parientes su descendencia, porque yo soy el Señor que le santifico».
16 Habló el Señor a Moisés, diciendo: 17 «Habla a Aarón, diciendo:
El hombre de tu descendencia en sus generaciones que tenga una
tara no se acercará para ofrecer el alimento de su Dios. 18 Porque
todo hombre que tenga una tara no se acercará, sea ciego o cojo,
desfigurado o deforme, 19 o sea un hombre que tenga una fractura
en el pie o una fractura en la mano, 20 sea jorobado o atrofiado o con
una nube en su ojo, sarnoso o herpético o con un testículo aplastado.
21 Todo hombre de la descendencia del sacerdote Aarón que tenga
una tara, no se acercará a ofrecer los sacrificios por el fuego al Señor:
tiene una tara, no se acercará a ofrecer el alimento de su Dios. 22 Podrá
comer del pan de su Dios, proveniente de las cosas santísimas y de
las santas; 23 pero no entrará hasta el velo ni se acercará hasta el altar,
porque tiene una tara: así no profanará mi santuario, pues yo soy el
Señor que los santifico».
24 Moisés, pues, habló a Aarón y a sus hijos, como también a
todos los hijos de Israel.

---

modo especial y permanente la prohibición, general y de ocasión para todos los sacerdotes (10,6), de llevar *despeinada la cabeza* ungida o *rasgar sus vestiduras* sagradas en señal de luto. Llamado a una santidad mayor a causa de sus relaciones especiales con Yahvé, evitará cuanto pueda hacerle impuro, aunque permitido al resto de los sacerdotes. Por eso, no tendrá contacto ni siquiera con el cadáver de *su padre* o de *su madre*, no saldrá *del* recinto del *santuario* mientras haya fuera peligro de contaminación que pueda después transmitir al propio santuario (v.23; 4,3), no contraerá matrimonio sino con *una virgen* de la familia que no pueda *profanar*, con su indigna conducta de madre o su sangre levítica, *la descendencia* sacerdotal.

17-24 Para el ejercicio del sacerdocio, *ofrecimiento* de los sacrificios *como alimento de Yahvé* (3,11), se exige a los sacerdotes de todos los tiempos que no tengan *mûs* = *tara* o defecto corporal alguno. Integra-sin defecto debía ser toda víctima ofrecida en sacrificio (1,3) e íntegro-sin defecto debía ser el que la ofrecía a Yahvé. Símbolo de la integridad moral en quien se acercaba a un Dios absolutamente perfecto y no podía, por lo mismo, ejercer dignamente sus funciones sacerdotales con deformaciones llamativas orgánicas y vitales [4]. Aunque alejado así del *velo* interpuesto entre el «Santo» y el «Santo de los Santos» (Ex 26,31-32) y del *altar* por antonomasia o de los holocaustos (Ex 27,1-8; 38,1-7), el sacerdote orgánicamente defectuoso *podía*, sin embargo, *comer el pan de su Dios:* obligado a

[4] Se encuentran prescripciones análogas en la religión asirio-babilónica, acaso relacionadas con el uso sacerdotal, sin la menor huella en los textos bíblicos, de ejercer las funciones sacerdotales completamente desnudos: E. Dhorme, *Choix de textes religieux assyro-babyloniens* (París 1907) p.143-155; Id., *La religion assyrobabilonienne* (París 1912) p.292-293; *Mišna, Bekorot* VII.

22 1 Habló el Señor a Moisés, diciendo: 2 «Di a Aarón y a sus hijos
que se abstengan de las ofrendas santas de los hijos de Israel y no
profanen mi santo nombre: son ellos los que me las consagran. Yo
soy el Señor. 3 Diles: En vuestras generaciones, todo hombre de
vuestra descendencia que, en estado de impureza, se acerque a las
ofrendas santas que los hijos de Israel consagren al Señor, ese tal será
exterminado de mi presencia. Yo soy el Señor. 4 Nadie de la descen-
dencia de Aarón, si está afecto de lepra o de gonorrea, comerá de las
ofrendas santas hasta que esté purificado; igualmente, el que toque a
cualquier impuro por un cadáver, o el hombre de quien salga efusión
seminal, 5 o el hombre que toque cualquier reptil que le haga impuro
o un ser humano que le haga impuro con cualquier impureza propia,
6 la persona que lo toque quedará impura hasta la tarde y no comerá
de las ofrendas santas sino después de haber bañado su cuerpo en
agua: 7 cuando se ponga el sol, será puro y comerá de las ofrendas
santas, porque es su alimento. 8 No comerá bestia muerta o despeda-

---

sostener su vida y la de los suyos, podía servirse para ello de la parte reservada ordinariamente a la familia sacerdotal en las ofrendas y sacrificios, se tratase de las ofrendas *santas* o de las *santísimas* (2,3; 10,14-15; 22,2-7).

CAPITULO 22

Con un nuevo avance en el campo de la pureza cultual, *Lev 22* renueva o fija algunas condiciones para la participación, tanto de los sacerdotes (1-9) como de los laicos (10-16), en el banquete sacrificial y completa la lista de las cualidades que han de tener las víctimas destinadas al sacrificio (16-30). Finalmente, una conclusión parenética de profundo alcance histórico-teológico (31-33).

1-3 Primera limitación del derecho de los sacerdotes al banquete sacrificial: se trata de algunas *ofrendas sagradas* que los *hijos de Israel consagran* exclusivamente *a Yahvé* y de las que los sacerdotes no pueden participar sin una *profanación de su santo nombre*. Una segunda limitación supone en los sacerdotes un *estado de impureza*, por uno y otro motivo, que les prohíbe participar en las *ofrendas sagradas* bajo pena de *exterminio* (7,20), muerte moral y aun física.

4-7 Algunos casos de *impureza* ya conocidos (Lev 11-15), que impiden al sacerdote participar de las *ofrendas sagradas*: en los dos primeros casos (lepra y gonorrea), la prohibición durará mientras la impureza dure y no se hayan practicado las purificaciones prescritas (Lev 13-15); en los restantes (contacto con un cadáver, efusión seminal, contacto con un reptil o con un hombre impuro), la prohibición sólo durará hasta la tarde, después del *baño* prescrito y la *puesta del sol* (11,29-31; 15,16; 21,1).

8-9 Se señala un nuevo caso de *impureza*, que se supone limita el derecho de los sacerdotes como en los casos anteriores: comer de *la carne de un animal muerto o despedazado* era motivo de impu-

zada: con ella quedaría impuro. Yo soy el Señor. 9 Observarán lo que
he mandado observar, y así no cargarán por ello con pecado y no morirán si se hubieran profanado. Yo soy el Señor que los santifico.
10 Ningún extraño comerá una ofrenda santa: ni el huésped de
un sacerdote ni el asalariado comerán una ofrenda santa. 11 Pero si
un sacerdote adquiere una persona con su dinero, ésta comerá; igualmente, los nacidos en su casa comerán de su alimento. 12 En cuanto a
la hija de un sacerdote, cuando pertenezca a un hombre extraño no
comerá de lo apartado de las ofrendas santas; 13 pero, en cuanto a la
hija de un sacerdote, cuando sea viuda o repudiada, sin tener descendencia, y vuelva a la casa de su padre como en su juventud, comerá
del alimento de su padre, mas ningún extraño comerá de él. 14 Si un
hombre come de una ofrenda santa por inadvertencia, añadirá un
quinto y entregará al sacerdote la ofrenda santa. 15 No profanarán
los hijos de Israel las ofrendas sagradas, las que apartan para el Señor:
16 las cargarían con iniquidad que exige reparación comiendo sus
ofrendas sagradas, porque yo soy el Señor que las santifico».

---

reza para todo israelita (17,15-16), pero lo es de un modo especial para los sacerdotes. A ellos, como a *santificados* especialmente *por Yahvé*, se urge finalmente *la observancia de las prescripciones divinas* en esta materia; en caso contrario, con la *profanación* propia y de las *ofrendas sagradas* incurren en *pecado* digno de *muerte* moral y aun física.

10-14 Reservado a solos los sacerdotes y su familia el derecho a participar de las *ofrendas sagradas* en el banquete sacrificial (Lev 6-7), se precisan los límites de esa familia sacerdotal en sentido paralelo al fijado para el convite de la Pascua (Ex 12,43-45). Se excluye a todo *extranjero*, es decir, al que, por uno u otro motivo, habita como *huésped* en casa del sacerdote y al que por él trabaja circunstancialmente como *asalariado*. Por el contrario, puede *comer de la ofrenda sagrada el esclavo*, tanto *el adquirido con dinero* como *el nacido en casa* del sacerdote (Gén 17,12-14), ya que en ambos casos pertenece, por la circuncisión (Gén 17,23; Ex 12,44), a la familia sacerdotal y es miembro del pueblo escogido. En cuanto a la *hija del sacerdote*, se distinguen dos casos: queda excluida de la familia y, por lo mismo, de la participación *en lo apartado* para el sacerdote *de las ofrendas sagradas* (7,14.32) la casada actualmente con un *extraño* no perteneciente a la familia sacerdotal; por el contrario, goza en este punto de todos los derechos familiares la *viuda* o *repudiada* por cualquier motivo, siempre que haya vuelto a vivir establemente con su padre. En el caso excepcional en que, por *inadvertencia* o sin culpa, un *extraño* cualquiera comiere de la *ofrenda santa*, queda obligado a restituir *al sacerdote* el valor de ésta, más *un quinto* de ese valor como multa (5,16).

15-16 Para asegurar el cumplimiento de la ley, que reserva al sacerdote con su familia lo *apartado* de las ofrendas sagradas y excluye de su participación al *extraño* a la familia sacerdotal, Yahvé insiste sobre la «santidad» de esas ofrendas; por lo mismo, los sacerdotes han de velar por que no coman de ellas los que no tienen de-

17 Habló el Señor a Moisés, diciendo: 18 «Habla a Aarón, a sus
hijos y a todos los hijos de Israel y diles: Todo hombre de la casa de
Israel y de los forasteros en Israel que presente su ofrenda, por un
voto cualquiera suyo o por cualquier don suyo voluntario que ofrez-
ca al Señor en holocausto, 19 ha de ser, para que seáis aceptos, un ma-
cho sin defecto de la vacada, de las ovejas o de las cabras. 20 No ofre-
ceréis nada que tenga tara, porque no seríais aceptos.
21 Cuando alguno ofrezca un sacrificio pacífico al Señor para cum-
plir un voto o como don voluntario, sea del ganado mayor o del ganado
menor, será sin defecto para que sea agradable; no habrá en él tara
alguna. 22 No ofreceréis al Señor un ciego, un estropeado, un mutila-
do, un ulceroso, un sarnoso, un herpético; nada de esto pondréis sobre
el altar como sacrificio por el fuego en honor del Señor. 23 Podrás
ofrecer como don voluntario un toro o un carnero con algún miem-
bro muy largo o muy corto, pero por un voto no será agradable. 24 No
ofreceréis al Señor uno de testículos magullados, aplastados, arranca-
dos o cortados; no haréis esto en vuestra tierra, 25 ni, proveniente de
la mano de un extranjero, ofreceréis nada de esto como alimento de
vuestro Dios, porque la deformación que tienen es en ellos una tara:
no os harán aceptos».
26 Habló el Señor a Moisés, diciendo: 27 «Cuando nazca un ter-
nero, un cordero o un cabrito, estará siete días bajo su madre; desde
el día octavo en adelante será agradable como ofrenda por el fuego
en honor del Señor. 28 No degollaréis el mismo día una vaca o una
oveja con su cría.

---

recho, pues, en caso contrario, las *profanarían* y serían responsables de un pecado *ʾašmā* = que exige un sacrificio de *reparación* (5,14-26).

17-25 Para que haya correspondencia entre el sacerdote oferente y la víctima ofrecida, se prescribe que toda *ofrenda votiva* o *espontánea* (7,16), *ofrecida en holocausto* (1,3) por un *israelita* o un *extranjero* domiciliado en Israel, sea *un macho sin defecto* (1,3). Lo mismo se prescribe para el sacrificio pacífico (3,1): sólo así uno y otro podrán ser *lᵉrāṣôn* = *para agrado* de Yahvé, que acogerá favorablemente sacrificio y oferente. Examen previo de la víctima, al igual que entre otros pueblos antiguos (hittitas, egipcios), y exclusión de las que presentan defectos llamativos y repugnantes o con señales de falta de plena vitalidad (21,16-20). En el caso de una ofrenda *espontánea*, podía tolerarse en la víctima algún defecto externo, pero, debiendo ser siempre un «macho sin defecto», nunca una tara de tipo sexual.

26-30 Ultimas prescripciones, un tanto desvinculadas de las anteriores, sobre las víctimas del sacrificio y el banquete sacrificial. Si las crías aún no bien hechas no son aptas para la comida del hombre, tampoco habían de serlo para los sacrificios, alimento de Dios; por lo mismo, sólo pasado el período requerido *(siete días* simbólicamente) para el desarrollo normal de la cría *(ternero, cordero o cabrito)*, podía ésta constituir un sacrificio *acepto* a Yahvé (Ex 22,29; Lev 19,13; Núm 18,17). Una segunda prescripción, que prohíbe *degollar el mismo día*, para uso profano o religioso de la

29 Cuando sacrifiquéis un sacrificio de acción de gracias en honor
del Señor, lo sacrificaréis para ser aceptos; 30 será comido el mismo
día, nada de él dejaréis hasta la mañana. Yo soy el Señor.
31 Observaréis, pues, mis preceptos y los pondréis en práctica. Yo
soy el Señor.
32 No profanaréis mi nombre santo, y así seré santificado en medio
de los hijos de Israel. Yo soy el Señor que os santifico, 33 el que os sacó
de la tierra de Egipto para ser vuestro Dios. Yo soy el Señor».

---

víctima, una *vaca* o una *oveja con su cría*, pudo tener como origen un sentimiento de delicadeza (Dt 22,6-7) o la intención de evitar el influjo de una superstición pagana [1]. Una última prescripción sobre el *sacrificio* cruento *de acción de gracias* y el tiempo para el banquete sacrificial fija para éste *el mismo día* del sacrificio y, contra lo concedido en el resto de los sacrificios pacíficos (7,15-17; 19,5-7), prohíbe dejar nada para el día siguiente.

31-33 Conclusión parenética de Lev 21-22, que, dirigida a sacerdotes y laicos, pone de relieve la meta última de la obediencia a las órdenes divinas: se trata de la *santificación*, reconocimiento teórico y práctico, de Yahvé por parte de Israel. Deber y privilegio de un pueblo a quien Yahvé *ha santificado*, eligiéndolo como propio y dándole una legislación de santidad, después de haberle *sacado de* la esclavitud de *Egipto*. Y como cierre, el clásico y autoritario *Yo soy Yahvé* (v.2,3.8.30.31).

CAPITULO 23

Nos encontramos aquí con uno de los cinco calendarios de las fiestas israelitas conservados en el Pentateuco [1]. Ninguno de estos calendarios es completo, y, dentro de una línea sustancialmente idéntica, cada uno de ellos insiste en uno u otro aspecto de sentido agrícola, histórico o religioso. Comparándolos entre sí y teniendo en cuenta semejanzas y diferencias, se llega a la conclusión de sucesivas colecciones que se han ido completando o modificando para adaptar algunas leyes a las diversas circunstancias, sin necesidad de admitir una evolución sucesiva en el culto hasta llegar a la época postexílica. No es fácil fijar hasta los últimos detalles el origen y desarrollo del calendario litúrgico en Israel. El profundo sentido nacional y teológico de las fiestas israelitas no permite hablar de influjo extrabíblico en la legislación bíblica: si acaso pudo haberlo en un principio en el ánimo de los israelitas, debido al ambiente cananeo (sabor naturalista y agrícola) y babilónico (fechas y meses), el legislador bíblico pasa por encima de él y lo borra del

[1] Se trataría entonces de un texto paralelo a Ex 23,19 y Dt 14,21, donde «se prohíbe cocer un cabrito en la leche de su madre», previniendo sin duda un uso de alcance religioso atestiguado por los textos de Ras Shamra.

[1] Los otros cuatro nos los transmiten otros tantos pasajes: Ex 23,14-19; 34,18-23; Núm 28-29; Dt 16,1-17. E. AUERBACH, *Die Feste im A. Israel*: VT (1958) 1-18; J. VAN GOUDOEVER, *Biblical Calendary* (Leiden 1959); R. DE VAUX, *Les Institutions*... II p.395-406. Sobre otras fiestas posteriores, Est 9,17-23; 1 Mac 4,52-59; 7,43-49.

23 1 Habló el Señor a Moisés, diciendo: 2 «Habla a los hijos de Is-
rael y diles: Estas son las solemnidades del Señor para las cuales los
convocaréis como asambleas santas, son mis solemnidades. 3 Durante
seis días se realizará trabajo, pero el día séptimo será un sábado de
reposo, asamblea santa; no haréis trabajo alguno: es un sábado en ho-
nor del Señor en todas vuestras moradas.
4 Estas son las solemnidades del Señor, asambleas santas, que ha-
béis de convocar a su tiempo. 5 En el mes primero, el catorce del mes,
entre las dos tardes, es la Pascua en honor del Señor. 6 El día quince
de ese mes es la fiesta de los ácimos en honor del Señor: durante siete
días comeréis ácimos. 7 El día primero tendréis una asamblea santa:
no haréis trabajo servil alguno. 8 Durante siete días ofreceréis al Señor
un sacrificio por el fuego. El séptimo día habrá una asamblea santa:
no haréis trabajo servil alguno».

---

todo. En *Lev 23*, después de una breve introducción (v.1-2), se detalla el calendario litúrgico sobre el sábado (v.3), la Pascua (v.4-8), la ofrenda de las primicias (v.9-14), las siete semanas o Pentecostés (v.15-22), la neomenia del séptimo mes (v.23-25), la fiesta de la Expiación (v.26-32), la fiesta de los Tabernáculos (v.33-43). Conclusión (v.44).

1-2 Enunciación general sobre las *mô‘ădîm* = *solemnidades* de Yahvé que se *habían de convocar* periódicamente y en fechas fijas con el carácter exclusivo de *miqrā’ê qōdĕš* = *convocaciones*-reuniones o asambleas *santas*, dedicadas a Yahvé.

3 Primera entre estas solemnidades, por prescribirse la convocación de una *asamblea santa*, puede considerarse el *šabbat šabbātôn* = *sábado sabático* (Ex 31,15; 35,2; Gén 2,2) o de absoluto reposo (Ex 16,23; 20,8-11), con prohibición de toda clase de trabajos, aun de los domésticos. Será un día dedicado a Yahvé *en todas vuestras moradas* (v.14.21.31), dondequiera moréis con el correr de los siglos.

4-8 Una breve introducción, paralela a la del v.2, sirve de entrada a la legislación de las diversas *solemnidades de Yahvé*. La primera en el calendario litúrgico de Israel es la *Pascua*[2], cuya liturgia, conocida en sus detalles por otros pasajes (Ex 12,1-11; Núm 9,2-4; Dt 16, 1-8), se describe brevemente: comienza el *día catorce del mes primero* o nisán (Neh 2,1; Est 3,7), llamado anteriormente abib (Ex 13, 14; 23,15; 34,18; Dt 16,1) y correspondiente a nuestro marzo-abril; sigue durante *siete días*, a comenzar del *día quince* con la *fiesta de los Acimos*, así llamada por los panes *ácimos* que en ese tiempo debían comer los israelitas según el ritual prescrito (Ex 12,15-20; Núm 28,17-25). Durante ella se reunía dos días (el *primero* y el *séptimo*) una *asamblea santa* del pueblo en el santuario (Ex 12,15-

2 El término *Pesaḥ* se aplica al «cordero» o «víctima pascual», al «día de la fiesta» y al «día de la fiesta» con los «días de los ácimos». Sobre su posible etimología: B. Couroyer, *L'origine égyptienne du mot «Pâque»*: RB (1955) 481-496; T. F. Glasson, *The «Passover», a Misnomer: The Meaning of the verbe Pasach*: JThSt (1959) 79-84. Para la historia, H. J. Kraus, *Zur Geschichte des Passah-Massot-Festes in A. Testament*: EvTh (1958) 47-67; E. Kutsch, *Erwägungen zur Geschichte der Passahfeier un des Massatfestes*: ZThKirch (1958) 1-35.

9 Habló el Señor a Moisés, diciendo: 10 «Habla a los hijos de Israel
y diles: Cuando entréis en la tierra que os voy a dar y seguéis la mies,
llevaréis al sacerdote una gavilla, primicia de vuestra siega. 11 El ba-
lanceará la gavilla delante del Señor para que seáis aceptos; el día si-
guiente al sábado la balanceará el sacerdote. 12 El día en que hagáis
balancear la gavilla, ofreceréis un cordero sin defecto, de un año, en
holocausto al Señor, 13 y como oblación dos décimos de flor de harina
remojada en aceite, sacrificio por el fuego en honor del Señor, olor
agradable, y como libación de vino un cuarto de hin. 14 No comeréis
pan ni grano tostado o fresco hasta ese mismo día, hasta que hayáis
llevado la ofrenda de vuestro Dios. Estatuto eterno para vuestras ge-
neraciones en todas vuestras moradas.
15 Contaréis siete sábados completos a partir del día siguiente al
sábado, a partir del día en que llevéis la gavilla del balanceo; 16 hasta el
día siguiente al séptimo sábado contaréis cincuenta días, después pre-
sentaréis al Señor una oblación nueva. 17 Traeréis de vuestras moradas
para el balanceo dos panes de dos décimos de flor de harina, cocidos
con levadura, como primicias en honor del Señor. 18 Ofreceréis tam-
bién, además del pan, siete corderos de un año sin defecto, un novillo
joven y dos carneros: serán un holocausto en honor del Señor con su
oblación y su libación, como sacrificio por el fuego, olor agradable al

---

17), había los mismos días abstención de *todo trabajo servil* (no «doméstico», como el sábado) y se *ofrecía* cada día un *sacrificio por el fuego* (1,17).

9-14 Coincidiendo con la Pascua, se celebraba la fiesta de la ofrenda de las primicias del campo (Ex 23,16.19; 24,16). Presentada al sacerdote una *gavilla*, éste, *el día siguiente al sábado* (acaso el primer día de los Acimos), *la balanceaba* con el rito del balanceo (7,30) *delante de Yahvé*. Completando esta oferta, se *ofrecía en holocausto* un *cordero de un año sin defecto* y una *oblación* de cereales consistente en *dos décimos* de un efá *de flor de harina con aceite* (2,1), acompañada con una libación de *un cuarto de hin* (medio litro) de vino (Ex 29,40). Sólo ofrecida la primera gavilla, podían los israelitas comer del fruto de la nueva cosecha [3].

15-22 Otra solemnidad litúrgica de carácter agrícola era la de las *siete semanas* (Ex 34,22; Núm 28,26; Dt 16,9-10) transcurridas desde el comienzo de la siega. De aquí, otro doble nombre con que es conocida: «fiesta de la siega, de las primicias de tu trabajo» (Ex 23, 16) y «Pentecostés» o de los «cincuenta días», a partir de la oferta de la *gavilla del balanceo* [4]. Como ofrenda característica, *oblación nueva* vegetal, habían de *presentarse a Yahvé primicias* de la nueva cosecha, *dos panes de dos décimos* de efá no ácimos (como en la oblación ordinaria), sino *con levadura*: por eso, realizado *el* rito del *balanceo*, esos panes no son consumidos por el fuego sobre el altar (v.13), sino que pasan a pertenecer al sacerdote como su alimento ordinario. A continuación, *ofrenda* de diversos animales, como *holocausto*

3 Josefo, *Ant.* III X 5 y *Mischna, Menahot* X 3-4. Un mito agrario en Ugarit, un tanto relacionado con el rito bíblico, puede verse en Doc OTT, p.130-131.
4 E. Lohse: ThWNT VI p.45-49.

Señor. 19 Ofreceréis además un macho cabrío en sacrificio expiatorio
y dos corderos de un año en sacrificio pacífico. 20 El sacerdote los ba-
lanceará, además del pan de las primicias, con el rito del balanceo
delante del Señor junto con los corderos: serán cosa sagrada en honor
del Señor para el sacerdote. 21 En ese mismo día convocaréis una
asamblea santa que será vuestra y no haréis trabajo servil alguno. Es-
tatuto perpetuo para vuestras generaciones en todas vuestras moradas.
22 Cuando seguéis la mies de vuestra tierra, no rematarás en la siega
el extremo de tu campo y no espigarás la espigadura de tu siega: lo
dejarás para el pobre y el forastero. Yo soy el Señor, vuestro Dios».
23 Habló el Señor a Moisés, diciendo: 24 «Habla a los hijos de Israel,
diciendo: En el séptimo mes, el primero del mes, será para vosotros
un día de reposo, conmemoración a son de trompeta, asamblea santa.
25 No haréis trabajo servil alguno y ofreceréis al Señor un sacrificio
por el fuego».
26 Habló el Señor a Moisés, diciendo: 27 «Pero el diez de ese mes
es el día de las Propiciaciones: tendréis una asamblea santa, os humi-
llaréis y ofreceréis un sacrificio por el fuego al Señor. 28 No haréis tra-
bajo alguno en ese día, pues es el día de las Propiciaciones para hacer
propiciación sobre vosotros delante del Señor, vuestro Dios. 29 Que
todo aquel que no se humille en ese día será exterminado de en me-
dio de su pueblo. 30 Y todo aquel que en ese día haga algún trabajo,
yo le suprimiré de en medio de su pueblo. 31 No haréis trabajo alguno.
Estatuto eterno para vuestras generaciones en todas vuestras mora-
das. 32 Será para vosotros un sábado de reposo completo y os humi-
llaréis: el nueve del mes por la tarde, desde la tarde a la tarde, guar-
daréis reposo absoluto».

---

acompañado de su *oblación* de vegetales y *libación* de vino (v.13). Sigue la *ofrenda de un macho cabrío en sacrificio expiatorio* y de *dos corderos de un año*, que, ofrecidos *en sacrificio pacífico* y sometidos al rito sagrado del *balanceo*, pasan a pertenecer al sacerdote junto con el *pan de las primicias* (v.17). Ceremonial litúrgico durante una *asamblea santa* del pueblo convocada en ese día de descanso en lo tocante a *todo trabajo servil*. Una última prescripción (v.22) en favor del *pobre* y el *forastero* es, sin duda, una adición posterior tomada de un texto ya conocido (19,9-10).

23-25 Si todo novilunio o primero de mes era para los israelitas un día de fiesta (Núm 10,10), lo era de un modo especial el novilunio del séptimo mes *(tišri* = septiembre-octubre), que en la literatura judía se convirtió en la fiesta de «Año Nuevo» [5]. Anunciado a *son de trompeta* [6], se solemnizaba con la abstención de *todo trabajo servil*, una *asamblea santa* del pueblo y un *sacrificio por el fuego*. Síntesis de un ceremonial presentado con detalle en otro pasaje (Núm 29,1-6).

26-32 Resumen del ritual y las prácticas religioso-sociales para *el día* de la fiesta *kippûrîm* = *de las propiciaciones*-perdones o Expiación, largamente detalladas en Lev 16.

5 Véase *Mišna, Roš-hašana*. En el A. T. no hay indicio alguno de esta fiesta, del primero de *tišri*, común entre los antiguos semitas.

6 Término de sentido religioso, aun en los casos en que se emplea con sentido bélico. Cf. P. Humbert, *La «terou'a». Analyse d'un rite biblique* (Neuchâtel 1946).

[33] Habló el Señor a Moisés, diciendo: [34] «Habla a los hijos de Is-
rael, diciendo: El día quinto de ese séptimo mes, es la fiesta de los
Tabernáculos durante siete días en honor del Señor. [35] El primer día
habrá asamblea santa; no haréis trabajo servil alguno. [36] Durante siete
días ofreceréis al Señor un sacrificio por el fuego; al octavo día tendréis
asamblea santa y ofreceréis al Señor un sacrificio por el fuego: es una
reunión solemne; no haréis trabajo servil alguno.
[37] Estas son las solemnidades del Señor en las cuales convocaréis
asambleas santas, para ofrecer al Señor un sacrificio por el fuego, ho-
locausto y oblación, sacrificio y libaciones, según lo que conviene cada
día, [38] fuera de los sábados del Señor, fuera de vuestros votos y fuera
de vuestros dones voluntarios que dais al Señor.
[39] Ahora bien, el día quince del séptimo mes, cuando hayáis reco-
gido el producto de la tierra, celebraréis la fiesta del Señor durante
siete días: el día primero reposo absoluto y el día octavo reposo abso-
luto. [40] Tomaréis el primer día frutos de árboles hermosos, ramos de
palmeras, ramos de árboles frondosos y de sauces de arroyos, y os

---

33-36 La última solemnidad del calendario israelita es la *ḥag hassukkôt* = *fiesta de las cabañas o Tabernáculos* (G ἑορτὴ σκηνῶν, σκηνοπηγία: Jn 7,2) [7]. Es «la fiesta» por antonomasia (1 Re 8,2.65; 12,32; 2 Par 5,3; 7,8; Ez 15,25; Neh 8,14) que, acaso originalmente, se llama «fiesta de la recolección» (Ex 23,16; 34,22), sin duda por celebrarse al final de la vendimia, última faena agrícola. Fiesta de acción de gracias, cuya fecha de celebración, supuesta la variedad en la conclusión de las faenas agrícolas, según las diversas regiones, no precisan ni el «Código de la Alianza» ni el Dt (16,13-15): la legislación levítica, por el contrario, habla del *día quince* del *séptimo mes (tišri)* como del primer día de la fiesta, señalando así una fecha que podía servir de base en toda Palestina. La solemnidad, de sello histórico y religioso, dura *siete días* y se abre con una *asamblea santa* del pueblo y la abstención de *todo trabajo servil* en el primero. Ambiente religioso durante los *siete días*, con el *sacrificio por el fuego* de cada mañana (Núm 29,12-38 detalla el ceremonial); como remate, un *día octavo* que resume el ceremonial de toda la semana: *asamblea santa* del pueblo en una *reunión solemne* propia de las fiestas extraordinarias (Am 5,21; Jl 1,14), *sacrificio por el fuego* y abstención de *todo trabajo servil*.

37-38 Conclusión-síntesis del calendario litúrgico de las *solemnidades de Yahvé* prescritas a lo largo de Lev 16,1-35.

39-43 Después de la anterior conclusión-síntesis, se resume en un pasaje (sin duda de época posterior) el ceremonial de la fiesta de los Tabernáculos, se detalla la construcción de las cabañas y se explica su simbolismo histórico-teológico. Durante los *siete días* que durará la fiesta, los *nativos de Israel habitarán en las cabañas* hechas con ramos de *árboles frutales de buen ver, palmeras, árboles frondosos* y *sauces*. Indudable simbolismo, aunque imposible de concretar, en

[7] *Mišna, Sukkāh*; A. ALT, *Zelte und Hütten*: Fs. NÖTSCHER, p.16-25; H.-J. KRAUS, *Gottesdienst in Israel. Studien zur Geschichte des Laubhüttenfestes* (Munich 1954); S. TALMON, *Divergences in Calendar-Reckoning in Ephraim and Juda*: VT (1958) 48-74.

**regocijaréis delante del Señor, vuestro Dios, durante siete días. 41 Cada
año celebraréis esta fiesta del Señor durante siete días. Estatuto eterno
para vuestras generaciones: la celebraréis el séptimo mes. 42 Habita-
réis durante siete días en cabañas: todos los nativos en Israel habitarán
en cabañas, 43 para que sepan vuestras generaciones que yo hice ha-
bitar en cabañas a los hijos de Israel cuando los saqué de la tierra de
Egipto. Yo soy el Señor, vuestro Dios».**
**44 Moisés, pues, promulgó a los hijos de Israel las solemnidades del
Señor.**

**24 1 Habló el Señor a Moisés, diciendo: 2 «Ordena a los hijos de
Israel que te procuren aceite puro de olivas prensadas para el can-
delabro, a fin de hacer lucir de continuo una lámpara. 3 Por fuera
del velo del Testimonio, en la tienda de la reunión, la dispondrá Aarón
desde la tarde hasta la mañana delante del Señor de contínuo. Estatuto
eterno para vuestras generaciones. 4 Sobre el candelabro puro dispon-
drá las lámparas delante del Señor de continuo.**
5 Tomarás flor de harina y cocerás con ella doce tortas: cada torta

---

la elección de los árboles y ambiente de intenso *regocijo* religioso *ante Yahvé*. Y como fondo, la evocación histórico-teológica del período de vida en el desierto: liberados por Yahvé de la esclavitud de Egipto, *los hijos de Israel habitaron* entonces *en cabañas* o tiendas. Recordando agradecidos aquella época providencial, los israelitas repiten simbólicamente un hecho: sólo los israelitas, no los forasteros, porque sólo ellos fueron libertados de la esclavitud de Egipto.

44 Nueva y breve conclusión del calendario festivo de los israelitas.

CAPITULO 24

A las prescripciones relativas al culto en las grandes fiestas, *Lev 24* añade algunas sobre el culto ordinario de cada día: lámpara perenne (1-4) y panes de proposición (5-9). En una segunda parte sin aparente conexión lógica con lo anterior, y partiendo de un episodio histórico o fingido, se legisla sobre el blasfemo (10-16.27) y se propone la ley del talión (17-22).

1-4 La ley sobre la *llama perenne* en el *candelabro*, a base de *aceite puro de olivas prensadas* en morteros de piedra, repite casi a la letra una prescripción del Exodo (27,20-21). Se prescribe como función «sacerdotal» de «todos los tiempos» el *disponer cada tarde* sobre el *candelabro* de oro *puro* (Ex 25,31-35) *las* siete *lámparas* (Ex 25, 37-40), que ardan *de continuo delante de Yahvé en la tienda de la reunión, fuera del velo del Testimonio* o del Santo de los Santos, donde estaba el arca del Testimonio (16,2.12-13).

5-9 Entre las ofrendas de pan, aparece como la más importante la de los *doce panes de la proposición* [1] o puestos en presencia de

[1] Sobre esta designación, la más frecuente y antigua, Ex 25,30; 1 Sam 21,6. Se les llama ambién «panes sagrados» y «pan perpetuo» (Núm 4,7; 1 Sam 25,5-6); más tarde, simplemente «panes colocados en fila» (1 Par 9,32).

será de dos décimos. [6] Las colocarás en dos filas, seis por fila, sobre la mesa pura delante del Señor. [7] Sobre cada fila pondrás incienso puro que será para el pan como memorial, sacrificio por el fuego en honor del Señor. [8] El día del sábado, cada sábado, serán dispuestos de continuo delante del Señor por parte de los hijos de Israel como pacto perpetuo. [9] Será después para Aarón y sus hijos, y ellos lo comerán en lugar santo, pues es para él santo de santos entre los sacrificios por el fuego en honor del Señor. Estatuto eterno».

[10] Un hijo de mujer israelita y de hombre egipcio salió en medio de los hijos de Israel y se entabló querella en el campamento entre el hijo de la mujer israelita y un hombre israelita. [11] Blasfemó, pues, el hijo de la mujer israelita el Nombre y lo maldijo. Entonces lo llevaron a Moisés: el nombre de su madre era Selomit, hija de Dibrí, de la tribu de Dan. [12] Se le puso en prisión para decidir ante ellos según la orden del Señor.

[13] Habló entonces el Señor a Moisés, diciendo: [14] «Saca fuera del campamento al que ha maldecido; todos los que han oído pondrán

---

Yahvé. De *dos décimos* de efá *de flor de harina* y *colocados* en *dos filas* de *a seis* en la mesa de *oro puro* (Ex 25,23-30), se cubrían de *incienso* que servía de *memorial* (2,2) y *sacrificio por el fuego* (1,17). Memorial de *pacto perpetuo* entre Yahvé y su pueblo, se habían de renovar *continuamente cada sábado* y servir de *alimento* en un *lugar santo* (6,9) a solos los sacerdotes (1 Sam 21,2,7; Mt 12,1-8) [2], pues se trataba de una *cosa santísima* (2,3.10; 6,10.18.22).

10-12 Episodio desagradable, provocado por el *hijo* de una *mujer israelita*, Selomit (1 Par 3,19; 23,9.18), y de un *hombre egipcio* de los que se habían añadido al pueblo hebreo a la salida de Egipto (Ex 12,38; Núm 11,4). Vivía, como no israelita, fuera del *campamento* de Israel, donde penetró un día y, en la acalorada *discusión* con un *israelita, pronunció* con tono blasfemo *y maldijo el Nombre* inefable de Yahvé [3]. Profanación horrenda del nombre propio del Dios de Israel (Ex 3,14-16): como el Decálogo prohibía «tomarlo en vano» (Ex 20,7) y el Código de la Alianza «blasfemarlo» (Ex 22,28), el blasfemo pasó a prisión en espera del castigo que por la blasfemia se le había de infligir. Ni el Decálogo ni el Código de la Alianza lo habían prescrito, como suponiendo que un caso tal no se había de dar nunca en Israel.

13-16 Consultado Yahvé, Moisés pronuncia la sentencia: *fuera del campamento, los que habían oído* la blasfemia lo testificarían *poniendo las manos sobre la cabeza* del blasfemo (Dan 13,34): reconocido así reo del crimen, había de morir *apedreado por* toda *la comunidad*, siendo sin duda los testigos los encargados de lanzar las primeras piedras (Dt 13,7-11; 17,7). Partiendo de este episodio, la ley levítica establece el principio general sobre el castigo del blasfemo.

[2] Sobre su posible alcance simbólico y su relación con ritos parecidos en Egipto y Babilonia: A. Clamer: SBPC p.177-178. El rito sigue en pie hasta la destrucción del templo (1 Mac 4,51; 2 Mac 1,8; 10,3; Heb 9,2).

[3] De aquí que, a partir del s.v-iii y por respeto al nombre de Yahvé, se le omita siempre y se le sustituya con la denominación de «el Nombre»: cf. *Mischna, Yoma* III 8.

sus manos sobre su cabeza y toda la comunidad le apedreará. 15 Des-
pués hablarás a los hijos de Israel, diciendo: Todo hombre que mal-
dice a su Dios cargará con su pecado, 16 y el que blasfema el nombre
del Señor morirá sin remedio: deberá apedrearle toda la comunidad.
El forastero, lo mismo que el indígena, morirá por haber blasfemado
el nombre del Señor*.
17 El hombre que hiere a un hombre morirá sin remedio, 18 y el
que hiere a una bestia la restituirá: animal por animal. 19 Si un hom-
bre produce una lesión a un conciudadano, se le hará como él ha
hecho. 20 Fractura por fractura, ojo por ojo, diente por diente: según
produjo lesión a un hombre, así se le producirá a él. 21 El que hiere
una bestia la restituirá, y el que hiere a un hombre morirá. 22 Para
vosotros, tanto forastero como indígena, la sentencia será una misma,
porque yo soy el Señor, vuestro Dios».
23 Anuncióle, pues, Moisés a los hijos de Israel, los cuales sacaron
fuera del campamento al que había maldecido y le apedrearon con
piedras. Así hicieron los hijos de Israel lo que el Señor había ordenado
a Moisés.

Parece distinguir dos casos, a no ser que el v.16 determine el alcance del v.15: *carga con su pecado* y merece un castigo no especificado *el que*, fuera de Israel, *maldiga a su dios*, cualquiera que sea; *debe morir apedreado el que*, en Israel, *forastero o indígena, blasfeme el nombre de Yahvé*[4].

17-22 La ley del talión, lógicamente desvinculada del contexto, repite en parte prescripciones análogas del Exodo (21,12-14.20.23-25. 33-36) y es sustancialmente paralela a la legislación de muchos pueblos antiguos (para Babilonia véase el *Cód. de Hammurabi)*. La ley, que pretende evitar la fácil repetición de crímenes, obliga tanto al *indígena* como al *forastero* y distingue dos casos: en caso de *heridas* mortales a una *bestia*, se impone la *restitución* de otra igual; en caso de *heridas* a un *hombre*, si éstas son mortales, se impone la *muerte*, pero si no son mortales, un castigo correspondiente.

23 Aplicación de la ley al caso concreto del judío-egipcio.

CAPITULO 25

Como parte del «Código de santidad», *Lev* 25 presenta dos instituciones de carácter religioso-social: año sabático cada siete años (2-7) y jubileo cada cincuenta (8-55)[1]. Suficientemente insinuado en el «Código de la Alianza» (Ex 23,10-11) y en el Deuteronomio (15,1-6), el «año sabático» no ofrece dificultades sobre su alcance y origen antiguo. Por el contrario, el «jubileo», con su estilo de código ideal de

*16 Añaden G Vg; TM, *šēm* = *nombre*; PtSam, *haššēm* = *el Nombre*.

[4] Sobre el procedimiento criminal contra los blasfemos: *Mischna, Sanhédrin* VII 5.

[1] G. LAMBERT, *Jubilé biblique et jubilé chrétien:* NRTh (1950) 234-251; J. T. MILIK, *De vicissitudinibus notionis et vocabuli iubilaei:* VD (1950) 162-167; R. NORTH, *Maccabean Sabbath Years* (1953) p.505-515; ID., *Sociology of the Biblical Jubilee* (Roma 1955); E. NEUFELD, *Socio-Economic background of Jobel and šᵉmiṭṭa:* RivStOr (1958) 53-124; R. DE VAUX, *Les Institutions...* I p.264-270.

25 1 Habló el Señor a Moisés en el monte Sinaí, diciendo: 2 «Habla
a los hijos de Israel y diles: Cuando entréis en la tierra que os voy
a dar, la tierra reposará un sábado en honor del Señor. 3 Durante
seis años sembrarás tu campo y durante seis podarás tu viña y reco-
gerás su producto; 4 pero en el séptimo año la tierra tendrá un sábado
de reposo absoluto, un sábado en honor del Señor: no sembrarás tu
campo ni podarás tu viña. 5 No segarás el brote de tu siega ni vendi-
miarás los racimos de tu viñedo no podado: será un año de reposo
absoluto para la tierra. 6 El sábado de la tierra os servirá de alimento
a ti, a tu siervo y a tu sierva, a tu asalariado y a tu inquilino, a los fo-
rasteros que habitan contigo. 7 También todo su producto servirá de
alimento a tu ganado y a los animales que hay en la tierra.

---

sociología religiosa, desconocido en otros pueblos [2], y con la repetición escrupulosa de prescripciones detalladas, abre el camino a diversas hipótesis sobre sus relaciones con el «año sabático» y la época de su composición. Puede admitirse que, distinto del «año sabático» ordinario, lo supera en altura religioso-social y, como él, es, en su núcleo central, anterior al destierro, aunque ofrezca un desarrollo legal de signo exílico o postexílico. Si la falta de claras alusiones bíblicas [3] al «año del jubileo» hace pensar en sus prescripciones como en algo nunca vigente en Israel, su espíritu, sin embargo, hubo necesariamente de influir en favor de una justicia e igualdad social, basada sobre el principio religioso de Yahvé como Dueño absoluto de la tierra.

1-7 *Yahvé* da a Israel en propiedad *la tierra* de Canaán y le impone al mismo tiempo una condición esencial para su disfrute: *la tierra šabeṭā šabbāt* = *sabatizará un sábado* o guardará el reposo absoluto propio del sábado (23,32) *en honor de Yahvé*. Principio general que impone el reconocimiento del supremo dominio divino sobre la tierra y se desarrolla según el esquema, aquí más preciso, del «Código de la Alianza» (Ex 23,10-11): como Dios «tuvo su sábado» = se reposó, el séptimo día después de los seis días de la creación (Gén 2,2) y el hombre «tiene su sábado, = se reposa, después de seis días de trabajo a la semana (Ex 20,8-11), también *la tierra* de cultivo, trabajada durante seis años, *šabbāt šabbātôn* = *tendrá un sábado de reposo absoluto el séptimo año*. Durante este año sabático, quizá rotativo y particular más bien que simultáneo y universal, se prohíbe el trabajo de *siembra* del campo y *poda* de la viña; de este modo el *brote* espontáneo *de* los granos caídos en *la siega* precedente y los *racimos del viñedo no podado* se convierten, durante el año sabático, en bienes comunes para sostenimiento no sólo del dueño y su familia, sino del pobre y forastero (Ex 23,11). Reconocimiento del dominio de Yahvé, que suplirá con abundantes cosechas en los seis años anteriores la falta de cosecha del séptimo año (v.20-22).

2 Es dudosa su existencia fuera de Israel hacia el s.XV a.C.; de ser cierta, probaría la antigüedad de la institución levítica: G. H. GORDON, *Parallèles nouziens aux lois et coutumes de l'A. Testament*: RB (1935) 38-41; J. B. ALEXANDER, *A Babylonian Year of Jubilee?*: JBLit (1938) 75-79.

3 Indicios o alusiones más o menos probables pueden verse en Is 61,1-2; Jer 34,8.14; Ez 46,17.

[8] Contarás igualmente siete sábados de años, siete veces siete años,
de modo que los días de los siete sábados de años hagan para ti cuaren-
ta y nueve años. [9] En el séptimo mes, el diez del mes, harás resonar
el cuerno de la trompeta: el día de las Propiciaciones haréis resonar
el cuerno en toda vuestra tierra. [10] Santificaréis el año quincuagésimo
y proclamaréis en la tierra la emancipación para todos sus habitantes.
Será para vosotros un jubileo: cada uno volverá a su propiedad y cada
uno volverá a su familia. [11] El año quincuagésimo será para vosotros
un jubileo: no sembraréis, ni segaréis sus brotes, ni vendimiaréis sus
viñedos sin podar, [12] porque es un jubileo, será para vosotros una cosa
santa: comeréis el producto del campo.
[13] En este año del jubileo volveréis cada uno a su propiedad. [14] Si,
pues, vendieres * algo a tu prójimo o comprares algo de la mano de tu
prójimo, no os perjudiquéis uno al otro. [15] Comprarás de tu prójimo
según el número de años después del jubileo y él te venderá a ti se-
gún el número de años de producción: [16] cuanto más sean los años,
aumentarás su precio, y cuanto menos sean los años, disminuirás su
precio, porque es el número de cosechas lo que te vende. [17] No os
perjudiquéis el uno al otro, sino que temerás a tu Dios, porque yo
soy el Señor, vuestro Dios.

Cesión temporal, *en honor de Yahvé*, del derecho al propio campo y al dinero prestado (Dt 15,1-6; 31,10-13).

8-12 La celebración de un «año sabático» cada seis años se prescribe de un modo solemne cada *cincuenta años*. Como la solemnidad de Pentecostés se celebraba el día quincuagésimo que seguía a las siete semanas de días (23,15-16), *el año del jubileo* [4] había de celebrarse el año *quincuagésimo* después de *contados siete sábados* o semanas *de años* [5]. Un toque *šôpar t^{e}rûʿā = del cuerno de la trompeta* con alcance religioso (23,23) anunciaba el comienzo del «jubileo», *el día hakkippurîm = de las propiciaciones* (23,27-28), *día diez del séptimo mes*. Año «santo» por la presencia de diversos elementos de alcance religioso-social: *manumisión de todos los habitantes de la tierra* o liberación de los esclavos; *vuelta a la posesión de la propiedad familiar* enajenada a lo largo de los cuarenta y nueve años; *descanso de la tierra* como en el año sabático (v.4-5).

13-17 Se repite y desarrolla el principio sobre la vuelta de cada uno a su propiedad (v.10): la tierra pertenecía a Yahvé (v.23) y ningún israelita podía desposeer a otro definitivamente de sus bienes patrimoniales. Ley de inspiración religiosa y de gran alcance social, que convertía toda posible compraventa en una especie de arriendo y ajustaba el precio pagado al *número de años* o cosechas desde la compraventa *hasta el* año del *jubileo*. De este modo se tendía a evitar todo posible perjuicio por ambas partes.

*14 Singular con PtSamVers; TM, plural.

[4] El hebreo *yôbel*, originariamente *carnero*, significa después el *cuerno del carnero*, usado como «trompeta» para anuncio de algo importante, en nuestro caso el año «quincuagésimo». El término «jubileo» viene a través del *iubilaeus* latino.

[5] Ni el contexto ni la comparación con Lev 23,15-16 favorecen la hipótesis del año «cuarenta y nueve» con que se evitarían los inconvenientes económicos de dos años sabáticos consecutivos, haciendo coincidir un «año sabático» ordinario con un «jubileo». Yahvé saldrá al paso de esos inconvenientes (v.20-22).

18 Practicaréis mis estatutos, observaréis mis decretos y los prac-
ticaréis; así habitaréis confiadamente en la tierra. 19 La tierra dará sus
frutos y vosotros comeréis hasta la saciedad y habitaréis confiadamente
en ella. 20 Y si decís: ¿Qué comeremos el séptimo año, si no sembramos
y no recogemos nuestra producción?, 21 yo os mandaré mi bendición
en el sexto año y dará producción para tres años. 22 Sembraréis des-
pués el año octavo y comeréis de la producción antigua; hasta el nove-
no año, hasta que llegue la producción, comeréis de la antigua.
23 No se venderá la tierra a perpetuidad, porque la tierra es mía,
pues vosotros sois mis forasteros e inquilinos. 24 En toda la tierra de
vuestra propiedad concederéis derecho de rescate sobre la tierra.
25 Si tu hermano empobrece y vende su propiedad, vendrá su pa-
riente más próximo y rescatará lo vendido por su hermano. 26 Pero
si alguno no tiene rescatador y llega a encontrar lo suficiente para su
rescate, 27 tendrá en cuenta los años desde su venta, restituirá el exce-
dente al hombre a quien vendió y volverá a su propiedad. 28 Mas si

---

18-22 Pasaje que interrumpe la narración y más bien debe ser colocado después de los v.1-7 ó 1-12. Es una exhortación a la observancia de la ley del «año sabático» y del «año jubilar». Humanamente dura y económicamente peligrosa, el israelita debía mirarla a la luz de la confianza en la bondad de Yahvé: la Providencia divina que, doblando el maná el día sexto, salvó en el desierto los posibles inconvenientes del descanso sabático (Ex 16,22-30), repite ahora su línea de *bendición*: tendrán una cosecha equivalente a la de *tres años* y con ella podrán sostenerse hasta que llegue la cosecha del *noveno año*, durante el «año sabático», el «año jubilar» y el año siguiente u «octavo» en que siembren de nuevo.

23-28 Aunque entregada a Israel en propiedad, la tierra prometida tenía un solo y último propietario. Yahvé lo proclama con su tajante *la tierra es mía, y vosotros sois en ella mis forasteros e inquilinos*, sin derecho a disponer de ella a vuestro antojo. De aquí el categórico *no se venderá la tierra a perpetuidad* e irrevocablemente, sino que volverá a su dueño el año jubilar y aun antes, si alguno quisiera ejercer sobre el campo vendido por otro *geʾullā = el derecho de rescate*. Por lo mismo, si la necesidad ha obligado a algún israelita *a vender su propiedad*, puede, en cualquier momento, *el pariente más próximo*, su *gōʾēl = libertador*-redentor, *rescatar lo vendido* por el precio conveniente. A falta de este *rescatador*, a quien toca como a pariente más próximo la defensa de los derechos de *su hermano*-pariente [6], puede el que vendió *rescatar* lo vendido, siempre que *encuentre lo suficiente* para pagar a su antiguo comprador el valor correspondiente al *número de años*-cosechas que faltan hasta el jubileo. Si esto no fuere posible, esperará el *año del jubileo*: entonces, sin pagar nada, el campo, cuyas cosechas (no su propiedad) había

[6] Defensor de los derechos del pariente, el *gōʾēl* aparece en el A.T. como «vengador» en caso de muerte (Núm 35,12.19-27; Dt 19,6.22), «libertador-redentor» en caso de venta (Lev 25, 25-26; Rut 2,20; 4,1-14), como «defensor» (Rut 3,13). En el campo religioso, el término se aplica a Yahvé como «libertador-redentor» de Israel (Ex 6,6; 15,13; Is 41,14), como «defensor» del oprimido (Gén 48,16; Jer 31,11). A. R. JOHNSON, *The Primary meaning of g'l*, habla de «rescatar» como de algo secundario y de «proteger» (con sentido de «cubrir») como de primario.

alguno no encuentra lo suficiente para devolvérselo, lo vendido quedará en manos de quien compró hasta el año del jubileo, pero en el jubileo quedará libre y él volverá a su propiedad.
29 Cuando un hombre vende una casa de habitación en una ciudad
amurallada, durará su derecho de rescate hasta el fin del año de su
venta: su derecho de rescate durará un año; 30 pero si no es rescatada
al cumplírsele un año entero, entonces la casa que se encuentra en una
ciudad amurallada* quedará perpetuamente para el que la compró
y para sus descendientes: no quedará libre en el jubileo. 31 En cuanto
a las casas de las aldeas no amuralladas en torno, se las considerará
como situadas sobre el campo de la tierra; tiene derecho de rescate
y quedará libre en el jubileo. 32 Respecto a las ciudades de los levitas,
las casas de las ciudades de su propiedad, los levitas tienen derecho
perpetuo de rescate. 33 Si alguno de los levitas no* rescata la casa ven-
dida en una ciudad de su posesión, ella quedará libre en el jubileo,
porque las casas de las ciudades de los levitas son su propiedad en medio
de los hijos de Israel. 34 En cuanto a los campos de los alrededores de
sus ciudades, no se venderán, porque son para ellos propiedad perpetua.
35 Si tu hermano empobrece y su mano vacila junto a ti, le sosten-
drás: vivirá junto a ti como* forastero e inquilino. 36 No tomes de él
interés ni usura, sino que temerás a tu Dios y tu hermano vivirá

---

vendido, será suyo de nuevo. Defensa de la justicia y valladar contra la especulación y acaparamiento en materia de bienes territoriales.

29-34 En cuanto al *derecho de rescate* de una *casa habitable*, vendida por cualquier causa, la legislación distingue dos casos: *derecho de rescate*, pero sólo por *un año* después de la venta, si se trata de una *casa* de *ciudad amurallada*; *derecho* perpetuo *de rescate*, cuando se trata de una *casa* construida en el *campo* de cultivo que, de no ser rescatada antes, vuelve, como él, de nuevo a su primer propietario en *el* año del *jubileo*. El mismo *derecho perpetuo de rescate* se concede a los *levitas* respecto a las *casas de su propiedad*, por tratarse de casas edificadas *en las ciudades* que Yahvé les ha asignado en *propiedad* exclusiva [7]; en cuanto a los *campos* de pasto, anejos a esas ciudades por institución divina (Núm 35,2-7; Jos 21,11-19. 21-37.39-40), ni siquiera es permitida la venta, por tratarse de una *propiedad* levítica *perpetua* e inalienable.

35-38 La pobreza en el *hermano*, israelita, podía llegar al extremo de no poder valerse por sí mismo en la vida. Se impone entonces a los demás la obligación de sostenerle con *dinero* prestado o con *víveres*; pero en ninguno de los dos casos se permite el *interés* o la *usura* [8]. Ley de caridad hacia el *hermano* necesitado, hijo tam-

*30 *lô (lāh) ḥōmāh* con PtSam Vers; TM, *lō'... = no.*
*33 Se añade con Vg.
*35 Se añade con G Vg.

7 Sobre las ciudades levíticas con sus campos, Núm 35,2-8; Jos 21,1-42: W. F. Albright, *The List of Levitic Cities:* L. Ginzberg Jubilee I (Nueva York 1945) p.49-73; A. Alt, *Festungen und Levitenorten in Lande Juda:* Kleine Schriften II (Munich 1953) p.306-315.

8 Legislación característica de Israel, en contraste con la de otros pueblos (cf. *Cod. de Hammurabi)*, que permitían el interés en los contratos, aunque trataban de cortar sus abusos. E. Neufeld, *The Prohibitions against Loans et Interest in Anc. Hebrew Laws:* HUCA (1955) 355-412.

junto a ti. 37 No le darás tu dinero con interés ni le darás con usura tu
comida. 38 Yo soy el Señor, vuestro Dios, que os saqué de la tierra de
Egipto para daros la tierra de Canaán a fin de ser vuestro Dios.
39 Cuando tu hermano empobrece junto a ti y se te vende, no le
harás realizar trabajo de esclavo. 40 Estará junto a ti como un asala-
riado, como un inquilino: servirá junto a ti hasta el año del jubileo.
41 Entonces saldrá de junto a ti, él y sus hijos con él: volverá a su fa-
milia y volverá a la propiedad de sus padres. 42 Porque son mis siervos,
a quienes saqué de Egipto: no serán vendidos con venta de esclavo.
43 No le dominarás con dureza, sino que temerás a tu Dios. 44 El
esclavo y la esclava que tengas serán de las naciones que están a tu
alrededor; de ellas comprarás esclavos y esclavas. 45 Pero también
podréis comprarlos de los hijos de los inquilinos que moran con vos-
otros, lo mismo que de sus familias que están con vosotros, los que han
nacido en vuestra tierra: serán vuestra propiedad. 46 Los dejaréis en
herencia a vuestros hijos después de vosotros como posesión patrimo-
nial perpetua; os serviréis de ellos como de esclavos, pero en cuanto
a vuestros hermanos, los hijos de Israel, no dominarás, uno a otro,
con dureza.
47 Si un forastero o inquilino junto a ti se enriquece, mientras tu

---

bién de Yahvé, que *sacó* a todos de la esclavitud y les *entregó* la tierra de Canaán, para ser en ella *su Dios*, *temido*-respetado y bienhechor de todos.

39-46 La pobreza extrema del *hermano*, israelita, podía empujarle a *venderse* a otro, a poner a su disposición el propio trabajo y hasta la propia persona. Recibiéndole así en la propia casa, el nuevo dueño no se le impondrá *con dureza* ni le someterá a *trabajos* propios *de esclavos*, sino que le considerará como *un asalariado* que libremente trabaja para poder vivir, como *un inquilino* que temporalmente se ha acogido a su protección. Estado provisional relativo de esclavitud, que en el «Código de la Alianza» (Ex 21,2-6) y en el Deuteronomio (15,12-18) se limita a «seis años», y en todo caso debe cesar con la llegada del *año del jubileo*. Es el año de gracia para el israelita esclavo de ocasión: libre, *vuelve con sus hijos a la propia familia* y, tras el paréntesis de pobreza forzada, reanuda su vida ordinaria de propietario de su *propiedad patrimonial* temporalmente perdida. En un pueblo donde todos son *esclavos* libertos de Yahvé, no puede haber israelitas *esclavos* de otros israelitas. Para escogerse esclavos propiamente dichos y someterlos al trato de esclavos con título de *propiedad hereditaria*, tiene Israel los no israelitas que vivan fuera de Canaán entre las *naciones* o en Palestina como *inquilinos* de paso [9].

47-55 Podía suceder que un *hermano*, israelita, se viese obligado a *venderse* por esclavo a un *forastero* o *inquilino* en Israel. En

[9] P. Heinisch, *Das Sklavenrecht im Israel und im A. Orient:* StCath XI (1934-1935) p.201-218; M. David, *The Manumission of Slaves under Zedekiah:* OTSt (1948) 63-79; I. Mendelsohn, *Slavery in the Ancient Near East:* (Nueva York 1949); G. R. Driver-J. C. Miles, *The Babylonian Laws* (Oxford 1952); J. Klima, *Einige Bemerkungen nach den vorhammurapischen Gesetzesfragmenten:* Archiv. Or. (1953) 143-151; Z. W. Falk, *The deeds of Manumission in Elephantine:* JJewSt (1954) 114-117.

hermano que está contigo empobrece y se vende al forastero, al inquilino que está junto a ti o al descendiente de una familia forastera,
48 tendrá, después de haberse vendido, el derecho de rescate: le rescatará uno de sus hermanos. 49 O le rescatará su tío o el hijo de su tío, o uno de sus parientes próximos de su familia le rescatará, o se rescatará él si tiene lo suficiente. 50 Calculará con su comprador a partir del año en que se le vendió hasta el año del jubileo; el dinero de su venta será conforme al número de años, como si se tratase de los dìas de un asalariado que está con él. 51 Si todavìa quedan muchos años, conforme a ellos devolverá su rescate sobre el dinero de su compra. 52 Pero si quedan pocos años hasta el año del jubileo, hará cuenta con él: conforme a sus años devolverá su rescate. 53 Año por año estará junto a él como un asalariado: no se le domine con dureza delante de tus ojos. 54 Si no se rescatare de este modo, saldrá el año del jubileo, él y sus hijos con él. 55 Porque son mis siervos los hijos de Israel; mis siervos son que yo saqué de la tierra de Egipto. Yo soy el Señor, vuestro Dios.

---

este caso, asiste a alguno de los *parientes próximos* el *derecho de rescate* y puede ejercerlo teniendo en cuenta, para cuestión de *pago* por el rescate, los años que faltan *hasta el jubileo:* siguiendo esta norma, *pagará como rescate* al comprador extranjero lo que el esclavo pudiera rendirle en esos años con su trabajo de *asalariado*. Si tal rescate no tuviese lugar, el israelita vendido trabajará *como un asalariado* en favor de su dueño que *no le tratará con dureza*, como se hace con los esclavos, y le concederá la libertad *el año del jubileo*. *Los hijos de Israel, esclavos* libertos de Yahvé, tienen derecho a la libertad, porque Yahvé *es su Dios*.

CAPITULO 26

Epílogo del «Código de santidad»: en él, después de algunas prescripciones generales (1-2), se propone en forma parenética una serie de «bendiciones» divinas en favor de quienes observen la ley (3-13) y una serie de «maldiciones» contra los transgresores (14-39), que, sin embargo, no serán abandonados definitivamente por Yahvé (40-46). El esquema didáctico-literario no es exclusivo de Lev 26: como epílogo a una colección de leyes o a la estipulación de un pacto, lo encontramos paralelo en otros pasajes bíblicos (Ex 23,20-33; Dt 28,1-68; Jos 8,30-35) y en algunos documentos extrabíblicos (s.XVIII) o contractuales (s.XV-XIII) del antiguo Oriente [1]. De este paralelismo puede llegarse a la existencia de una tradición primitiva que, en el campo bíblico, se desarrolla sobre todo a través de Lev 26 y Dt 28. Este desarrollo paralelo no exige, por una parte, una dependencia mutua, ni obliga, por otra, a pensar en una composición exílica: la antigüedad de los documentos extrabíblicos hace pensar en una sección de antes del destierro con un núcleo mosaico com-

[1] F. C. Fensham, *Malediction and Benediction in Ancient Near Eastern Vassal-Treaties and the O. Testament:* ZAW (1962) 1-9; W. Moran, *De Foederis Mosaici Traditione:* VD (1962) 3-17; M. Roberge, *Théologie de l'Alliance sinaïtique dans le Deutéronome* (Ottawa 1964).

26 1 No os haréis ídolos, ni os erigiréis imágenes talladas ni estelas,
ni pondréis en vuestra tierra piedras esculpidas para postraros ante
ellas, porque yo soy el Señor, vuestro Dios.
2 Observaréis mis sábados y respetaréis mi santuario. Yo soy el
Señor.
3 Si camináis según mis estatutos, observáis mis preceptos y los
ponéis en práctica, 4 mandaré lluvias a su tiempo, la tierra dará sus
productos y los árboles del campo darán su fruto. 5 La trilla alcanzará
la vendimia y la vendimia alcanzará la siembra; comeréis vuestro
pan hasta la saciedad y habitaréis confiadamente en vuestra tierra.
6 Pondré paz en la tierra, de modo que durmáis sin que se os inquiete;
haré desaparecer de la tierra las bestias dañinas y la espada no pasará
por vuestra tierra. 7 Perseguiréis a vuestros enemigos y caerán a

---

pletado más tarde y reflejado en una serie de pasajes del profeta Ezequiel, que depende, pero no es autor, de Lev 26 [2].

1-2 Resumen de la doctrina básica de los capítulos anteriores, en dos prescripciones generales. La primera, de sentido negativo, repite (19,4; Ex 20,4) la prohibición de toda representación figurativa de la divinidad [3], se trate de cualquier forma de *ídolos* (19,4), de *imágenes talladas* (Ex 20,4; Dt 4,16) en madera o piedra, de *estelas* de piedra (Ex 34,13) o de *piedras esculpidas* e historiadas con figuras en relieve (Núm 35,52; Ez 8,12): se trataba de representaciones que podían empujar a la idolatría, con peligro de la pureza de la religión de Israel, basada exclusivamente en el categórico *yo soy Yahvé, vuestro Dios*. La segunda, de sentido positivo, insiste sobre la *observancia de mis sábados* y *respeto de mi santuario*, en términos idénticos a un pasaje anterior (19,30).

3-5 Sustancialmente paralela a Dt 28,3-13, la promesa de «bendiciones» divinas que seguirán a la observancia nacional de la ley «de Yahvé». Primera entre estas «bendiciones», la fertilidad de la *tierra* como efecto de las *lluvias* enviadas por Yahvé *a su tiempo* en primavera y en otoño. Salvado así el peligro de sequía, mal endémico en Palestina (Jer 14), la cosecha será tan abundante que no habrá tiempo libre entre la *trilla*, la *vendimia* y la *siembra* (Am 9,13). A la abundancia seguirá, como segunda «bendición», el transcurrir de la vida ordinaria *en* ambiente de plena *seguridad*.

6-8 Vida en la propia *tierra*, bajo la mirada providente de Yahvé, que velará por el cumplimiento del clásico *habitaréis en vuestra tierra confiados*-seguros. Vida de *šālôm* = *paz*-felicidad completa, sin peligro de inquietud por parte de los *animales peligrosos* de la fauna palestinense de entonces ni de la *espada* de los enemigos. Con la ayuda de Yahvé, el pequeño Israel tendrá a raya a las grandes naciones *enemigas* expulsadas de Canaán (Ex 23,29-30): la victoria

2 A. Clamer: SBPC II p.192; N. Micklem: IB II p.126-127; M. Noth, *Das Dritte...* p.171-173.

3 M. R. Vodeb, *Il divieto delle rappresentazioni figurative nel colto secondo l'Antico Testamento:* EuntD (1963) 455-504.

espada ante vosotros; 8 cinco de vosotros perseguirán a ciento y ciento
de vosotros perseguirán a diez mil: vuestros enemigos caerán a espada
ante vosotros. 9 Me volveré a vosotros, os haré prolíficos, os multipli-
caré y estableceré mi pacto con vosotros. 10 Comeréis la cosecha
añeja y ante la nueva sacaréis la antigua. 11 Pondré mi morada en
medio de vosotros y mi alma no sentirá hastío de vosotros. 12 Cami-
naré en medio de vosotros, seré vuestro Dios y vosotros seréis mi pue-
blo. 13 Yo soy el Señor, vuestro Dios, que os saqué de la tierra de
Egipto para que no fueseis sus esclavos; rompí las coyundas de vuestro
yugo y os he hecho caminar con la frente alta.
14 Pero si no me escucháis y no ponéis en práctica todos estos mis
preceptos, 15 si despreciáis mis estatutos y vuestra alma coge hastío
a mis decretos, no cumpliendo todos estos mis preceptos hasta romper
mi pacto, 16 también yo haré esto con vosotros: enviaré contra vos-
otros en castigo el terror, la consunción y la fiebre que hagan langui-
decer los ojos y agoten la vida. En vano sembraréis vuestra semilla,
pues la comerán vuestros enemigos. 17 Pondré mi rostro contra vos-
otros y seréis derrotados delante de vuestros enemigos, os dominarán
los que os odian y huiréis sin que se os persiga.

---

israelita, total y fácil, viene anunciada con una expresión proverbial (Dt 32,30; Is 30,17; Jer 23,10).

9 Como tercera «bendición», Yahvé promete a Israel el cumplimiento de la promesa abrahamítica de convertirle en «multitud de naciones» (Gén 17,4), manteniendo con él el *pacto* estipulado un día con Abraham.

10 Con una nueva fórmula, se repite la promesa de la primera «bendición»: las reservas de la cosecha anterior serán tan abundantes que bastarán al sostenimiento del pueblo, sin necesidad de recurrir a la *nueva*.

11-13 A las precedentes «bendiciones» materiales, espiritualizadas con los elementos «pacto» con Yahvé y habitación en la «tierra» del yahvismo y mesianismo, sigue una cuarta «bendición» de signo directamente espiritual: presencia protectora de Yahvé *en medio* de su pueblo, sin nunca *sentir hastío* de él (Ex 25,8; 29,45), asegurando el binomio salvador *seré vuestro Dios y vosotros seréis mi pueblo* [4]. Yahvé, repitiendo el ambiente idílico del Paraíso (Gén 3,8), mantiene la línea de salvación iniciada con la salida *de Egipto*: entonces, de su parte, *rompió* para siempre *el yugo* de una esclavitud (Is 9,3; 10,27; 14,25), que no volverá a repetirse, si el pueblo con sus infidelidades no se empeña en lo contrario.

14-17 Se inicia la serie de «maldiciones» divinas, siempre de signo medicinal, en el caso de infidelidad crónica por parte del pueblo al *pacto* de Yahvé. *Terror* y *enfermedad* (Dt 28,22) en vez de «seguridad» y «paz»; *sequía* y *pillaje* en vez de «fertilidad» y «abundancia»; *derrota* y *esclavitud* en vez de «victoria» y «libertad».

4 F. Asensio, *Yahvé y su pueblo* (Roma 1953) p.205-238.

18 Y si, a pesar de esto, no me oís, continuaré castigándoos siete
veces por vuestros pecados. 19 Quebrantaré vuestro poder orgulloso,
pondré vuestro cielo como hierro y vuestra tierra como bronce.
20 Vuestro esfuerzo se consumirá en vano: vuestra tierra no dará sus
productos y los árboles de la tierra no darán sus frutos. 21 Y si seguís
marchando caminando contra mí y no queréis escucharme, conti-
nuaré hiriéndoos siete veces según vuestros pecados: 22 enviaré con-
tra vosotros los animales del campo, que os privarán de hijos, exter-
minarán vuestros ganados, os reducirán a pocos y vuestros caminos
quedarán desiertos. 23 Y si, a pesar de esto, no os sentís corregidos
en lo que a mì toca y seguís caminando contra mí, 24 yo también
marcharé contra vosotros y por mi parte os heriré siete veces por
vuestros pecados. 25 Haré venir sobre vosotros una espada vengadora
de la venganza del pacto: os recogeréis en vuestras ciudades, pero
enviaré la peste en medio de vosotros y seréis entregados en mano del
enemigo. 26 Cuando yo os quebrante el bastón del pan, diez mujeres
cocerán vuestro pan en un solo horno y os lo distribuirán a peso:
comeréis y no os saciaréis.

18-20 Segunda «maldición»: ante la persistencia en el mal, Yahvé *continuará castigando* al pueblo. Será un castigo-admonición de alcance medicional [5]: con él, repetido *siete veces*, es decir, con la frecuencia e intensidad que exijan *vuestros pecados*, Yahvé intentará la enmienda del pueblo hasta lograr la vuelta al binomio salvador *seré vuestro Dios y vosotros seréis mi pueblo*. Con este fin desarrollará su simbólico amenazador *siete veces* en una serie de maldiciones-castigos medicinales: Yahvé rompió un día el yugo de Israel, símbolo del poder y del orgullo egipcios (v.13), y *romperá* ahora el *orgullo* de un pueblo soberbio por un poder y unas riquezas que no son suyas; mandó las lluvias a tiempo oportuno, dando a la tierra una fertilidad increíble (v.4-5), y las negará ahora, cubriendo el *cielo* palestinense como con un velo de *hierro*, y la *tierra* de Canaán como con una capa de *bronce* (Dt 28,23); hará *inútil* el *esfuerzo* fatigoso para arrancar del suelo unos *productos* que antes concedió con generosidad admirable (v.5.10).

21-22 A la persistente obstinación en el pecado seguirá respondiendo Yahvé con su simbólico amenazar *siete veces*: la seguridad y paz de un día (v.6) se convertirán en pánico e intranquilidad ante el ataque incontenible de los *animales del campo* en un país abandonado (Dt 34,4; 2 Re 24-26; Ez 14,15).

23-26 Ante la inutilidad del *castigo*-corrección precedente, seguirá implacable su camino el simbólico amenazador *siete veces*: el enemigo derrotado de un día (v.8) se convertirá en elemento desolador e invencible con todo el poder de la *espada vengadora* de Yahvé, que acorralará a los israelitas en las ciudades, donde serán aniquilados por la *peste*, la *espada* del enemigo y el *hambre* (Dt 28, 21-22.27; 32,34; Ez 5,12.17; 6,11-12; 21,14-37). Comida racionada

5 J. A. Sanders, *Suffering as divine disciplina in O. Testament and Postbiblical Judaisme* (Rochester [Nueva York] 1955) p.11ss 46ss (sobre *mûsār)*.

27 Y si, a pesar de esto, no me escucháis y seguís caminando con-
tra mí, 28 yo caminaré contra vosotros con furor y os castigaré siete
veces por vuestros pecados. 29 Comeréis la carne de vuestros hijos
y la carne de vuestras hijas comeréis. 30 Destruiré vuestras alturas,
exterminaré vuestros obeliscos, pondré vuestros cadáveres sobre los
cadáveres de vuestros ídolos y mi alma sentirá hastío de vosotros.
31 Yo reduciré a ruinas vuestras ciudades, devastaré vuestros san-
tuarios y no aspiraré más el grato olor de vuestros sacrificios.
32 Devastaré la tierra y se horrorizarán vuestros enemigos que
habitan en ella. 33 A vosotros os dispersaré entre las naciones y detrás
de vosotros desenvainaré la espada: vuestra tierra se convertirá en
desolación y vuestras ciudades se convertirán en ruina.

34 Entonces la tierra se resarcirá de sus sábados durante todos los
días de su desolación, mientras vosotros estaréis en la tierra de vuestros
enemigos; entonces reposará la tierra y se resarcirá de sus sábados.
35 Todos los días de su devastación reposará por lo que no descansó,
mientras habitabais en ella. 36 A los que queden entre vosotros infun-
diré abatimiento en vuestros corazones en la tierra de vuestros enemi-
gos: el ruido de una hoja agitada los perseguirá, huirán como se huye
de una espada y caerán sin que nadie los persiga. 37 Tropezarán el
uno contra el otro delante de la espada sin que nadie los persiga,
no podréis resistir delante de vuestros enemigos. 38 Pereceréis entre

---

y *quebranto del bastón del pan* (Ez 4,16; 5,16; 14,13; Sal 105,16), falta del sostén principal del hombre en su vida ordinaria.

27-33 Ultima «maldición» con el clásico y simbólico *os castigaré siete veces por vuestros pecados*, empujado por el incontenible *furor* que nada perdona. Hambre rabiosa en una ciudad cercada, donde los padres se ven obligados a *comer la carne de sus hijos y de sus hijas* (Dt 28,53-57; 2 Re 6,28-29; Lam 2,20; 4,10); destrucción de las *bāmôt* = *alturas* con sus altares para el culto ilegítimo y de los *ḥammānîm* = *obeliscos* o altares para el incienso, más bien que «columnas solares», en honor de Baal, el dios-sol (cf. *hammā* = *sol)*; mezcla hacinada de los *cadáveres* de los adoradores y sus *gillûlîm* = *ídolos* o masas de piedra redondas e impuras, bajo la mirada despectiva de un Dios asqueado (v.11); montones de *ruinas* de las *ciudades* y los *santuarios*, incapaces de ofrecer *sacrificios* agradables a Yahvé (1,17); devastación total de la *tierra* palestinense, ocupada por un *enemigo horrorizado* ante tal desolación (Ez 5,2-12); destierro de Israel en las *naciones* paganas, sin posibilidad de vuelta ante la *espada desenvainada* de un Dios airado que le impide volver (Is 1,7; 6,11; Ez 5,2-12).

34-35 Consecuencia irónica del destierro, el forzoso *descanso sabático* (25,2-5) de la *tierra* que año tras año le negó el pueblo y del que ella *se resarcirá* con creces, sin manos que la trabajen durante los setenta años que durará el destierro (2 Par 36,25; Jer 25, 11-12; 29,10).

36-39 Entretanto, se dejarán sentir entre los *que queden* los últimos efectos de la «maldición» divina: psicología de abatimiento y de terror ante enemigos imaginarios; impotencia para defenderse del

las naciones y la tierra de vuestros enemigos os devorará. 39 Los que
queden entre vosotros se consumirán en las tierras de vuestros enemi-
gos por sus iniquidades y también por las iniquidades de sus padres
se consumirán con ellos.
40 Entonces confesarán su iniquidad y la iniquidad de sus padres
a causa de las infidelidades por las que me han sido infieles y también
por lo que han caminado contra mí; 41 también yo hube de marchar
contra ellos y llevarlos a la tierra de sus enemigos. Entonces se humi-
llará su corazón incircunciso y pagarán su iniquidad; 42 y yo recordaré
mi pacto contra Jacob, así como recordaré mi pacto con Isaac e igual-
mente mi pacto con Abraham. También me acordaré de la tierra.
43 La tierra, pues, será abandonada por ellos para que se resarza de
sus sábados durante su desolación y ellos salden su iniquidad, por
haber menospreciado mis decretos y haber su alma sentido hastío
de mis estatutos. 44 Pero tampoco, a pesar de esto, cuando estén en la
tierra de sus enemigos, los despreciaré ni sentiré hastío de ellos hasta
destruirlos, rompiendo mi pacto con ellos, porque yo soy el Señor,
su Dios, 45 sino que recordaré, en favor suyo, el pacto con sus antepa-
sados, a quienes saqué de la tierra de Egipto a la vista de las naciones,
para ser su Dios. Yo soy el Señor».
46 Estos son los estatutos, los decretos y las leyes que el Señor, por
medio de Moisés, estableció entre él y los hijos de Israel en el monte
Sinaí.

---

asalto del auténtico enemigo; existencia lánguida de quien se va consumiendo poco a poco y sin remedio (Ez 4,17; 24,23); conciencia punzante de los propios pecados como causa, con los pecados de sus padres, de la propia ruina (Ex 20,6; Dt 24,16; Ez 18,2-20).

40-45 Cerrado el ciclo de «maldiciones», Yahvé se dispone a abrir definitivamente un nuevo ciclo de «bendiciones». Israel debe preparar el camino con la *confesión* de las *infidelidades* nacionales de todos los tiempos y la proclamación de la justicia de Yahvé en la serie de castigos que desembocan en el destierro. Primer paso en la línea de la conversión sincera, que ha de completarse con el segundo arrepentimiento interno: voluntaria y humilde sumisión ante el castigo divino, con que cambiar un *corazón* hasta ahora *incircunciso* al estilo pagano y obligar a Yahvé al *recuerdo* activo *de su pacto* con los patriarcas en favor de Israel y de la tierra prometida. Todo esto sucederá cuando la *tierra haya resarcido* con creces *sus sábados* no observados antes y el pueblo *salde su iniquidad* descarada. Es el momento de Yahvé, que ni siquiera en los momentos más críticos *ha roto* su pacto *en favor* de un pueblo a quien, *ante los ojos* admirados *de las naciones, sacó de Egipto para ser su Dios* (Ez 16, 53-63).

46 Una última conclusión evoca el complejo de leyes expuesto a lo largo de todo el «Código de santidad» (Lev 17-26).

27 1 El Señor habló a Moisés, diciendo: 2 «Habla a los hijos de Is-
rael y diles: Cuando un hombre cumple un voto, las personas de
frente al Señor serán según tú estimes. 3 Será, pues, tu estimación: si
es un hombre de la edad de veinte años a la edad de sesenta años
tu estimación será de cincuenta siclos de plata, según el siclo del san-
tuario; 4 si es una mujer, tu estimación será de treinta siclos. 5 Si se
trata de alguno de cinco a veinte años de edad, al varón lo estimarás
en veinte siclos y a la mujer en diez siclos. 6 Si se trata de alguno de
un mes a cinco años de edad, estimarás al varón en cinco siclos de
plata y a la mujer la estimarás en tres siclos de plata. 7 Si se trata de
uno de sesenta años de edad en adelante, al varón lo estimarás en
quince siclos y a la mujer en diez siclos. 8 Si, según tu estimación, es
pobre, se le presentará delante del sacerdote y el sacerdote hará su
estimación: según lo que alcancen los recursos del que ha hecho el
voto, hará el sacerdote su estimación.

CAPITULO 27

Lev 27 aparece como un apéndice de la legislación mosaica anterior y más directamente de las prescripciones de Lev 6-7. Su contenido sobre materia de votos (2-29) y diezmos (30-33) presenta un fondo antiguo, anterior a la época mosaica (Gén 28,20-22; 31,13) [1], y se encuentra parcialmente repetido en el «Código de la Alianza» (Ex 22,28-29; 23-19) y en otros pasajes del Pentateuco (Ex 34,26; Núm 18,20-32; Dt 12,17-19; 14,22-29; 16,12-15; 23,22-24). La legislación detallada de *Lev* 27, que completa y sistematiza los elementos de los otros pasajes legislativos, hace pensar en un bloque posterior como evolución más o menos larga del núcleo original primitivo, a medida que las circunstancias lo iban exigiendo. No es, por lo tanto, arbitrario suponer el bloque-apéndice en cuanto tal como bastante posterior al «Código de santidad»; aunque después no sea tan fácil fijar una fecha concreta de signo exílico o postexílico.

1-8 Ofrecido algo a Yahvé por medio de un *voto* [2], el oferente debía mantener su palabra con el *cumplimiento del voto* (Núm 30,3; Dt 23,22-24; Ecl 5,3-5). Objeto de este voto podía ser en primer lugar una *persona* (Jue 11,30-31; 1 Sam 1,11), que en algunas ocasiones podía ser rescatada con una cierta cantidad de dinero (Ex 13, 12-13; 2 Re 12,5). En este caso, *su estima*, valoración del precio por su rescate, la hacía el sacerdote, sujetándose a una tarifa determinada por la edad o el sexo de la persona. Si se trataba de un *hombre*, a quien se supone con mayor rendimiento en el trabajo, la cantidad oscilaba, según la edad, entre la mínima de *cinco* y la máxima de *cincuenta siclos de plata* a base del *siclo*-patrón *del santuario* (5,16); en el caso de una *mujer*, entre *tres* y *treinta siclos*. Por la ley de ca-

[1] Ya el *Código de Hammurabi* fijaba el pago de tasas concretas, aunque en otro campo diverso.

[2] Sobre el *neder* = *sacrificio votivo*, cf. 7,16-17; 22,18-23.

9 Si es un animal que se presenta al Señor como ofrenda, todo lo
que de él se dé al Señor será cosa santa. 10 No se le cambiará ni se le
reemplazará, bueno por malo o malo por bueno, y si se reemplaza,
animal por animal, él y su sustituto serán cosa santa. 11 Si es algún
animal impuro, del que no se puede presentar al Señor, se presentará
el animal delante del sacerdote, 12 y el sacerdote hará su estimación
en bien o en mal: conforme a la estimación del sacerdote, así será;
13 pero si lo quiere rescatar, añadirá un quinto a tu estimación.
14 Si un hombre consagra al Señor su casa como cosa santa, el
hombre hará su estimación en bien o en mal: según la estima del
sacerdote, así será. 15 Pero si quien la consagra rescata la propia casa,
añadirá un quinto al dinero de tu estimación y será suya.
16 Si un hombre consagra al Señor algo del campo de su propie-
dad, tu estimación será a medida de su sembradura: un jómer de
siembra de cebada por cincuenta siclos de plata. 17 Si consagra su
campo desde el año del jubileo, quedará el valor según tu estimación;
18 pero si consagra su campo después del jubileo, el sacerdote calcu-
lará su precio según los años que quedan hasta el año del jubileo: será
reducido de lo que hayas estimado. 19 Si el que lo consagra rescata el
campo, añadirá un quinto al dinero de tu estimación y quedará por

---

ridad (5,7-13), el *pobre* recibe un trato de excepción: *pagará según sus posibilidades*, a juicio del sacerdote.

9-13 Segundo objeto del *voto* podía ser un *animal* puro presentado a *Yahvé* como *ofrenda*. Una vez ofrecido a Yahvé, a El pertenece como algo *sagrado*, y, en caso de *sustitución* por otro animal, *sustituido y sustituto* son cosa *santa* según la ley de los primogénitos de animales (Ex 13,12-13; Núm 18,15-17). En cuanto al *animal impuro*, aunque no se puede presentar a Yahvé como *ofrenda*, debe igualmente pagarse por él (Núm 18,16) *según la estimación del sacerdote:* en el caso que el dueño quiera *rescatarlo*, añadirá *un quinto* a la valoración sacerdotal (v.15.19; 5,16.24; 22,14), para evitar así que lo prometido a Yahvé con voto se convirtiese fácilmente en propiedad del hombre.

14-15 El *rescate* del tercer objeto del *voto*, una *casa consagrada a Yahvé como algo santo*, está sujeto al mismo principio que regía en el caso del *voto* de un animal impuro.

16-21 En el cuarto objeto del *voto*, un *campo consagrado a Yahvé*, la ley distinguía entre el campo de *propiedad* por herencia de familia, por lo mismo inalienable, y el adquirido por medio de una *compra*. En ambos casos entra como elemento decisivo, aunque con soluciones diversas, la ley del año jubilar. Para el primero, *valorada* la cantidad de semilla anual (un *jómer* = 393 litros) en *cincuenta siclos de plata*, se fijará el valor de la venta a base de dicha *sembradura* y del número de años *hasta el* próximo *año del jubileo* (Lev 25). En ejercicio de su derecho sobre un bien patrimonial, podía el autor del *voto rescatar el campo* o *venderlo a otro* antes del año jubilar; en la primera hipótesis, al censo ordinario fijado por el sacerdote *añadirá un quinto* y automáticamente el campo será suyo

suyo; 20 pero si no rescata el campo, sino que lo vende a otro hombre,
ya no lo puede rescatar, 21 y el campo, cuando quede libre en el ju-
bileo, será cosa santa para el Señor como un campo consagrado al
anatema: pasará en propiedad al sacerdote.
22 Si consagra al Señor un campo comprado que no es campo de
su propiedad, 23 el sacerdote calculará el importe de tu estimación
hasta el año del jubileo y se entregará tu estimación el mismo dìa
como cosa santa del Señor. 24 El año del jubileo volverá el campo a
aquel a quien le había sido comprado, a quien pertenecía como pa-
trimonio rústico. 25 Toda tu estimación será según el siclo del santua-
rio: el siclo será de veinte guerás.
26 Pero todo primogénito del ganado, siendo primogénito que per-
tenece al Señor, nadie lo consagrará: sea buey o carnero, es del Señor.
27 Si es un animal impuro, se le rescatará según tu estimación y se le
añadirá un quinto; pero si no se le rescata, se le venderá según tu es-
timación. 28 Sin embargo, toda cosa consagrada al anatema, que un
hombre consagra al Señor como anatema de todo lo que tiene, no se
puede vender ni rescatar, se trate de hombre, de animal o de campo

---

(v.13); en la segunda perderá (excepción de la regla general: 25,24) su derecho sobre el campo y éste, llegado el *jubileo, pasará en propiedad al sacerdote,* como *algo santo* consagrado definitivamente *a Yahvé,* como *un campo de anatema,* que se ha sustraido a cualquier uso profano por parte del hombre para entregarlo entera y exclusivamente a Dios (cf. v.28-29).

22-25 Se fijan las normas para el segundo caso del *voto,* cuando alguno *consagraba a Yahvé un campo comprado* a otro israelita a quien pertenecía como bien patrimonial: valorado por el sacerdote, a base del tiempo transcurrido desde el día de la compra *hasta el año del jubileo,* el precio con que el pariente comprador ha rescatado el campo de su hermano, el comprador *entregará* inmediatamente dicho precio como *algo santo de Yahvé,* mientras *el campo volverá* a su primer dueño (25,23-28). En cuanto a la fijación del precio, había de hacerse *a base del siclo del santuario,* que equivalía a *veinte guerás* [3].

26-27 No estaba sujeta a consagración a Yahvé por medio del *voto* la *primera cría de un animal,* ya que por ordenación divina *pertenecía a Yahvé* (Ex 13,12-16; 34,19). En el caso de tratarse de la primera cría de un animal, que no podía ofrecerse a Yahvé ni como víctima para el sacrificio ni como objeto de voto, el precio de su venta pasará al santuario, a no ser que el dueño quiera rescatarlo: en este caso, además del precio fijado, pagará *un quinto* más.

28-29 Ley especial para el *ḥērem = anatema* (v.21), *hombre, animal* o *campo,* que alguno *hubiese consagrado como anatema,* sustrayéndolo del uso ordinario y entregándolo entera y exclusivamente a Yahvé. En este caso, no se daba opción a la *venta* o al *rescate:*

3 La *gērā,* la moneda más pequeña entre los hebreos, equivalía a un poco más de medio gramo (Ex 30,13).

de su propiedad. 29 Todo hombre consagrado al Señor como anate-
ma, no será redimido: deberá morir.
30 Todo diezmo de tierra, provenga de la semilla de la tierra o de
los frutos de los árboles, es del Señor, es cosa santa para el Señor. 31 Si
un hombre quiere rescatar algo de su diezmo, le añadirá un quinto.
32 Todo diezmo de ganado mayor o menor, la décima parte de cuan-
to pasa bajo el cayado, será cosa santa del Señor. 33 No se indagará si
es bueno o malo ni se reemplazará: si se quiere reemplazar, él y su
sustituto serán cosas santas: no se rescatarán».
34 Estos son los preceptos que prescribió el Señor a Moisés para
los hijos de Israel en el monte Sinaí.

---

si se trataba de un *hombre* declarado oficialmente *ḥērem* por algún crimen especial (Ex 22,19; Dt 13,16) *debía morir*[4].

30-33 La legislación levítica sobre el *diezmo*, como algo *santo* o consagrado *a Yahvé*, distingue dos casos: *el diezmo de la tierra*, proveniente de los *cereales* y de los *frutos*, y el diezmo del *ganado mayor o menor*. El «Código de la Alianza», que insiste sobre la oferta de las «primicias» y «primogénitos» a Yahvé (Ex 22,28-29; 33,19; 34,26), nada prescribe sobre el «diezmo»; por el contrario, en otros textos legislativos del Pentateuco se legisla sobre la materia con tal lujo de detalles, que parece suponer una evolución legislativa acomodada a las exigencias impuestas por las circunstancias de cada época (Núm 18,20-32; Dt 12,17-19; 14,22-29; 26,12-15). Sin embargo, siempre se parte del supuesto levítico sobre el diezmo como un censo sagrado en favor del santuario y sus ministros. Tratando del *diezmo de la tierra*, la legislación levítica es sencilla: se podrá *rescatar*, pero añadiendo *un quinto* a su valor. Por el contrario, cuando trata del *diezmo de los animales*[5] es más detallada: se habla del *décimo de cuanto*, nacido en el año, *pasa bajo el cayado* con que el pastor va contando cada uno de los animales que entran o salen del aprisco; tal décimo de lo así señalado, *bueno o malo*, es algo *santo* consagrado a Yahvé y, por lo mismo, *no se puede sustituir* con otro; en caso de una pretendida *sustitución*, tanto el décimo *sustituido* como el que lo *sustituye* siguen siendo cosas *santas* consagradas a Yahvé y, por lo tanto, uno y otro deben ser entregados al santuario, *sin* posibilidad de *rescate*.

[4] *ḥerem* (de *ḥrm = separar)* entra como un término del vocabulario cultual (algo consagrado exclusivamente a Yahvé), pero originariamente pertenece al ritual de la guerra santa (destrucción en honor de Yahvé). Por orden divina directa (Dt 7,2; Jos 6,17-24; 1 Sam 15,3) o indirecta (Dt 20,17), una ciudad extranjera hostil al pueblo de Dios, y aun una ciudad israelita hostil a Yahvé por la idolatría (Dt 13,13-18), se convertía por la conquista en *ḥerem = destrucción* total (Dt 13,13-18) o parcial (sólo los seres humanos y no los objetos: Dt 2,34-35; 20,16-18; Jos 6,17-24, o sólo los hombres y no las mujeres y niños: Dt 20,10-15): A. FERNÁNDEZ, *El ḥerem bíblico:* B (1924) 3-25; CH. BREKELMANS, *Le ḥerem chez les Prophètes du Royaume du Nord et dans le Deutéronome:* SPag I p.377-383.

[5] De él se habla no sólo en Dt 12,17-19; 14,22-29, sino también en 1 Sam 8,15-17; 2 Par 31, 6. Hay otros textos patriarcales del Pentateuco (Gén 14,20; 28,22) que parecen suponer la existencia de este diezmo, sobre todo teniendo en cuenta que eran los ganados la riqueza base de los patriarcas (1 Sam 8,15-17). Por lo tanto, no puede ser decisivo en favor de una época postexílica el silencio en el libro de Nehemías (10,37-39; 12,44-47; 13,5.12) respecto al diezmo sobre la propiedad «animal» al tratar del diezmo de la «tierra».

NUMEROS

TRADUCCIÓN Y COMENTARIO POR
FREDERICK L. MORIARTY, S. I.
Profesor en la P. Universidad Gregoriana de Roma y en Weston College

1. Título

El libro de los Números es el cuarto libro del Pentateuco o Ley *(Tôrā)*. Su título en nuestras biblias modernas es una traducción directa de la Vg latina, «Numeri», que, a su vez, se deriva de los LXX 'Αριθμοί. En el TM, Núm se llama *Bᵉmidbar*, «en el desierto», a causa de la cuarta palabra del primer versículo. Ni el título hebreo ni el moderno dan una idea totalmente adecuada del contenido de Núm; pero cada uno indica una característica propia de la obra. Núm se interesa por el censo del pueblo de Dios y manifiesta una preocupación por la precisión aritmética en la cuestión de oblaciones sacrificiales, despojos de la guerra, días requeridos para la purificación, división del territorio alrededor de las ciudades levíticas; para indicar solamente los puntos más importantes. En general, la descripción de Israel en Núm nos deja con la impresión de una sociedad religiosa cuidadosamente estructurada y organizada, que se mueve a través de la historia bajo la mano protectora y conductora de Dios.

El título hebreo nos recuerda los tradicionales cuarenta años de errar por el desierto, entre el éxodo y la entrada en la tierra prometida. Este fue el tiempo de la prueba, durante el cual Dios preparó a su pueblo con la severa disciplina del desierto para la entrada en su heredad. Se ve a simple vista que Núm es un trabajo de transición, un eslabón de conexión en la épica de la redención de Israel de Egipto y su establecimiento en Canaán. El Pentateuco es una obra uniforme, dominada por el tema de la promesa y del cumplimiento; Núm encaja dentro de la estructura general y no puede ser comprendido o interpretado sin relación a lo que precede o sigue.

2. Autor

Como los otros libros del Pentateuco, que tanto la tradición judía como la cristiana asocian al nombre de Moisés, Núm es una compilación de varias fuentes, que incorpora material de diferentes etapas de la historia de Israel. Es incluso equívoco y algo anacrónico llamar a Núm un «libro», en el sentido en que entendemos este término hoy; es mejor hablar de un ensamble muy complejo de tradiciones históricas, legales y litúrgicas, que se extiende sobre un período de unos mil años aproximadamente. El análisis de Núm revela que predominan las tradiciones yahvista, elohísta y sacerdotal; dando esta última una forma acabada a la obra e imprimiendo a Núm su propio espíritu y carácter peculiar. Las tradiciones yahvista y elohísta no pueden ser fácilmente separadas en Núm; fueron probablemente reunidas o amalgamadas poco después de la destrucción de Samaria, en el año 721 a.C. Ambas tradiciones (J y E) estuvieron sujetas al control editorial del escritor o escritores sacerdotal(es). En cualquier caso, es opinión común que la tradición sacerdotal ha dado la forma final a la obra.

Dado el carácter complejo de esta colección de tradiciones, está totalmente fuera de lugar hablar de un hombre, Moisés, como autor del libro, si entendemos la palabra «autor» en nuestro sentido moderno, individualista. En otro lugar se ha explicado en qué sentido podemos legítimamente hablar de Moisés como «autor» del Pentateuco. Baste aquí recordar que no estamos tratando con la composición de un autor individual, sino más bien con el cariñoso recuerdo de Israel, de su pasado. El Pentateuco preserva las recordadas tradiciones de una comunidad que experimentó ciertos hechos, terribles y salvadores, en su pasado. Los libros históricos tales como Núm guardan el vivo recuerdo de estas experiencias, que han sido ahora articuladas por un complejísimo proceso de inspiración divina, operativa dentro de una comunidad. No está fuera de lugar, por lo tanto, recordar el aspecto colectivo de la sagrada literatura de Israel, su reflexión sobre las grandes obras que Dios había hecho a su favor.

Al mismo tiempo ayudará recordar que a Núm se le ha de considerar como parte de un todo integrado, una comprehensiva y continua narración, que se extiende desde Gén hasta Jos. El fin de esta historia es narrar cómo Israel vino a ser el pueblo de Dios y entró en la tierra de la Promesa. Cuando Israel invoca a Yahvé en cualquier momento de su dificultosa historia, lo hace al Dios que creó el mundo, llamó a Abraham de Ur, reveló su nombre a Moisés, sacó a su pueblo de Egipto, pactó con ellos en el Sinaí, los condujo a través del desierto y los llevó a la tierra prometida. En este contexto Núm adquiere su pleno significado.

3. Valor histórico

Dos extremos se han de evitar en una valuación del valor histórico de Núm. En primer lugar, esta compilación de antiguas tradiciones no pretende darnos un relato exacto y literal de los hechos, exactamente como sucedieron. No fue escrita según los cánones e ideales de la investigación histórica moderna. Por ello se acerca a la obra desde un punto de vista falso quien espera aprender en preciso detalle lo que sucedió a las tribus israelitas desde el tiempo que acamparon cerca del Sinaí hasta que arribaron a Canaán. Los israelitas eran incapaces de escribir esta clase de historia; y aun cuando hubieran sido capaces, les hubiera interesado poco tal narración documentada. Lo que importaba sobre todo era el sentido o significación de esa historia, la revelación de Dios interviniendo activamente en el tiempo con el propósito sobrenatural de salvar a su pueblo y prepararlo para un gran destino. Para los israelitas la historia era importante, porque Dios había obrado en ella, estaba obrando en este preciso momento e intervendría decisivamente una vez más en un tiempo sólo por El conocido. El israelita nunca podría aceptar la idea de que la preservación y progreso de su pueblo eran solamente hechos simples y naturales, en lugar de un don inmerecido de Dios; de aquí que nunca pudiera entender un punto de vista puramente mundano en la historia. Historia significó para él historia sagrada o historia de la salvación.

Por otra parte, sería un error fatal sacar la conclusión de que el hecho histórico era considerado sin importancia y que solamente interesaba el mensaje de Dios. El elemento teológico no elimina ni falsea el sólido fundamento del hecho histórico, que sostiene las tradiciones bíblicas. Dios ha salvado al hombre entrando dentro de la historia humana, y es en el teatro del tiempo y del espacio donde tanto el israelita como el cristiano encuentran a Dios. Además de las garantías que acompañan la inerrancia bíblica, cuando se entiende correctamente, los resultados históricos y arqueológicos han aumentado nuestro respeto por la historicidad sustancial de la tradición bíblica. En el comentario se indicarán algunos ejemplos de estos resultados [1].

4. Valor religioso

Ya ha sido afirmado de una manera general en la sección anterior. Núm se interesa principalmente por la significación teológica de los eventos narrados. Los hechos enfocan no una agrupación heterogénea de tribus, sino una comunidad santa (*'ēdā*), en cuyo medio habita el Dios santo. El era el centro de sus vidas, a pesar de las persistentes infidelidades de ellos. Aquí fue erigido su santuario y todo el campo fue santificado por su divina presencia. Lo distinto de Núm es su interés por la preparación y marcha del pueblo de Dios por el desierto. Hasta ahora Israel pudiera ser llamada una comunidad que escuchaba, atenta a las grandes revelaciones en el Sinaí, descritas en Ex y Lev. Pero ahora hay una conmoción en el campo. Israel ha de ponerse en marcha, siempre en movimiento hacia la tierra prometida. Un sentido del destino revolotea sobre las páginas. Durante el errar por el desierto, Dios tendría un cuidado especial sobre su pueblo, como exigía de ellos obediencia absoluta a su voluntad, tal y como había sido revelada en la ley sagrada. Dios cuidó y probó a su pueblo. Muchas regulaciones litúrgicas, apreciadas por la tradición sacerdotal, están incluidas en Núm. La mayor parte de estas prescripciones indudablemente proceden de un período posterior, cuando el pueblo se hubo establecido en Canaán. Un exigente calendario litúrgico y un elaborado sistema sacrifical apenas cuadran con un pueblo en movimiento [2].

Pudiéramos extrañarnos por qué esta considerable cantidad de legislación posterior fue encuadrada en un marco de hechos que tuvieron lugar siglos antes. La respuesta es que el autor podía difícilmente encontrar un modo mejor de enseñar al lector u oyente que estas regulaciones, aunque venían siglos después de Moisés y reflejaban circunstancias en una sociedad establecida más bien que nómada, eran una normal y legítima extensión de la ley dada a Israel por medio de Moisés. Además de subrayar la continuidad de este *'ēdā*, el autor sagrado pudo de este modo dar autoridad divina y

[1] Para un conciso y exacto examen del material, que aumenta constantemente, cf. W. F. ALBRIGHT, *The Archaeology of the Ancient Near East: Peake's Commentary on the Bible* (1963) 58-65.

[2] Para una evaluación de la tradición sacerdotal, cf. W. F. ALBRIGHT, DEPC 200-201.

mosaica a leyes promulgadas mucho después de Moisés y pensadas para las nuevas condiciones de vida en Canaán. La Ley de Moisés iba a marcar la auténtica vida israelita en todos los períodos de su historia.

5. Esquema

Es difícil establecer un plan claro y coherente para un libro tan artificial. La línea histórica es con frecuencia interrumpida por varias leyes y regulaciones que conciernen a la comunidad. Todo esquema, consiguientemente, puede ser sólo una aproximación; sin embargo, hay un acuerdo general en la siguiente triple división:

A) Estancia en el Sinaí (1,1-10,10). Cubre los últimos diecinueve días empleados por los israelitas en el Sinaí. Exactamente un mes antes de la fecha dada en Núm 1,1, el pueblo había terminado de hacer y levantar el tabernáculo (Ex 40,1.17). Toda la sección pertenece a la tradición sacerdotal.

B) Del Sinaí a Moab (10,11-22,1). Esta sección se extiende sobre un período de treinta y ocho años aproximadamente, pero la mayor parte del material atañe a los primeros y últimos meses de este período. Son los tradicionales «cuarenta años» en el desierto.

C) Hechos en Moab (22,2-36,13). Estos hechos ocupan cinco meses. A excepción del ciclo de Balaam, el material es muy heterogéneo. La sección termina con los israelitas en las llanuras de Moab preparados para el asalto sobre Canaán.

6. Bibliografía selecta

COMENTARIOS ANTIGUOS

SAN AGUSTÍN: ML 34,717-748; SAN JERÓNIMO: ML 22,698ss; SAN ISIDORO: ML 83,339-360; SAN BEDA: ML 91,358-378; HUGO DE SAN VÍCTOR: ML 175,84-86.

COMENTARIOS RECIENTES CATÓLICOS

F. DE HUMMELAUER, *Commentarius in Numerus*: CSS (1899); P. HEINISCH: HSAT (1936); A. CLAMER: SBPC (1946); B. UBACH: BM (1954); H. SCHNEIDER: EBi (1955); K. KRÄMER: HBK (1955); P. SAYDON: VbD (1956); H. CAZELLES: BJ (1958); F. MORIARTY: *Paulist Pamphlet Bible Series*, Parts I and II (N. Y. 1960); A. COLUNGA-M. GARCÍA CORDERO: BC I² (1962).

COMENTARIOS RECIENTES NO CATÓLICOS

G. B. GRAY: ICC (1903); L. E. BINNS: Westminster Commentaries (1927); J. H. GREENSTONE, *Numbers*: Jewish Publication Society (1939); J. MARSH: IB (1953); N. H. SNAITH: PeakC (1963); J. L. MAYS: Layman's Bible Commentaries (Londres 1963); G. E. MENDENHALL: AnchB.

1 [1] Habló Yahvé a Moisés en el desierto del Sinaí, en la tienda de la
reunión, el día primero del segundo mes, en el año segundo después

---

ESTUDIOS GENERALES

R. DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento* (IAT) (Barcelona 1964); L. ARNALDICH, *Los Números:* EBGarr; B. MAZAR et al. (Edd.), *Views of the Biblical World* I (Nueva York 1959) 201-244; W. F. ALBRIGHT, *De la Edad de Piedra al Cristianismo* (DEPC) (Santander 1959); A. ROBERT-A. FEUILLET, *Introducción a la Biblia* I (Barcelona 1965); R. DENTAN, *Book of Numbers:* IDB (Nueva York 1962) 567-571; E. FLACK, *Recent Study on the Book of Numbers:* Interp 13 (1959) 3-23; W. HARRELSON, *The Theology of Numbers:* Interp 13 (1959) 24-36; K. SULLIVAN, *The Book of Numbers:* Wor 31 (1957) 592-600.

CAPITULO 1

Estancia en el Sinaí. 1,1-10,10

El relato sobre el acampamento de Israel en el Sinaí, empezado en Lev, continúa en Núm. Termina en Núm 10,10 con el pueblo dispuesto para partir hacia el desierto de Parán.

Censo de las tribus y estado legal de los levitas. 1,1-4,49

Todas las tribus, excepto los levitas, están computadas (1,1-54). Se reserva a los levitas para el servicio del tabernáculo.

1 *Del segundo mes:* éste era *iyyar*, que comprendía desde la mitad de abril a la mitad de mayo. A lo largo de Núm, e igualmente también de todo el Pentateuco, encontramos la expresión *habló Yahvé a Moisés.* Esto se ha de entender como una frase convencional que señala la autoridad divina detrás de la legislación mosaica; también indica el hecho de que el relato está tratando de revelación divina. La acción reveladora de Dios se dramatiza con la forma literaria de una conversación entre Dios y Moisés. La estructura de la comunidad israelita, según el punto de vista de la tradición sacerdotal, no es debida a factores raciales, sociales o políticos, sino a la voluntad de Dios. *En la tienda de la reunión:* la tienda de la reunión *(ʾōhel môʿēd)* aparece en la Vg como «tabernáculo». Tanto éste como el arca de la Alianza datan del período nómada de Israel [1]. *El desierto del Sinaí:* la península del Sinaí tiene tres divisiones principales: *a)* la llanura costera al Norte; *b)* la gran meseta central; *c)* la región montañosa al Sur. En la región del Sur, el Yebel Musa (Monte de Moisés), el tradicional monte Sinaí, se yergue unos 2.500 metros y presenta un aspecto de silenciosa grandeza.

[1] Cf. R. DE VAUX, *Inst. del AT* (Barcelona 1964) p.389-98; MemAG (1961) 55-70; EBGarr, s. v. *Tabernáculo.*

de su salida de Egipto, diciendo: 2 «Haced el censo de toda la comu-
nidad de los hijos de Israel por sus familias y casas paternas, inscri-
biendo los nombres de todos los varones cabeza por cabeza; 3 desde
los veinte años de edad para arriba, todos los que son aptos para el
servicio militar en Israel, los alistaréis por escuadrones tú y Aarón.
4 Y con vosotros estará un varón de cada tribu, varón que sea cabeza
de su casa paterna. 5 Y éstos son los nombres de los varones que os
asistirán: por parte de Rubén, Elisur, hijo de Sedeur; 6 por Simeón,
Selumiel, hijo de Surisadday; 7 por Judá, Najsón, hijo de Amminadab;
8 por Isacar, Natanael, hijo de Suar; 9 por Zabulón, Eliab, hijo de Je-
lón; 10 por parte de los hijos de José, Elisamá, hijo de Ammihud, por
Efraím, y Gamaliel, hijo de Pedahsur, por Manasés; 11 por parte de
Benjamín, Abidán, hijo de Guidoní; 12 por Dan, Ajiézer, hijo de Am-
misadday; 13 por Aser, Paguiel, hijo de Okrán; 14 por Gad, Elyasaf,
hijo de Deuel; 15 por Neftalí, Ajiıá, hijo de Enán».
16 Estos eran los hombres seleccionados de entre la comunidad,
los príncipes de las tribus de sus padres, caudillos de los clanes de Is-
rael. 17 Tomaron Moisés y Aarón a estos hombres que habían sido
designados, 18 y el día primero del segundo mes reunieron en asam-
blea a toda la comunidad. Y se empadronaron por familias y casas
paternas, según el número de nombres desde los veinte años de edad
para arriba, cabeza por cabeza, 19 conforme había ordenado Yahvé
a Moisés. Así los fue registrando en censo en el desierto del Sinaí.
20 Fueron los hijos de Rubén, primogénito de Israel, sus genera-
ciones conforme a sus familias y casas paternas, según el número de
nombres, cabeza por cabeza, cada varón desde los veinte años de edad
para arriba, todos los aptos para el servicio militar, 21 el censo, pues,
de la tribu de Rubén: cuarenta y seis mil quinientos.
22 De los hijos de Simeón, sus generaciones conforme a sus fami-

---

2-3 *Haced el censo:* el fin era principalmente militar. Aunque Israel no poseía en este tiempo ejército permanente, tuvo que haber alguna organización militar para la propia defensa. Un censo proveería una lista de aquellos elegibles para el servicio cuando los clanes fueran llamados a la guerra. En el mundo antiguo no existía una científica inspección demográfica. Los pomposos números referidos en v.21ss suponen una población de varios millones viviendo en el desierto. Este es un número imposible, como todos los eruditos reconocen. Se han propuesto varias soluciones del problema. Algunos creen que el autor ha incorporado aquí la lista que entregaron los agentes de David cuando hicieron el censo de Israel y Judá (2 Sam 24). W. F. Albright cree que las dos listas paralelas de los censos en Núm 1 y 26 son variantes de una lista original, que está en alguna manera relacionada con el censo davídico de todo Israel [2].

No es intrínsecamente improbable tal interpolación; con su agudo sentido de solidaridad, promovido por la liturgia, los israelitas de una fecha mucho más posterior se creían presentes en el Sinaí en los momentos decisivos de la historia de Israel.

Otra solución se basa en el nuevo conocimiento de la organización militar y las prácticas de reclutamiento en el antiguo Próximo Oriente. La clave de la solución consiste en dar a la palabra *ʾelep,*

[2] *Archaeology and the Religion of Israel* 123.

lias y casas paternas, los que de entre ellos fueron sometidos a censo, según el número de nombres, cabeza por cabeza, cada varón desde los veinte años de edad para arriba, todos los aptos para el servicio militar,
23 el censo de la tribu de Simeón: cincuenta y nueve mil trescientos.

24 De los hijos de Gad, sus generaciones conforme a sus familias y casas paternas, según el número de nombres, desde los veinte años de edad para arriba, todos los aptos para el servicio militar,
25 el censo de la tribu de Gad: cuarenta y cinco mil seiscientos cincuenta.

26 De la tribu de Judá, sus generaciones conforme a sus familias y casas paternas, según el número de nombres, desde los veinte años de edad para arriba, todos los aptos para el servicio militar,
27 el censo de la tribu de Judá: setenta y cuatro mil seiscientos.

28 De los hijos de Isacar, sus generaciones conforme a sus familias y casas paternas, según el número de nombres, desde los veinte años de edad para arriba, todos los aptos para el servicio militar,
29 el censo de la tribu de Isacar: cincuenta y cuatro mil cuatrocientos.

30 De los hijos de Zabulón, sus generaciones conforme a sus familias y casas paternas, según el número de nombres, desde los veinte años de edad para arriba, todos los aptos para el servicio militar,
31 el censo de la tribu de Zabulón: cincuenta y siete mil cuatrocientos.

32 En cuanto a los hijos de José: de los hijos de Efraím, sus generaciones conforme a sus familias y casas paternas, según el número de nombres, desde los veinte años de edad para arriba, todos los aptos para el servicio militar,
33 el censo de la tribu de Efraím: cuarenta mil quinientos.

34 De los hijos de Manasés, sus generaciones conforme a sus familias y casas paternas, según el número de nombres, desde los veinte años de edad para arriba, todos los aptos para el servicio militar,
35 el censo de la tribu de Manasés: treinta y dos mil doscientos.

36 De los hijos de Benjamín, sus generaciones conforme a sus familias y casas paternas, según el número de nombres, desde los veinte años de edad para arriba, todos los aptos para el servicio militar,
37 el censo de la tribu de Benjamín: treinta y cinco mil quinientos.

---

traducida por «mil» en nuestro texto y prácticamente en todas las versiones, el significado de unidad o subdivisión de la tribu. Nuestra lista de censo, que empieza en el v.20, daría entonces el número de unidades o subdivisiones en que estaba dividida la tribu; e inmediatamente después añadiría el número de hombres capaces de llevar armas. Esta hipótesis quizá quede más clara si la aplicamos al texto mismo, parafraseando cuando sea necesario hacer resaltar el sentido. Núm 1,26-29 tendría que leerse como sigue:

26-29 «De los descendientes de Judá, registrados por linaje en familias y casas paternas: cuando fueron reclutados todos los varones de veinte años para arriba, que eran aptos para el servicio militar, setenta y cuatro unidades o subdivisiones de la tribu fueron registradas, y de estas unidades seiscientos hombres fueron alistados para el servicio militar.

De los hijos de Isacar, registrados conforme a sus familias y casas paternas: cuando fueron reclutados todos los varones de veinte años para arriba, que eran aptos para el servicio militar, cincuenta

38 De los hijos de Dan, sus generaciones conforme a sus familias
y casas paternas, según el número de nombres, desde los veinte años
de edad para arriba, todos los aptos para el servicio militar, 39 el censo
de la tribu de Dan: sesenta y dos mil setecientos.
40 De los hijos de Aser, sus generaciones conforme a sus familias
y casas paternas, según el número de nombres, desde los veinte años
de edad para arriba, todos los aptos para el servicio militar, 41 el censo
de la tribu de Aser: cuarenta y un mil quinientos.
42 De los hijos de Neftalí, sus generaciones conforme a sus familias
y casas paternas, según el número de nombres, desde los veinte años
de edad para arriba, todos los aptos para el servicio militar, 43 el censo
de la tribu de Neftalí: cincuenta y tres mil cuatrocientos.
44 Estos son los empadronados, de quienes hicieron censo Moisés
y Aarón con la ayuda de los príncipes de Israel: doce hombres, cada
uno estaba por la casa de su padre. 45 Así, fue el censo total de los hijos
de Israel conforme a sus casas paternas, desde los veinte años de edad
para arriba, todos los aptos para el servicio militar en Israel, 46 fue,
pues, su censo total de seiscientos tres mil quinientos cincuenta.
47 Pero los levitas, conforme a la tribu de sus padres, no fueron re-
señados entre los demás. 48 Pues Yahvé había dicho a Moisés: 49 «Úni-
camente a la tribu de Leví no la inscribirás en el registro ni la some-
terás a encabezamiento en medio de los hijos de Israel; 50 sino que
pondrás a los levitas al frente de la custodia del tabernáculo del Testi-
monio y de todos sus accesorios y de todo lo que le pertenece. Ellos
llevarán el tabernáculo y todos sus accesorios y cuidarán de él, y en
torno al tabernáculo acamparán. 51 Cuando el tabernáculo haya de
ser levantado, los levitas lo desmontarán; y cuando haya de ser plan-
tado, los levitas lo montarán. Y si un extraño se acerca a él, será con-
denado a muerte. 52 Plantarán sus tiendas los hijos de Israel por es-
cuadrones, cada uno en su campamento y junto a su bandera; 53 pero
los levitas acamparán en torno al tabernáculo del Testimonio, de modo
que la cólera de Dios no descargue sobre la comunidad de Israel; y los
levitas se encargarán de la custodia del tabernáculo del Testimonio».

---

y cuatro unidades o subdivisiones fueron registradas, y de esas unidades cuatrocientos hombres fueron alistados para el servicio militar».

Si sumamos el censo entero de Núm 1,21-43, conseguimos la cifra de 598 unidades o subdivisiones, que pueden dar 5.550 hombres capaces de llevar armas. Porque el sentido técnico de *ʾelep* había sido olvidado o había caído en desuso, el autor de la tradición sacerdotal entendió esta palabra en un sentido ordinario de «mil», y así nos dio números exagerados. Ofrecemos esto como una posible explicación; su mérito, como hipótesis plausible, radica en el hecho de que suministra un número aceptable de guerreros y se parece a otras listas de censos, que sabemos han existido en el antiguo Cercano Oriente [3].

47-51 *Pero los levitas no fueron reseñados* [4]: por causa de su estado legal especial dentro de la comunidad, los levitas estaban exentos del censo. Los v.50-51 dan la razón; a saber, el sagrado

[3] Cf. G. E. Mendenhall, *The Census List of Numbers 1 and 26*: JBLit 77 (1958) 52-66.
[4] Cf. EBGarr, s. v. *Levita.*

54 Los hijos de Israel llevaron a cabo todo esto como Yahvé había
mandado a Moisés.

2 1 Habló Yahvé a Moisés y Aarón, diciendo: «Los hijos de Israel
acamparán cada uno junto a su bandera, bajo las enseñas de su casa
paterna. 2 Y acamparán de forma que desde todas partes miren hacia
la tienda de la reunión. 3 Acampados por el lado del este, hacia el sol
naciente, estarán los que militan bajo la bandera del campamento de
Judá, distribuidos por sus escuadrones. El príncipe de los hijos de Judá,
Najsón, hijo de Amminadab. 4 Y su cuerpo de ejército registrado en

---

deber de cuidar del tabernáculo, símbolo de la presencia de Yahvé. La ira de Dios caería sobre cualquiera que violara la santidad de la divina presencia con un acto de irreverencia.

CAPITULO 2

Ordenación de las tribus. 2,1-34

Según 10,11-28, los israelitas observaron este orden cuando levantaron el campamento y marcharon del Sinaí. El campamento estaba montado en la forma de un inmenso cuadrado, con el tabernáculo en medio. Para una semejante descripción estilizada de una Jerusalén restaurada véase Ez 48,30-35.

1-2 *Cada uno junto a su bandera, bajo las enseñas de su casa paterna:* la «bandera» *(degel)* representaba una unidad de combate, ocupando una posición específica en el orden militar del ejército israelita. De Vaux [1] cree que *degel* debería traducirse por «división de un ejército», y no por «bandera» o «estandarte». El *degel* comprendía mayor número de hombres que la «compañía» *(gᵉdûd)*, que constaba de unos cien hombres armados. Las «enseñas» *(ʾōtōt)* eran un emblema o divisa colocado en un asta de madera y llevado por el portaestandarte. Desde el tercer milenio a. C., tales banderas se usaban para fines militares o ceremoniales. Se mencionan en el manuscrito de Qumrân sobre la guerra [2]. Al parecer, los guerreros cambiaban los emblemas en cada nueva etapa de la batalla. Relieves egipcios contemporáneos encontrados en Abu Simbel muestran que los ejércitos de aquel tiempo observaban un orden de acampamento y de marcha que se asemeja a la disposición descrita en este capítulo.

3 *Acampados por el lado del este:* un patrón definido emerge de la descripción del campamento. El tabernáculo está siempre en el centro, con las tribus israelitas formando un cuadrado interior (sacerdotes y levitas) y exterior (tribus seculares) a su alrededor. Este patrón simboliza la presencia de Dios en medio de su pueblo.

[1] Cf. R. de Vaux, *Inst. del AT* (Barcelona 1964) p.307-10.
[2] 1QM. Véase Y. Yadin, *The Scroll of the War of the Sons of Light against the Sons of Darkness* (Oxford 1962) 38-49.

censo: setenta y cuatro mil seiscientos. 5 Junto a él acampará la tribu
de Isacar, siendo el príncipe de los hijos de Isacar Natanael, hijo de
Suar. 6 Su cuerpo de ejército registrado en censo: cincuenta y cuatro
mil cuatrocientos. 7 A continuación, la tribu de Zabulón, siendo el
príncipe de los hijos de Zabulón Eliab, hijo de Jelón. 8 Y su cuerpo de
ejército registrado en censo: cincuenta y siete mil cuatrocientos. 9 El
número total de los inscritos en censo por sus escuadrones, para el
campamento de Judá: ciento ochenta mil cuatrocientos. Estos levan-
tarán el campo los primeros en la marcha.

10 Por el lado sur estará la bandera del campamento de Rubén,
distribuida por sus escuadrones, siendo el príncipe de los hijos de Ru-
bén Elisur, hijo de Sedeur. 11 Y su cuerpo de ejército registrado en
censo: cuarenta y seis mil quinientos. 12 Junto a él estará acampada
la tribu de Simeón, siendo el príncipe de los hijos de Simeón Selu-
miel, hijo de Surisadday. 13 Y su cuerpo de ejército registrado en censo:
cincuenta y nueve mil trescientos. 14 Inmediatamente, la tribu de Gad,
siendo el príncipe de los hijos de Gad Elyasaf, hijo de Reuel, 15 y su
cuerpo de ejército registrado en censo: cuarenta y cinco mil seiscien-
tos cincuenta. 16 El número total de los inscritos en censo por sus es-
cuadrones en el campamento de Rubén: ciento cincuenta y un mil
cuatrocientos cincuenta. Marcharán en segundo lugar.

17 Y a continuación de ellos se levantará la tienda de la reunión,
con el campamento de los levitas, en el centro de los demás campa-
mentos. Como para acampar, así también para levantar el campo
cada uno estará en su puesto, distribuidos por sus banderas.

18 En el lado oeste estará la bandera del campamento de Efraím,
distribuida por sus escuadrones, siendo el príncipe de los hijos de
Efraím Elisamá, hijo de Ammihud. 19 Y su cuerpo de ejército regis-
trado en censo: cuarenta mil quinientos. 20 Junto a él estará la tribu
de Manasés, siendo el príncipe de los hijos de Manasés Gamaliel, hijo
de Pedahsur, 21 y su cuerpo de ejército registrado en censo: treinta
y dos mil doscientos. 22 Inmediatamente, la tribu de Benjamín, sien-
do el príncipe de los hijos de Benjamín Abidán, hijo de Guidoní.
23 Y su cuerpo de ejército registrado en censo: treinta y cinco mil
cuatrocientos. 24 El número total de los inscritos en censo por sus es-
cuadrones en el campamento de Efraím: ciento ocho mil cien. Serán
los terceros en la marcha.

25 En el lado norte estará la bandera del campamento de Dan, dis-
tribuida por sus escuadrones, siendo el príncipe de los hijos de Dan
Ajiézer, hijo de Ammisadday, 26 y su cuerpo de ejército registrado
en censo: sesenta y dos mil setecientos. 27 Contigua a él estará acam-
pada la tribu de Aser, siendo el príncipe de los hijos de Aser Paguiel,
hijo de Okrán, 28 y su cuerpo de ejército registrado en censo: cuaren-
ta y un mil quinientos. 29 A continuación, la tribu de Neftalí, siendo
el príncipe de los hijos de Neftalí Ajirá, hijo de Enán, 30 y su cuerpo
de ejército registrado en censo: cincuenta y tres mil cuatrocientos.
31 El número total de los inscritos en censo en el campamento de Dan:
ciento cincuenta y siete mil seiscientos. Serán los últimos en la marcha
cuando levanten el campo bajo sus banderas».

32 Este era el censo de los hijos de Israel, sacado por sus casas pa-
ternas. El número total de los registrados en censo, por sus escuadro-
nes, en los campamentos era de seiscientos tres mil quinientos cin-
cuenta. 33 Pero los levitas no fueron reseñados en censo con el resto
de los hijos de Israel, conforme a lo que Yahvé había mandado a
Moisés. 34 El pueblo de Israel lo hacía todo de acuerdo con lo que

Yahvé había mandado a Moisés: al sentar el campo como al levantar-
lo, estaban congregados bajo sus banderas, distribuidos conforme a
sus clanes y casas paternas.

3 1 Estas son las generaciones de Aarón y Moisés en el tiempo
en que Yahvé habló con Moisés en el monte Sinaí. 2 Estos son los nom-
bres de los hijos de Aarón: Nadab, el primogénito, y Abihú, Eleazar
e Itamar; 3 éstos son los nombres de los hijos de Aarón, los sacerdotes
ungidos, a quienes consagró para ejercer el sacerdocio. 4 Pero Nadab
y Abihú murieron en la presencia de Yahvé, al ofrecer fuego profano
ante Yahvé, en el desierto del Sinaí; y no tenían hijos. Así que Eleazar
e Itamar ejercieron el sacerdocio durante la vida de Aarón, su padre.
5 Y habló Yahvé a Moisés, diciendo: 6 «Haz que se acerque la tribu
de Leví y preséntalos ante Aarón el sacerdote, para que le asistan.
7 Atenderán a las obligaciones de él y de toda la comunidad ante la
tienda de la reunión, ministrando en el servicio del tabernáculo.
8 Tomarán a su cargo todo el mobiliario de la tienda de la reunión
y descargarán las obligaciones de los hijos de Israel en su servicio en
el tabernáculo. 9 Entregarás los levitas a Aarón y a sus hijos como do-
nados a él de parte de los hijos de Israel. 10 Y a Aarón y a sus hijos asig-
narás la observancia de sus funciones sacerdotales; pero si un extraño
se acerca, será condenado a muerte».

CAPITULO 3

Estado legal de los levitas. 3,1-51

Hasta aquí en la tradición sacerdotal los levitas no difieren mucho de otras tribus. Ahora, antes de dejar el Sinaí, su estado legal queda fijo; se les pone aparte para el divino servicio, con especiales obligaciones, que implican el cuidado y transporte del tabernáculo. Su vocación va a ser una vocación de servicio en la liturgia israelita. Para los v.1-4, cf. Lev 10,1-2. Puesto que los dos hijos mayores, Nadab y Abihú, murieron sin herederos en castigo del crimen contra el culto, los dos hijos menores, Eleazar e Itamar, heredaron sus funciones como sacerdotes.

3 *Los sacerdotes ungidos:* en algunos textos la tradición sacerdotal restringe la unción al sumo sacerdote; en otros, todos los sacerdotes reciben la unción.

9 *Entregarás los levitas a Aarón y sus hijos:* los «donados» *(netînîm)* eran originariamente esclavos públicos, probablemente extranjeros, destinados a trabajar en el templo. Este sistema prevaleció durante la monarquía. R. de Vaux [1] sugiere que la institución fue con el tiempo abandonada y el trabajo era hecho por los levitas.

[1] *Instituciones del AT* (Barcelona 1964) p.137.470.492.

11 Y habló Yahvé a Moisés, diciendo: 12 «¡Mira! He tomado a los
levitas de en medio de los hijos de Israel en lugar de todos los primo-
génitos que abren el seno materno entre los israelitas. Míos serán los
levitas, 13 pues mío es todo primogénito; el día en que herí a todos los
primogénitos en la tierra de Egipto me consagré todo primogénito en
Israel, tanto de hombre como de bestia: míos son. Yo, Yahvé».

14 Habló Yahvé a Moisés en el desierto del Sinaí, diciendo: 15 «Re-
gistra en censo a los hijos de Leví por sus casas patriarcales y sus clanes;
registrarás todo varón, desde el que tiene un mes de edad para arriba».
16 Moisés, pues, los registró conforme a la palabra de Yahvé, como le
había sido mandado. 17 Estos eran los hijos de Leví, por sus nombres:
Guersón, Quehat y Merarí. 18 Y éstos son los nombres de los hijos
de Guersón, por familias: Libní y Simí. 19 Y los hijos de Quehat,
según sus familias: Amram y Yishar, Jebrón y Uzziel. 20 Y los hijos
de Merarí, según sus familias: Majlí y Musí. Estos son los clanes de
los levitas, por sus casas patriarcales.

21 A Guersón pertenecían la familia de los libníes y la familia de
los simíes; éstas eran las familias de los guersonitas. 22 Al ser registra-
dos todos sus varones, de un mes de edad para arriba, arrojaron un
censo de siete mil quinientos. 23 Los clanes de los guersonitas acampa-
ban detrás del tabernáculo, a poniente. 24 El príncipe de la casa pa-
triarcal de los guersonitas era Elyasaf, hijo de Lael. 25 Lo encargado
a la custodia de los hijos de Guersón en la tienda de la reunión era el
tabernáculo y la tienda, con su cubierta y la cortina que pendía a la
entrada de la tienda de la reunión, 26 las colgaduras del atrio, la cortina
de la entrada del atrio que rodea al tabernáculo y al altar y las cuerdas;
todo el servicio que pertenecía a estas cosas. 27 A Quehat pertenecían
la familia de los amramíes, la familia de los isharíes, la familia de los
jebronitas y la familia de los ozzielíes; éstas eran las familias de los
quehatitas.

28 Al ser registrados todos sus varones, desde un mes de edad para
arriba, arrojaron un censo de ocho mil seiscientos, que atendían a las
obligaciones del santuario. 29 Los clanes de los hijos de Quehat acam-
paban sobre el flanco meridional del tabernáculo. 30 El príncipe de
la casa patriarcal de los clanes quehatitas eran Elisafán, hijo de Uzziel.
31 Lo puesto bajo su cuidado era el arca, la mesa, el candelabro, los
altares, los vasos del santuario que se usaban en el ministerio y la cor-

---

En un período anterior, reflejado en nuestro verso, se consideraba a los levitas como «donados» a los sacerdotes para el servicio en el santuario. En 8,16 se dice que los levitas son «entregados» a Dios más bien que a Aarón.

12 *En lugar de todos los primogénitos:* como primicias del matrimonio, el primer hijo pertenecía a Dios. El derecho de Yahvé al primogénito fue reconocido en la más temprana legislación (Ex 22, 28; 34,19-20). Por su mismo oficio, los levitas llegaron a ser un perpetuo signo de la liberación de Dios. Dios aceptaba la consagración de los levitas como un sustituto de lo que sería abominación para él: el sacrificio de un niño.

23 *Los clanes de los guersonitas..., a poniente:* los levitas formaban tres partes del cuadrado interior alrededor del tabernáculo. Se asignaban varias responsabilidades a cada uno de los contingentes.

tina; y todo lo que pertenecía al servicio de estas cosas. 32 Y Eleazar,
hijo de Aarón, el sacerdote, era jefe sobre todos los príncipes de los
levitas y supervisor de los que cuidaban del santuario.
33 A Merarí pertenecían la familia de los majlíes y la familia de los
musíes: éstos eran los clanes de Merarí. 34 Al ser registrados todos sus
varones, de un mes de edad para arriba, arrojaron un censo de seis
mil doscientos. 35 El príncipe de la casa patriarcal de los clanes de
Merarí era Suriel, hijo de Abijáyil; acampaban sobre el flanco septen-
trional del tabernáculo. 36 Lo encargado a su custodia eran las tablas
del tabernáculo, sus travesaños, columnas, basas y todos sus accesorios;
y todo lo que pertenecía al servicio de estas cosas; 37 también las co-
lumnas del atrio de circunvalación, con sus basas, clavijas y cuerdas.
38 Acampados frente al tabernáculo, a oriente, es decir, delante de
la tienda de la reunión, en dirección al sol naciente, estaban Moisés
y Aarón, con los hijos de este último. A su cargo corrían los ritos
dentro del santuario, todo lo que había de hacerse en nombre de los
hijos de Israel; pues el extraño que se acercara tenía que ser llevado a
la muerte. 39 El censo total de los levitas, a los que Moisés y Aarón
registraron según sus familias, por orden de Yahvé, todos los varones
desde un mes de edad para arriba, ascendía a veintidós mil.
40 Dijo entonces Yahvé a Moisés: «Haz un censo de todos los
primogénitos varones de los hijos de Israel, desde los que tienen un
mes de edad para arriba, y saca el total de sus nombres. 41 Y toma a los
levitas para mí—yo, Yahvé—en lugar de todos los primogénitos de
entre los hijos de Israel, y el ganado de los levitas en lugar de todos los
primogénitos del ganado entre los hijos de Israel». 42 Sacó, pues,
Moisés un censo, como le había mandado Yahvé, de todos los primo-
génitos entre los hijos de Israel. 43 Y todos los primogénitos varones
de un mes para arriba fueron registrados: sumaban veintidós mil
doscientos setenta y tres. 44 Y habló Yahvé a Moisés, diciendo:
45 «Toma a los levitas en lugar de todos los primogénitos de entre los
hijos de Israel, y el ganado de los levitas en lugar del ganado de ellos,
y serán para mí los levitas: yo, Yahvé.
46 Y como precio de rescate por los doscientos setenta y tres de
entre los hijos de Israel que quedan por encima del número de los

---

Así, se podría decir que los levitas formaban un clero menor, que guardaba el tabernáculo de toda profanación, velándolo durante la marcha y, en general, asistiendo a los hijos de Aarón en sus deberes religiosos.

39 *El censo total de los levitas... ascendía a veintidós mil:* este alto número puede ser interpretado según la hipótesis plausible usada antes (cf. 1,2-3) para explicar el censo general. Aquí, como en el caso anterior, la palabra *ʾelep* indicaría alguna clase de unidad de población dentro de la tribu, más bien que el «mil» de la traducción.

46 *Y como precio de rescate por los doscientos setenta y tres:* el número representa un excedente de aquellos que quedaban aún sin rescatar cuando el número de levitas estaba agotado. En esta situación se aceptaba un pago de cinco siclos por cabeza.

levitas, [47] recibirás cinco siclos por cabeza; al peso del siclo del santuario los recibirás: veinte guerás el siclo. [48] Y darás ese dinero a Aarón y a sus hijos como precio del rescate del número excedente». [49] Tomó, pues, Moisés el dinero del rescate de parte de los que quedaban sobre el número de los rescatados por los levitas. [50] De los primogénitos de los hijos de Israel recibió el dinero: mil trescientos sesenta y cinco siclos, al peso del siclo del santuario. [51] Y entregó Moisés el dinero del rescate a Aarón y a sus hijos, conforme a la palabra de Yahvé, tal como Yahvé había mandado a Moisés.

4 [1] Habló Yahvé a Moisés y Aarón, diciendo: [2] «Somete a encabezamiento a los hijos de Quehat de entre los hijos de Leví, por familias y casas patriarcales, [3] de treinta hasta cincuenta años de edad, todos los que pueden entrar en servicio, para realizar el trabajo en la tienda de la reunión. [4] Este es el servicio de los hijos de Quehat en la tienda de la reunión: las cosas más santas. [5] Al levantar el campo, entrarán Aarón y sus hijos y descolgarán el velo que hace de mampara y cubrirán con él el arca del Testimonio. [6] Sobre él pondrán una cubierta de cuero, y encima de ésta extenderán una tela toda ella de color azul, y le ajustarán sus barras. [7] Sobre la mesa de los panes de la proposición extenderán una tela de color azul, y encima depositarán las fuentes, los pebeteros, las tazas y las copas para la libación; y el pan perpetuo estará sobre la mesa. [8] Sobre todas estas cosas extenderán

---

47 *Al peso del siclo del santuario:* el siclo era una unidad básica de peso. El «siclo del santuario» se conformaba al patrón oficial (Ex 30,13.24; 38,24-26; Lev 5,15; 27,3.25). Era más pesado que el siclo babilónico usado en el tiempo postexílico.

CAPITULO 4

Deberes de las familias levíticas. 4,1-49

Históricamente hablando, la descripción de los levitas en Núm 3-4 refleja más frecuentemente la situación de la comunidad postexílica. No se debe perder de vista el propósito de este relato: consiste en relacionar el desarrollo de un período posterior con el período mosaico. Hay una continuidad en la religión de Israel. Y al pueblo del segundo templo se le hacía caer en la cuenta de esta manera que los orígenes de su vida litúrgica remontaban hasta el Sinaí y el gran legislador.

2 *Los hijos de Quehat:* parecen haber gozado de preeminencia entre los levitas. Quizás porque contaban en sus filas a los hijos de Amram, padre de Moisés y Aarón (Ex 6,18.20).

6 *Una cubierta de cuero: taḥaš* es una palabra oscura. Se puede referir a una especie de delfín o puerco marino, cuya piel sería apta y útil como envoltura exterior.

una tela de color escarlata y la taparán con una cubierta de cuero; y
ajustarán las barras. 9 Tomarán una tela de color azul y cubrirán el
candelabro con sus lámparas, sus despabiladeras, sus ceniceros y todas
las vasijas de aceite con las que se le provee. 10 Y lo depositarán con
todos sus accesorios en un envoltorio de cuero, colocándolo sobre las
angarillas. 11 Sobre el altar de oro extenderán una tela azul, tapándola
con una cubierta de cuero, y le ajustarán sus barras. 12 Y tomarán
todos los utensilios que sirven para el ministerio litúrgico en el san-
tuario y los envolverán en una tela azul, tapándolos con una cubierta
de cuero y depositándolos sobre unas angarillas. 13 Después que
hayan limpiado de cenizas el altar y extendido sobre él una tela de
carmesí, 14 colocarán encima todos sus accesorios con los que se
realiza el ministerio litúrgico en él, los braserillos, trinchantes, paletas
y acetres: todos los utensilios del altar; y extenderán sobre él una
cubierta de cuero, ajustándole sus barras. 15 Y, una vez que Aarón
y sus hijos hayan terminado de cubrir el santuario y todos los acceso-
rios del santuario, al levantarse el campamento para la marcha, ven-
drán los hijos de Quehat para transportarlo; pero no tocarán los
objetos sagrados porque morirían. Estas son las cosas que los hijos
de Quehat han de llevar sobre sí en la tienda de la reunión.

16 Lo encomendado a la custodia de Eleazar, hijo de Aarón el
sacerdote, será el aceite para la luz, el incienso perfumado, la oblación
perpetua y el óleo de la unción. También la supervisión de todo el
santuario, con todos los objetos sagrados y utensilios que hay en él».

17 Y habló Yahvé a Moisés y Aarón, diciendo: 18 «No permitáis
que sea borrada de en medio de los levitas la rama de las familias que-
hatitas. 19 Sino que de esta manera obraréis con ellos, para que vivan
y no mueran al acercarse a las cosas más sagradas: vendrán Aarón y sus
hijos y destinarán a cada uno a su oficio y a su carga; 20 pero ellos no
entrarán ni por un momento a mirar lo santo, pues morirían».

21 Habló después Yahvé a Moisés, diciendo: 22 «Somete también
a encabezamiento a los hijos de Guersón por sus casas patriarcales y
familias; 23 desde los treinta hasta los cincuenta años de edad los re-
gistrarás en censo: todos los que pueden entrar en servicio, para reali-
zar el trabajo en la tienda de la reunión. 24 Este es el oficio de las fa-
milias de los guersonitas en el servicio y en el transporte: 25 llevarán
las cortinas del tabernáculo y la tienda de la reunión, su cubierta y la
cubierta de cuero que está encima y la cortina que pende a la entrada
de la tienda de la reunión, 26 las colgaduras del atrio, la cortina de ac-
ceso a la puerta del atrio que rodea al tabernáculo y al altar, sus cuer-
das y todos los utensilios para su servicio; y prestarán todos los servicios
que haya que hacer en relación con estas cosas. 27 Bajo las órdenes de
Aarón y de sus hijos se realizarán todos los oficios de los guersonitas,
tanto lo que mira al transporte como al servicio; y pondréis bajo su
custodia todo lo que tienen que transportar. 28 Este es el oficio que
corresponde a los clanes de los hijos de los guersonitas en la tienda de
la reunión, y su actuación estará bajo la supervisión de Itamar, hijo
de Aarón el sacerdote.

29 En cuanto a los hijos de Merarí, los registrarás en censo por fa-
milias y casas patriarcales; 30 desde los treinta hasta los cincuenta años
de edad los registrarás, todos los que pueden prestar servicio, para
realizar el trabajo en la tienda de la reunión. 31 Y esto es lo que ellos
están encargados de transportar como suma total de sus servicios en
la tienda de la reunión: los tablones del tabernáculo, con sus travesa-
ños, columnas y basas, 32 y las columnas del atrio de circunvalación,

con sus basas, clavijas y cuerdas, con todo su equipo y todos sus acce-
sorios; y consignaréis nombre por nombre los objetos que ellos están
encargados de transportar. 33 Este es el oficio correspondiente a las
familias de los hijos de Merarí, el resumen de su servicio en la tienda
de la reunión, bajo la dirección de Itamar, hijo de Aarón el sacerdote».

34 Así, pues, Moisés y Aarón y los príncipes de la comunidad re-
gistraron en censo a los hijos de los quehatitas, por sus familias y casas
patriarcales, 35 desde los treinta hasta los cincuenta años de edad, to-
dos los que podían entrar en servicio, para trabajar en la tienda de la
reunión. 36 Su censo, por familias, fue de dos mil setecientos cincuenta.
37 Este fue el censo de las familias de los quehatitas, todos los que
servían en la tienda de la reunión, a quienes registraron Moisés y
Aarón, conforme a la orden de Yahvé, dada por medio de Moisés.

38 El censo de los hijos de Guersón, por sus familias y casas patriar-
cales, 39 desde los treinta hasta los cincuenta años de edad, todos los
que podían entrar en servicio para trabajar en la tienda de la reunión,
40 su censo por familias y casas patriarcales fue de dos mil seiscientos
treinta. 41 Este era el censo de las familias de los hijos de Guersón,
todos los que servían en la tienda de la reunión, a quienes registraron
Moisés y Aarón, conforme a lo mandado por Yahvé.

42 El censo de las familias de los hijos de Merarí, por sus familias
y casas patriarcales, 43 desde los treinta hasta los cincuenta años de
edad, todos los que podían entrar en servicio para trabajar en la tien-
da de la reunión, 44 su censo por familias fue de tres mil doscientos.
45 Este es el censo de las familias de los hijos de Merarí, a quienes re-
gistraron Moisés y Aarón, conforme a la orden de Yahvé dada por
medio de Moisés.

46 En cuanto al censo total de los levitas, registrado por Moisés y
Aarón y los príncipes de Israel según sus familias y casas patriarcales,
47 desde los treinta hasta los cincuenta años de edad, todos los que
podían entrar para realizar tareas de servicio y de transporte en la
tienda de la reunión, 48 su número fue de ocho mil quinientos ochenta.
49 Conforme a la orden de Yahvé dada por medio de Moisés, los de-
signó a cada uno para su tarea de servicio o de transporte. Así fueron
registrados en censo por él, como Yahvé había mandado a Moisés.

5 1 Habló luego Yahvé a Moisés, diciendo: 2 «Manda a los hijos de
Israel que despidan del campamento a todos los leprosos, todos
los afectados de gonorrea y todos los contaminados por un cadáver.
3 Sea hombre o mujer, fuera del campamento los echaréis, para que
no contaminen su campamento, en el que yo habito en medio de

CAPITULO 5

Leyes y regulaciones varias. 5,1-6,27

Todas estas regulaciones son de la tradición sacerdotal; se asemejan a algunas de las leyes del Código de Santidad (Lev 17-26). Sin embargo, esta sección ha sido redactada más bien en el espíritu de Lev 11-15, casi obsesivamente preocupada con la pureza ritual. Para la idea neotestamentaria de un pueblo santo como testimonio de la santidad de Dios, cf. Rom 12,1-2; 1 Cor 5,9-13; 6,18-20; 2 Cor 7,1.

ellos». [4] Los hijos de Israel hicieron así, y los expulsaron fuera del campamento: como Yahvé había dicho a Moisés, así hicieron los hijos de Israel.

[5] Entonces habló Yahvé a Moisés, diciendo: [6] «Di a los hijos de Israel: si un hombre o una mujer comete alguno de los pecados que los hombres suelen cometer rompiendo la fe con Yahvé, y es culpable tal persona, [7] confesará su pecado que ha cometido, hará cumplida restitución por el perjuicio causado y añadirá una quinta parte de su valor para entregarla a aquel a quien perjudicó. [8] Pero si éste último no tiene ningún pariente próximo a quien pueda hacerse la restitución por la injuria, los bienes objeto de restitución pasarán a ser de Yahvé e irán a parar al sacerdote; esto aparte del carnero expiatorio con el que se hará la expiación por él. [9] Y toda oblación, toda cosa consagrada de los hijos de Israel que ellos presenten al sacerdote, será para éste. [10] Cada israelita puede disponer de sus propias cosas consagradas; éstas pasan a ser propiedad del sacerdote a quien las da».

Expulsión de los impuros. 5,1-4

A los israelitas se les ordenó preservar la pureza de su campamento. El campamento no era lugar ordinario, sino el símbolo teológico de la congregación santa, el pueblo de Dios. Porque Yahvé habitaba en medio de ellos, ninguna impureza podía ser tolerada. El motivo de esta acción drástica fue, por lo tanto, religioso, no higiénico. Como fundamento de esta regla estaba la creencia de que los israelitas pudieran incurrir en el desagrado divino por el contacto con gente impura. Su inhabilidad era considerada infecciosa. La ley del campamento en v.1-4 se equipara a reglas semejantes de pureza en el ms. de la guerra [1]. El NT tiene sus propias reglas de pureza, que reciben una nueva dimensión espiritual (1 Cor 5,7-13; 2 Cor 6,16-18; Ap 21,27). Jesús no rechaza al leproso; lo cura (Mc 1,40-45); toca a aquellos que tienen flujo de sangre (Mc 5,25-34) y coloca su mano sobre los muertos (Lc 8,49-56).

Regla de la restitución. 5,5-10

Es suplemento de la ley de Lev 5,14-26 (TM); la ley básica sobre la posesión injusta.

8 *Pariente próximo:* éste era el «rescatador» *(gōʾēl)*, un pariente que estaba obligado a guardar la propiedad dentro de la familia. Después de la restitución el ofensor estaba obligado a ofrecer un sacrificio de reparación *(ʾāšām)*. Se debe tener en cuenta que la multa adicional, un quinto del valor total, que debía ser pagada, bien al familiar bien al sacerdote, no constituía una parte del sacrificio. *Irán a parar al sacerdote:* esto se añade a la ley en Lev, y se estipula que, en caso de no haber pariente, la restitución iría a parar al sacerdote, como representante de Yahvé.

[1] 1QM 7,3-7.

11 Habló también Yahvé a Moisés, diciendo: 12 «Di a los hijos de
Israel: si a un hombre su mujer se le sale del buen camino y se le vuel-
ve infiel, 13 teniendo comercio carnal con otro hombre, aunque el
hecho quede oculto a los ojos de su marido de manera que no sea
descubierta, a pesar de haberse mancillado, y no haya testigos contra
ella, por no haber sido sorprendida en el acto; 14 y a él le sobreviene
espíritu de celos y se vuelve celoso de su mujer, siendo verdad que
ella se ha mancillado; o bien si le sobreviene espíritu de celos y se
siente celoso de su mujer, que, de hecho, no se ha mancillado; 15 en-
tonces ese hombre llevará su mujer al sacerdote y presentará como
ofrenda por ella un décimo de efá de harina de cebada. Pero no
derramará aceite sobre ella ni pondrá sobre ella incienso, pues se trata
de una oblación de celos, una oblación de conmemoración, en recuer-
do de un delito.
16 Entonces el sacerdote la hará acercarse y plantarse en pie de-
lante de Yahvé. 17 Tomará agua consagrada en una vasija de barro,
y, cogiendo un poco de polvo del que hay sobre el pavimento del ta-
bernáculo, lo echará en el agua. 18 Después, el sacerdote hará estar
en pie a la mujer en la presencia de Yahvé, le descubrirá la cabeza y
pondrá en sus manos la oblación conmemorativa, es decir, la oblación
de los celos, mientras en las manos del sacerdote estarán las aguas
amargas, portadoras de maldición. 19 Y el sacerdote conjurará a la
mujer, diciéndole: 'Si, desde que estás bajo la potestad de tu marido,
no se ha acostado contigo ningún otro hombre, ni te has apartado del
buen camino, entregándote a la impureza, quedes ilesa de estas aguas
amargas, portadoras de maldición. 20 Pero si te has descarriado, estan-

---

Juicio de Dios (ordalía). 5,11-31

Lev 20,20 decretaba la sentencia de muerte cuando se probaba que ambas partes eran culpables de adulterio. Cuando faltaba prueba legal se buscó un modo de determinar la culpabilidad o inocencia de una esposa sospechosa de adulterio. Los legisladores sacerdotales han transformado una práctica arcaica en una ceremonia conforme con la fe yahvista. R. de Vaux [2] observa que no hay paralelo exacto de esta ordalía en el antiguo Cercano Oriente. A la inversa, no encontramos traza en Israel de la práctica, ampliamente testificada en Asiria, Babilonia y Nuzi, de arrojar al río a la persona sospechosa. Esto era una ordalía judicial, mencionada en el Código de Hammurabi [3]. El ritual israelita atribuye el castigo de la culpa a Yahvé, y no a algún efecto mágico del agua que la mujer estaba forzada a beber.

15 *Un décimo de efá:* el «efá» es una medida para áridos: equivale a 39,366 litros [4]. La décima parte sería unos tres litros y cuarto.

18 *Las aguas amargas, portadoras de maldición:* si una mujer era culpable, la poción la haría estéril para siempre; un espantoso

[2] *Instit. AT* (Barcelona 1964) p.223-25.
[3] ANET 166a.
[4] Cf. J. Leal, *El mundo de los Evangelios* (Cádiz 1955) p.227.

do bajo la potestad de tu marido, y te has mancillado, y otro que no
sea tu marido ha tenido comercio carnal contigo, 21 entonces—así
conjurará el sacerdote a la mujer con juramento imprecatorio—, ¡que
Yahvé te convierta en fórmula de execración y de juramento en me-
dio de tu pueblo, volviendo fláccidas tus caderas e hinchando tu vien-
tre! 22 ¡Que estas aguas portadoras de maldición penetren en tus en-
trañas para hinchar tu vientre y hacer fláccidas tus caderas!' Y la
mujer dirá: 'Amén, amén'. 23 El sacerdote entonces escribirá estas
maldiciones en un libro y las disolverá en las aguas amargas. 24 Y hará
beber a la mujer las aguas amargas, portadoras de maldición, y las
aguas portadoras de maldición entrarán en ella para provocar amar-
gura. 25 Acto seguido, el sacerdote, tomando de manos de la mujer
la oblación de los celos, la agitará ante Yahvé y la llevará al altar.
26 Y tomará el sacerdote un puñado de la oblación como memorial
suyo, haciéndolo arder en el altar, y después hará beber las aguas
amargas a la mujer. 27 Y, una vez que le haya hecho beber el agua,
ocurrirá que, si ella se había mancillado siendo infiel a su marido, las
aguas portadoras de maldición entrarán en ella para provocar amar-
gura; se hinchará su vientre y quedarán fláccidas sus caderas, y la
mujer se convertirá en fórmula de execración en medio de su pueblo.
28 Pero, si la mujer no se había mancillado y estaba limpia, quedará
ilesa y concebirá prole.

29 Esta es la ley de los celos cuando una mujer, estando bajo la po-
testad de su marido, se aparta del buen camino y se mancilla, 30 o cuan-
do a un hombre le sobreviene espíritu de celos y se vuelve celoso de
su mujer: hará estar a la mujer ante Yahvé, y el sacerdote le aplicará
esta ley en toda su plenitud. 31 El hombre quedará libre de culpa,
pero la mujer llevará sobre sí el peso de su iniquidad».

6 1 Habló Yahvé a Moisés, diciendo: 2 «Di a los hijos de Israel: Si

---

castigo en una sociedad que concedía tan gran valor a la prole numerosa. El agua era santa, porque en ella había sido salpicado polvo del suelo del tabernáculo. Poner la cabeza al descubierto era una señal de vergüenza o luto.

23 *Escribirá estas maldiciones en un libro:* usando alguna clase de tinta, el sacerdote escribiría las maldiciones en un pergamino, y entonces disolvería el escrito en el agua. Si la mujer era culpable, la bebida la haría enfermar gravemente. Si no se seguían malos efectos, era declarada inocente.

29 *Esta es la ley:* una fórmula levítica que prescribe las circunstancias en que la ordalía será invocada.

CAPITULO 6

Reglas para el nazareo. 6,1-21

Un *nāzîr* era cualquier hombre o mujer consagrado a Dios por un período limitado de tiempo. En ninguna otra parte del Pentateuco se menciona a los nazareos. Durante el período de consagración, el *nāzîr* no podía beber vino ni otras bebidas fermentadas. Su

un hombre o una mujer hace un voto especial, el voto de nazareo,
con objeto de consagrarse para Yahvé, [3] se abstendrá del vino y de
las bebidas espiritosas. No beberá vinagre hecho de vino o de bebidas
espiritosas, y no beberá zumo de uvas ni comerá uvas frescas ni pasas.
[4] Por todo el tiempo de su nazareato no comerá de nada de lo que
se obtiene de la vid, ni siquiera las pepitas o el hollejo. [5] Por todo el
tiempo de su voto de nazareato no pasará navaja por su cabeza; hasta
que se cumplan los días por los que se consagró a Yahvé será santo:
dejará crecer las guedejas de los cabellos de su cabeza. [6] Por todo el
tiempo de su consagración a Yahvé no se acercará a un cadáver. [7] Ni
por su padre ni por su madre, ni por su hermano ni por su hermana
se ha de contaminar, en caso de que muriesen; pues lleva sobre su
cabeza la consagración a su Dios. [8] Por todo el tiempo de su nazareato
es santo para Yahvé. [9] Y si alguno muere súbitamente en su presencia
y contamina su cabeza consagrada, rasurará su cabeza en el día de
su purificación: en el día séptimo la rasurará. [10] Y al octavo día llevará
al sacerdote, a la puerta de la tienda de la reunión, dos tórtolas o dos
pichones. [11] El sacerdote los ofrecerá, uno en sacrificio por el pecado
y otro en holocausto, y hará expiación por él de lo que pecó por causa
del muerto. Y en aquel mismo día consagrará su cabeza [12] y se con-
sagrará para Yahvé por el tiempo de su nazareato, llevando un cor-
dero añal para el sacrificio por la transgresión. Pero el tiempo prece-
dente se descontará, por haberse contaminado su nazareato.

---

entusiasmo debía ser el del espíritu y no el de la bebida fuerte. No se podía cortar el pelo y le estaba prohibido todo contacto con un cadáver. Las regulaciones en Núm codifican una práctica muy antigua y la adaptan al ritual levítico. Este conjunto de reglas redujo la entrega a un voto temporal, en vez de una consagración perpetua. En la historia de Sansón (Jue 13,2-7) la consagración era de por vida. Tan tardíamente como en el período del NT sabemos de cristianos que hacen el voto nazareo por un período limitado de tiempo (Act 21,23-26). Nótese que las leyes en los c.5 y 6 de Núm retardan el paso de la narración, pero estas inserciones se han hecho con un propósito. El autor, insertando un cuerpo de legislación en su mayor parte posterior al tiempo de Moisés, da a estas reglas una sanción divina especial al conectarlas con la literatura del legislador por excelencia, Moisés.

3 *Vino y bebidas fuertes:* esto incluía todos los brebajes embriagadores. El texto menciona *vinagre,* porque los hebreos hacían un vino de uvas que se habían puesto agrias. En general, la uva representaba la cultura de Canaán.

5 *No pasará navaja por su cabeza:* el pelo era un signo de fuerza. El pelo sin cortar llegó a ser la señal característica del nazareo, y la viña sin podar era conocida por una «viña nazarea». Quizás haya alguna relación entre esta característica del voto y el ritual de la guerra santa, en la que los guerreros dejaban crecer su pelo (Jue 5, 2 en algunas traducciones).

10 *Dos tórtolas o dos pichones:* la clase menos cara de sacrificio de animales (Lev 12,8).

13 Esta es la ley para el nazareo: el día en que se cumpla el tiempo
de su nazareato, lo llevarán a la entrada de la tienda de la reunión 14 y
presentará su ofrenda a Yahvé: un cordero añal sin defecto para el
holocausto y una cordera añal, también sin defecto, para el sacrificio
por el pecado, y un carnero sin defecto para el sacrificio pacífico.
15 Además, un canastillo de panes ácimos, tortas de flor de harina
amasadas con aceite y hojaldres sin levadura bañados en aceite, jun-
tamente con sus oblaciones de grano y de bebidas. 16 El sacerdote
presentará todo esto delante de Yahvé y ofrecerá su sacrificio por el pe-
cado y su holocausto; 17 y ofrecerá el carnero como sacrificio pacífico a
Yahvé, junto con el canastillo de los ácimos, y ofrecerá también el
sacerdote su oblación de grano y de bebida. 18 Y, a la entrada de la
tienda de la reunión, rasurará el nazareo su cabeza consagrada y, to-
mando los cabellos de su cabeza consagrada, los echará en el fuego
que arde bajo la víctima del sacrificio pacífico. 19 El sacerdote tomará
la espaldilla, ya cocida, del carnero, una torta sin levadura del canas-
tillo y un hojaldre sin levadura, y depositará todo esto sobre las palmas
de las manos del nazareo, una vez que éste se haya rasurado los cabe-
llos de su consagración. 20 Después el sacerdote agitará aquellos trozos
como ofrenda de agitación en la presencia de Yahvé; constituyen la
porción santa que corresponde al sacerdote, junto con el pecho de la
ofrenda de agitación y el pernil de la ofrenda de aportación. Después
de esto, el nazareo ya podrá beber vino.
21 Esta es la ley para el nazareo que hace un voto. Su ofrenda a
Yahvé estará en consonancia con su voto de nazareo, aparte de cual-
quier otra cosa que pueda permitirse su mano. Obrará de acuerdo
con el voto que ha hecho; así cumplirá la ley de su consagración en
consonancia con el voto que ha hecho».
22 Y habló Yahvé a Moisés, diciendo: 23 «Di a Aarón y a sus hijos:
Así bendeciréis a los hijos de Israel. Les diréis:
24 ¡Que Yahvé te bendiga y te guarde!
25 ¡Qué Yahvé haga resplandecer su rostro sobre ti y te muestre
su gracia!
26 ¡Que Yahvé alce su rostro sobre ti y te conceda la paz!

---

18 *Los cabellos... los echará al fuego:* es muy improbable que esto fuera un acto sacrifical como las oblaciones de pelo de los pueblos primitivos. La acción testifica que el pelo crecido durante el período del voto se ha guardado en la fuerza que Dios concede (Ez 5,1-4).

La bendición sacerdotal. 6,22-27

Esta hermosa oración era para cuando el sacerdote bendecía al pueblo.

25 *Haga resplandecer su rostro sobre ti:* un signo del agrado divino. La frase *te muestre su gracia (ḥānan)* aparece con frecuencia en los salmos. El salmo 67,1 se parece mucho a esta bendición [1]. Nombrar el inefable nombre de Yahvé era invocar su presencia y poder.

26 La «paz» invocada sobre Israel es algo más que un cese de hostilidades; se refiere al total bienestar y salud de la comunidad

[1] Cf. L. J. Liebreich, *The Song of Ascent and the Priestly Blessing:* JBLit 74 (1955) 33-36.

[27] Así invocaréis mi nombre sobre los hijos de Israel y yo los bendeciré».

7
[1] Cuando Moisés hubo terminado de erigir el tabernáculo, y una
vez que lo hubo ungido y consagrado junto con todos sus accesorios,
y que hubo ungido y consagrado el altar con todos sus utensilios,
[2] los príncipes de Israel, caudillos de sus casas patriarcales, los prínci-
pes de las tribus encargados de supervisar el censo, [3] presentaron
ofrendas y trajeron sus oblaciones ante Yahvé: seis carros de carga y
doce bueyes; un carro por cada dos príncipes y un buey por cada
uno; delante del tabernáculo los ofrecieron. [4] Y dijo Yahvé a Moisés:
[5] «Acéptales esas cosas y que pasen al servicio de la tienda de la re-
unión; y entrégalas a los levitas, a cada cual de acuerdo con el servicio
que presta». [6] Tomó, pues, Moisés los carros y los bueyes y los entregó
a los levitas. [7] Dos carros y cuatro bueyes los dio a los hijos de Guersón,
de acuerdo con el servicio que prestaban. [8] A los hijos de Merarí les
entregó cuatro carros y ocho bueyes, con arreglo también al servicio
que prestaban bajo la dirección de Itamar, hijo de Aarón el sacerdote.
[9] En cambio, a los hijos de Quehat no les dio ninguno, ya que lo enco-
mendado a su servicio eran los objetos sagrados, que habían de trans-
portarse a hombros. [10] Presentaron también los príncipes sus ofrendas
para la dedicación del altar el día en que se le ungió: llevaron los prín-
cipes sus ofrendas ante el altar. [11] Y dijo Yahvé a Moisés: «Presentarán
sus ofrendas para la dedicación del altar a razón de un príncipe cada
día».

[12] Najsón, hijo de Amminadab, fue quien presentó su ofrenda el

---

mientras busque hacer la voluntad de Dios. Sabemos por la Mišná que la bendición se daba diariamente en el templo de Jerusalén y el nombre divino era pronunciado en su forma propia: «Yahvé». En todas las demás ocasiones el nombre que se pronunciaba era «Adonai».

CAPITULO 7

Oblaciones de los jefes. 7,1-89

Este es uno de los capítulos más largos de la Biblia, y da la impresión de que los autores sacerdotales estaban intentando estimular a los israelitas a hacer ofrendas al templo, como sus antepasados habían hecho al tabernáculo.

2 *Los príncipes de Israel:* «Príncipe» *(nāśî')* era el título dado a los jefes de las tribus israelitas durante la estancia en el desierto. M. Noth [1] cree que el *nāśî'* era el representante gentilicio de su grupo en la asamblea de las doce tribus. Sugiere que la palabra significa «orador». Los jefes madianitas (Núm 25,8; Jos 13,21) usaron el mismo título. Gén 17,20 habla de Israel que viene a ser el «padre de los doce príncipes», un paralelo notable con la organización gentilicia israelita. El cargo corresponde estrechamente al de jeque entre los árabes modernos.

[1] *The History of Israel* II 98.

primer día. 13 Su ofrenda consistió en una fuente de plata de ciento treinta siclos de peso, un acetre de plata de setenta siclos, al peso del siclo del santuario, ambos recipientes llenos de flor de harina amasada con aceite para la oblación; 14 un pebetero de oro de diez siclos, lleno de incienso; 15 un novillo, un carnero, un cordero añal para el holocausto; 16 un macho cabrío para el sacrificio por el pecado; 17 y, para el sacrificio pacífico, dos bueyes, cinco carneros, cinco machos cabríos y cinco corderos añales. Esta fue la ofrenda de Najsón, hijo de Amminadab.

18 El segundo día presentó su ofrenda Natanael, hijo de Suar, príncipe de Isacar. 19 Ofreció como presente suyo una fuente de plata de ciento treinta siclos de peso, un acetre de plata de setenta siclos, al peso del siclo del santuario, ambos llenos de flor de harina amasada con aceite para la oblación; 20 un pebetero de oro lleno de incienso; 21 un novillo, un carnero, un cordero añal para el holocausto; 22 un macho cabrío para el sacrificio por el pecado; 23 y, para el sacrificio pacífico, dos bueyes, cinco carneros, cinco machos cabríos y cinco corderos añales. Esta fue la ofrenda de Natanael, hijo de Suar.

24 El tercer día, el príncipe de los hijos de Zabulón, Eliab, hijo de Jelón. 25 Su ofrenda consistió en una fuente de plata de ciento treinta siclos de peso, un acetre de plata de setenta siclos, al peso del siclo del santuario, ambos llenos de flor de harina amasada con aceite para la oblación; 26 un pebetero de oro de diez siclos, lleno de incienso; 27 un novillo, un carnero, un cordero añal para el holocausto; 28 un macho cabrío para el sacrificio por el pecado; 29 y, para el sacrificio pacífico, dos bueyes, cinco carneros, cinco machos cabríos y cinco corderos añales. Esta fue la ofrenda de Eliab, hijo de Jelón.

30 El cuarto día, el príncipe de los hijos de Rubén, Elisur, hijo de Sedeur. 31 Su ofrenda consistió en una fuente de plata de ciento treinta siclos de peso, un acetre de plata de setenta siclos, al peso del siclo del santuario, ambos llenos de flor de harina amasada con aceite para la oblación; 32 un pebetero de oro de diez siclos, lleno de incienso; 33 un novillo, un carnero, un cordero añal para el holocausto; 34 un macho cabrío para el sacrificio por el pecado; 35 y, para el sacrificio pacífico, dos bueyes, cinco carneros, cinco machos cabríos y cinco corderos añales. Esta fue la ofrenda de Elisur, hijo de Sedeur.

36 El quinto día, el príncipe de los hijos de Simeón, Selumiel, hijo de Surisadday. 37 Su ofrenda consistió en una fuente de plata de ciento treinta siclos de peso, un acetre de plata de setenta siclos, al peso del siclo del santuario, ambos llenos de flor de harina amasada con aceite para la oblación; 38 un pebetero de oro de diez siclos, lleno de incienso; 39 un novillo, un carnero, un cordero añal para el holocausto; 40 un macho cabrío para el sacrificio por el pecado; 41 y, para el sacrificio pacífico, dos bueyes, cinco carneros, cinco machos cabríos y cinco corderos añales. Esta fue la ofrenda de Selumiel, hijo de Surisadday.

42 El sexto día, el príncipe de los hijos de Gad, Elyasaf, hijo de Deuel. 43 Su ofrenda consistió en una fuente de plata de ciento treinta siclos de peso, un acetre de plata de setenta siclos, al peso del siclo del

---

13 *De ciento treinta siclos:* unos 1.846 gramos, a razón de 14,20 gramos el siclo [2]. El siclo era la unidad básica de peso; el nombre se deriva del verbo «pesar» *(šāqal)*. El siclo era común a todos los sistemas de peso semíticos; tenía que estar conforme

[2] Cf. J. Leal, *El mundo de los Evangelios* (Cádiz 1955) 229-36.

santuario, ambos llenos de flor de harina amasada con aceite para la
oblación; 44 un pebetero de oro de diez siclos, lleno de incienso; 45 un
novillo, un carnero, un cordero añal para el holocausto; 46 un macho
cabrío para el sacrificio por el pecado; 47 y, para el sacrificio pacífico,
dos bueyes, cinco carneros, cinco machos cabríos y cinco corderos
añales. Esta fue la ofrenda de Elyasaf, hijo de Deuel.
48 El séptimo día, el príncipe de los hijos de Efraím, Elisamá, hijo
de Ammihud. 49 Su ofrenda consistió en una fuente de plata de ciento
treinta siclos de peso, un acetre de plata de setenta siclos, al peso del
siclo del santuario, ambos llenos de flor de harina amasada con aceite
para la oblación; 50 un pebetero de oro de diez siclos, lleno de incienso;
51 un novillo, un carnero, un cordero añal para el holocausto; 52 un
macho cabrío para el sacrificio por el pecado; 53 y, para el sacrificio
pacífico, dos bueyes, cinco carneros, cinco machos cabríos y cinco
corderos añales. Esta fue la ofrenda de Elisamá, hijo de Ammihud.
54 El octavo día, el príncipe de los hijos de Manasés, Gamaliel,
hijo de Pedahsur. 55 Su ofrenda consistió en una fuente de plata de
ciento treinta siclos de peso, un acetre de plata de setenta siclos, al
peso del siclo del santuario, ambos llenos de flor de harina amasada
con aceite para la oblación; 56 un pebetero de oro de diez siclos, lleno
de incienso; 57 un novillo, un carnero, un cordero añal para el holo-
causto; 58 un macho cabrío para el sacrificio por el pecado; 59 y, para
el sacrificio pacífico, dos bueyes, cinco carneros, cinco machos cabríos
y cinco corderos añales. Esta fue la ofrenda de Gamaliel, hijo de
Pedahsur.
60 El noveno día, el príncipe de los hijos de Benjamín, Abidán,
hijo de Guidoní. 61 Su ofrenda consistió en una fuente de plata de ciento
treinta siclos de peso, un acetre de plata de setenta siclos, al peso del
siclo del santuario, ambos llenos de flor de harina amasada con aceite
para la oblación; 62 un pebetero de oro de diez siclos, lleno de incienso;
63 un novillo, un carnero, un cordero añal para el holocausto; 64 un
macho cabrío para el sacrificio por el pecado; 65 y, para el sacrificio
pacífico, dos bueyes, cinco carneros, cinco machos cabríos y cinco
corderos añales. Esta fue la ofrenda de Abidán, hijo de Guidoní.
66 El décimo día, el príncipe de los hijos de Dan, Ajiézer, hijo
de Ammisadday. 67 Su ofrenda consistió en una fuente de plata de
ciento treinta siclos de peso, un acetre de plata de setenta siclos, al
peso del siclo del santuario, ambos llenos de flor de harina amasada
con aceite para la oblación; 68 un pebetero de oro de diez siclos, lleno
de incienso; 69 un novillo, un carnero, un cordero añal para el holo-
causto; 70 un macho cabrío para el sacrificio por el pecado; 71 y, para
el sacrificio pacífico, dos bueyes, cinco carneros, cinco machos cabríos
y cinco corderos añales. Esta fue la ofrenda de Ajiézer, hijo de Am-
misadday.
72 El undécimo día, el príncipe de los hijos de Aser, Paguiel, hijo
de Okrán. 73 Su ofrenda consistió en una fuente de plata de ciento
treinta siclos de peso, un acetre de plata de setenta siclos, al peso del
siclo del santuario, ambos llenos de flor de harina amasada con aceite

---

con algún patrón oficial, en este caso el patrón del «santuario» (Núm 3,47).

12-88 Estos versos dan la lista, a la manera de un registro oficial, de lo que cada príncipe gentilicio trajo como ofrenda. Este estilo es muy característico de la narración sacerdotal.

para la oblación; 74 un pebetero de oro de diez siclos, lleno de incienso;
75 un novillo, un carnero, un cordero añal para el holocausto; 76 un
macho cabrío para el sacrificio por el pecado; 77 y, para el sacrificio
pacífico, dos bueyes, cinco carneros, cinco machos cabríos y cinco
corderos añales. Esta fue la ofrenda de Paguiel, hijo de Okrán.
78 El duodécimo día, el príncipe de los hijos de Neftalí, Ajirá,
hijo de Enán. 79 Su ofrenda consistió en una fuente de plata de ciento
treinta siclos de peso, un acetre de plata de setenta siclos, al peso del
siclo del santuario, ambos llenos de flor de harina amasada con aceite
para la oblación; 80 un pebetero de oro de diez siclos, lleno de incienso;
81 un novillo, un carnero, un cordero añal para el holocausto; 82 un
macho cabrío para el sacrificio por el pecado; 83 y, para el sacrificio
pacífico, dos bueyes, cinco carneros, cinco machos cabríos y cinco
corderos añales. Esta fue la ofrenda de Ajirá, hijo de Enán.
84 Esta fue la ofrenda para la dedicación del altar, en el día de su
unción, entregada por parte de los príncipes de Israel: doce fuentes
de plata, doce acetres de plata, doce pebeteros de oro. 85 Cada fuente
de plata pesaba ciento treinta siclos y cada acetre setenta. El total de
la plata de la vajilla era de dos mil cuatrocientos siclos, al peso del
siclo del santuario. 86 Los doce pebeteros de oro, llenos de incienso,
pesaban diez siclos cada uno, al peso del siclo del santuario, siendo el
total del oro de los pebeteros ciento veinte siclos. 87 El total del ganado
para el holocausto era de doce novillos; los carneros, doce; los corde-
ros añales, doce, con sus oblaciones de cereales; y los machos cabríos
para el sacrificio por el pecado, doce; 88 y todo el ganado para el sacri-
ficio pacífico, veinticuatro novillos; los carneros, sesenta; los machos
cabríos, sesenta; los corderos añales, sesenta. Esta fue la ofrenda
para la dedicación del altar, una vez que fue ungido.
89 Al entrar Moisés en la tienda de la reunión para hablar con
Yahvé, oía la voz que le hablaba desde encima del propiciatorio que
estaba sobre el arca del Testimonio, desde en medio de los dos queru-
bines; y así le hablaba.

8 1 Habló Yahvé a Moisés, diciendo: 2 «Di a Aarón: Cuando mon-
tes las lámparas, las siete lámparas deberán emitir su luz hacia la
parte delantera del candelabro». 3 Así lo hizo Aarón: mirando hacia la
parte delantera del candelabro, le montó sus lámparas, como Yahvé

---

89 *Al entrar Moisés en la tienda de reunión:* el capítulo termina con un fragmento aislado, que describe la entrada de Moisés en el lugar donde Dios había prometido hablar al pueblo (Ex 25,22; 33,9-11). Para el *propiciatorio (kappōret)*, cf. Ex 25,17-22. La voz de Yahvé vino a Moisés desde encima del arca, donde Yahvé estaba entronizado entre los querubines.

CAPITULO 8

Reglas varias: El candelabro. Consagración de los levitas. 8,1-26

2 *Las siete lámparas:* para más información sobre este mobiliario litúrgico véase Ex 25,31-40 y Lev 24,2-4. La erección del candelabro de oro parece haber sido el último paso en la preparación

había mandado a Moisés. 4 Y ésta era la hechura del candelabro: de
oro batido; desde su pie hasta sus brazos era de oro batido; conforme
al modelo que Yahvé había mostrado a Moisés, así hizo el candelabro.
5 Y dijo Yahvé a Moisés: 6 «Toma a los levitas de entre los hijos de
Israel y purifícalos. 7 Y así harás con ellos para purificarlos: los rociarás
con el agua lustral, y ellos pasarán la navaja por todo su cuerpo, lavarán
sus vestidos y se purificarán. 8 Después tomarán un novillo, junto con
su oblación de flor de harina amasada con aceite, mientras que tú
tomarás un segundo novillo para el sacrificio por el pecado. 9 Enton-
ces harás avanzar a los levitas hasta delante de la tienda de la reunión
y convocarás en asamblea a toda la comunidad de los hijos de Israel.
10 Harás avanzar a los levitas ante la presencia de Yahvé, y los hijos
de Israel impondrán sus manos sobre los levitas. 11 Y Aarón ofrecerá
a los levitas ante Yahvé como ofrenda de agitación, de parte de los
hijos de Israel, quedando así consagrados para el servicio de Yahvé.
12 A continuación, los levitas impondrán sus manos sobre la cabeza
de los novillos; y tú ofrecerás uno de ellos como sacrificio por el peca-
do y el otro como holocausto a Yahvé, para hacer expiación por los
levitas. 13 Y harás que los levitas se planten en la presencia de Aarón
y de sus hijos, para ofrecerlos como ofrenda de agitación a Yahvé.
14 Así segregarás a los levitas de entre los hijos de Israel, y serán míos
los levitas. 15 Y después de esto, los levitas entrarán para realizar su
servicio en la tienda de la reunión, cuando los hayas purificado y ofre-
cido como una ofrenda de agitación. 16 Pues me están enteramente
consagrados de en medio de los hijos de Israel; los he tomado para
mí a cambio de todo aquel que abre el seno materno, de todo primo-
génito de los hijos de Israel. 17 Que mío es todo primogénito entre
los hijos de Israel, tanto de hombre como de bestia: me los consagré
el día en que herí a todos los primogénitos en la tierra de Egipto.
18 Y he tomado a los levitas a cambio de todos los primogénitos entre
los hijos de Israel. 19 Y he entregado los levitas a Aarón y a sus hijos
en calidad de donados de entre los hijos de Israel, para prestar servicio,
en nombre de los hijos de Israel, en la tienda de la reunión y para ofre-
cer la expiación en favor de los hijos de Israel, a fin de que no sobre-
venga ningún castigo entre los hijos de Israel por acercarse al san-
tuario».
20 Así obraron Moisés y Aarón y toda la comunidad de los hijos
de Israel con respecto a los levitas, llevando a cabo exactamente la
orden que Yahvé había dado a Moisés en relación con ellos. 21 Los
levitas se purificaron de pecado y lavaron sus vestidos; y Aarón los
presentó como ofrenda de agitación en la presencia de Yahvé y reali-
zó la expiación sobre ellos para purificarlos. 22 Sólo después de esto
entraron los levitas para llevar a cabo sus servicios en la tienda de la

---

del tabernáculo. Josefo [1] dice que las siete lámparas representaban al sol, la luna y cinco planetas, que constantemente recordaban a los israelitas el poder creador de Yahvé.

7 *El agua lustral*: lit. el «agua del pecado» *(ḥaṭṭā't)*, usada para expiar la culpa. Las reglas para la purificación de los levitas deben compararse con aquellas que atañen a los sacerdotes (Lev 8). La comparación muestra que los sacerdotes eran superiores a los levitas. Los sacerdotes eran santificados; los levitas, purificados. Se po-

[1] *Antigüedades* III 6.7.

reunión en la presencia de Aarón y de sus hijos; como Yahvé había
ordenado a Moisés con relación a los levitas, así hicieron con ellos.
[23] Y habló Yahvé a Moisés, diciendo: [24] «Esto es lo que hay que
hacer con los levitas: desde los veinticinco años para arriba, entrará
cada uno a prestar el servicio requerido en la tienda de la reunión.
[25] A partir de los cincuenta años, se retirará de la prestación de servi-
cio, y ya no servirá más; [26] pero, en cambio, asistirá a sus hermanos
en la tienda de la reunión en la atención de lo que les está encomen-
dado, aunque sin prestar servicio. Así es como has de obrar con los
levitas por lo que hace a sus obligaciones».

9 [1] En el primer mes del año segundo después de su salida de la
tierra de Egipto, habló Yahvé a Moisés en el desierto del Sinaí,
diciendo: [2] «Que celebren la Pascua los hijos de Israel en su tiempo

---

nía mayor cuidado en preparar al sacerdote para sus funciones. Por otra parte, los levitas se distinguían claramente de los israelitas laicos, de la misma manera que el israelita ordinario se distinguía de los no israelitas.

24 *Desde los veinticinco años para arriba:* en esta sección los límites del servicio levita estaban fijados entre las edades de veinticinco y cincuenta, en contraste con Núm 4,3, que fijaba los límites entre treinta y cincuenta años. Estas regulaciones se parecen a las de Qumrân [2]. El aspirante a la calidad de miembro en la secta de Qumrân llegaba a ser un miembro definitivo de la comunidad a la edad de veinticinco años. A los treinta podía pleitear y servir en la milicia. El *Manual de disciplina* nos puede ayudar a resolver la discrepancia entre Núm 4,3 y 8,2. Núm reconocía que el servicio de la comunidad empezaba a los veinticinco, pero que el pleno servicio activo en el santuario y en la milicia empezaba únicamente a la edad de treinta.

25 *Se retirarán de la prestación de servicio:* a pesar de una edad obligatoria de retiro, el levita «emeritus» podía aún ofrecer voluntariamente sus servicios a sus colegas más jóvenes, especialmente en trabajos más ligeros.

CAPITULO 9

Preparaciones para la marcha: Una segunda Pascua. 9,1-14

Las reglas generales para la celebración de la Pascua se dan en Ex 12, que pertenece a la tradición sacerdotal. La contaminación ceremonial por contacto con un cadáver descalificaba a algunos de los israelitas. Estos recibían permiso para celebrar la Pascua un mes después. El privilegio se extendió a aquellos que estaban de viaje y, por lo tanto, no podían celebrar la Pascua al mismo tiempo que los demás. Nótese la importancia de tomar parte en este rito; era

[2] *Manual de disciplina* 1QS.

prescrito. 3 El día catorce de este mes, entre dos luces del atardecer,
la celebraréis a su tiempo prescrito; de acuerdo con todos sus estatu-
tos y todo su ritual la celebraréis». 4 Moisés, pues, dio orden a los hijos
de Israel de celebrar la Pascua. 5 Y ellos celebraron la Pascua en el
primer mes, el día catorce del mes, entre dos luces del crepúsculo, en
el desierto del Sinaí; conforme a todo lo que Yahvé había mandado
a Moisés, así hicieron los hijos de Israel.
6 Pero había unos hombres que estaban contaminados por cadáver
humano, y no pudieron celebrar la Pascua aquel día. Se presentaron,
pues, aquel mismo día ante Moisés y Aarón; 7 y le dijeron los hombres
aquellos: «Estamos contaminados por cadáver humano; ¿por qué nos
vamos a ver excluidos de presentar la ofrenda de Yahvé a su debido
tiempo en medio de los hijos de Israel?» 8 Moisés les respondió: «Que-
daos aquí, que voy a averiguar lo que Yahvé ordena acerca de vos-
otros».
9 Y Yahvé habló a Moisés, diciendo: 10 «Di a los hijos de Israel: Si
alguno de entre vosotros o entre vuestros descendientes está contami-
nado por un cadáver o se encuentra lejos, de viaje, celebrará, no obs-
tante, la Pascua de Yahvé. 11 En el segundo mes, el día catorce, entre
dos luces del crepúsculo la celebrarán; la comerán con panes ácimos
y hierbas amargas. 12 No dejarán nada de ella para la mañana siguiente,
ni le quebrantarán ningún hueso; celebrarán la Pascua de acuerdo
con todo su ritual. 13 Pero el hombre que, encontrándose puro y no
estando de viaje, a pesar de todo deja de celebrar la Pascua, ese tal
será extirpado de su pueblo, por no haber presentado a su debido
tiempo la ofrenda de Yahvé; llevará el peso de su pecado el hombre
ése. 14 Y si algún extranjero reside entre vosotros y quiere celebrar la

---

el modo israelita de participar en el evento histórico de la liberación, por el que Israel había llegado a ser el pueblo de Yahvé. Al celebrar la fiesta, el israelita establecía su identidad propia como un miembro del pueblo de Dios.

La concesión de una celebración posterior se concedía para dos casos específicos; el acontecimiento parece reflejar condiciones post-exílicas cuando se creó una nueva situación por el constante crecimiento de la diáspora. Ahora se habían establecido comunidades judías en Babilonia y otros lugares; un curso de acción más liberal para celebrar la Pascua era necesario para aquellos que tenían que viajar grandes distancias. El residente extranjero gozaba del mismo privilegio y estaba obligado por la misma ley que el israelita nativo.

3 *El día catorce de este mes:* véase Lev 23,5. La tradición sacerdotal requería que se matara el cordero pascual el día 14 de nisán, entre el tiempo en que se oculta el sol y oscurece. Este período era crepúsculo y es muy corto en el Cercano Oriente. La carne del sacrificio *(zebaḥ)* tenía que ser asada y comida esta misma noche.

14 *Y si algún extranjero reside entre vosotros:* junto con el ciudadano libre y el viajero extranjero, que podía contar con las leyes de la hospitalidad, existía también el transeúnte o «extranjero residente» *(gēr)*, que era aceptado por la comunidad y protegido por sus leyes. Estaba obligado a celebrar el sábado y ayunar en el Yôm

Pascua de Yahvé, de acuerdo con las prescripciones y el ritual de la Pascua, así lo hará; unas mismas prescripciones tendréis tanto para el extranjero residente como para el natural del país».

15 El día de la erección del tabernáculo, la nube cubrió el tabernáculo, la tienda del Testimonio; y, al anochecer, se posó sobre el tabernáculo como apariencia de fuego hasta la mañana. 16 Así sucedía continuamente: la nube lo cubría de día y la apariencia de fuego por la noche. 17 Siempre que la nube se alzaba de encima de la tienda, los hijos de Israel levantaban el campo; y en el lugar donde se posaba la nube, allí acampaban los hijos de Israel. 18 Por indicación de Yahvé levantaban el campo los hijos de Israel, y por indicación suya lo asentaban; todo el tiempo que la nube estaba posada sobre el tabernáculo, permanecían ellos acampados. 19 Incluso cuando la nube se detenía sobre el tabernáculo por muchos días, los hijos de Israel acataban la orden de Yahvé y no levantaban el campo. 20 Y otras veces sucedía que la nube se estaba sólo unos pocos días sobre el tabernáculo, y ellos, de acuerdo con la indicación de Yahvé, permanecían acampados; después, a una nueva indicación de Yahvé, levantaban el campo. 21 A veces, también la nube se quedaba sólo desde la caída de la tarde hasta la mañana; y al alzarse la nube por la mañana, levantaban ellos el campo; o si permanecía un día y una noche, al alzarse la nube levantaban el campo. 22 Y lo mismo si eran dos días o un mes o más tiempo lo que la nube se detenía sobre el tabernáculo, los hijos de Israel permanecían acampados y no emprendían la marcha; pero al alzarse ella, levantaban el campo. 23 Por indicación de Yahvé acampaban, y por indicación de Yahvé se ponían en marcha; observaban la orden de Yahvé, tal como él se la había comunicado por medio de Moisés.

Kippûr (día de la Expiación). Podía ofrecer sacrificios, participar en festivales religiosos y, sobre todo, celebrar la Pascua con el resto de los israelitas (Ex 12,48).

La nube de fuego. 9,15-23

15 *El día de la erección del tabernáculo:* la tradición sacerdotal prefiere el nombre «habitación» o «morada» *(miškān)* para designar el tabernáculo. Originalmente la palabra se usó para describir una tienda de campaña de nómadas. La tradición sacerdotal expresó así su creencia de que Dios habita en la tierra como en el cielo. La teología del *miškān* puso el fundamento para la teología judía posterior de la *šĕkînā*, que se refleja en Jn 1,14. *Como apariencia de fuego:* durante el día era una nube. Por la noche resplandecía, funcionando como la columna de fuego (tradición yahvista) que había guiado a los israelitas en su marcha por el desierto. La nube [1] dirigía ahora los movimientos del pueblo: cuando la nube descendía, ellos acampaban, y cuando se elevaba de la tienda, se ponían en marcha. La impresión producida es la de una comunidad bajo la guía constante de su Dios. Israel, siguiendo a la nube, vino a darse cuenta de que su historia era un viaje sostenido por una visión de la gloria de Dios.

[1] Cf. EBGarr V 550-52.

10 1 Habló Yahvé a Moisés, diciendo: 2 «Hazte dos trompetas de
plata; de metal batido las fabricarás, y te servirán para convocar a
asamblea la comunidad y para levantar los campamentos. 3 Cuando
las toquen ambas, se congregará toda la comunidad a tu alrededor,
a la entrada de la tienda de la reunión. 4 Y, si tocan una sola, entonces
únicamente los príncipes, los caudillos de los clanes de Israel, se con-
gregarán en torno a ti. 5 Cuando toquéis alarma, se levantarán los
campamentos plantados a oriente. 6 Cuando toquéis alarma por se-
gunda vez, se levantarán los campamentos plantados al mediodía. Se
tocará alarma siempre que hayan de ser levantados. 7 Pero, para con-
vocar la asamblea, tocaréis el toque ordinario, sin tocar alarma. 8 Y los
hijos de Aarón, los sacerdotes, tocarán las trompetas; y su uso os está
prescrito por estatuto perpetuo a vosotros y a vuestros descendientes.
9 Cuando en vuestra propia tierra vayáis a la guerra contra un enemi-
go que os ataque, tocaréis alarma con las trompetas, y Yahvé, vuestro

---

CAPITULO 10

Las trompetas de plata. 10,1-10

El último punto en sus preparaciones para la salida del Sinaí fue la orden de fabricar dos trompetas de plata batida. Ejemplos de éstas se pueden ver en el arco conmemorativo de Tito, a la entrada en el Foro romano. La «trompeta» *(ḥăṣōṣ^{e}rā)* era un instrumento largo, tubular, acampanado en su extremo. Era útil para dar señales en la guerra porque su nota metálica estridente podía oírse sobre el estrépito de la batalla. En Egipto del Nuevo Reino, y en otras partes en el antiguo Cercano Oriente, las trompetas se usaban comúnmente para fines ceremoniales y militares.

5 *Cuando toquéis alarma:* la «alarma» *(t^{e}rû^{c}ā)* era un grito de guerra (cf. Am 1,14) que pertenecía al ritual del arca de la Alianza, llevado a la batalla por los guerreros israelitas. Era un grito feroz, para dar ánimos a los luchadores israelitas y atemorizar al enemigo.

9 *Cuando en vuestra propia tierra vayáis a la guerra contra un enemigo:* el manuscrito sobre la guerra de Qumrân [1] cita este versículo en sus regulaciones sobre la guerra santa. Para los monjes de Qumrân, ésta era la lucha final, apocalíptica, entre el bien y el mal.

Yahvé, vuestro Dios, se acordará de vosotros: el resoplido de las trompetas sirve para traer a la memoria de Yahvé las necesidades de Israel. Era una oración musical de petición de la ayuda divina.

1 1QM, *La guerra de los hijos de la luz contra los hijos de las tinieblas.* Los paralelos entre 1QM y el material bíblico ha sido estudiado extensamente por Y. YADIN, *The Scroll of the War of the Sons of Light against the Sons of Darkness* (Oxford 1962).

Dios, se acordará de vosotros y os salvará de vuestros enemigos. 10 También en vuestros días de celebración y en vuestras fiestas prescritas y en vuestros novilunios, tocaréis vuestras trompetas sobre vuestros holocaustos y vuestros sacrificios pacíficos; y esto servirá como recordatorio vuestro en la presencia de vuestro Dios. Yo, Yahvé, vuestro Dios».
11 Y sucedió que en el año segundo, en el segundo mes, el día veinte del mes, se levantó la nube de encima del tabernáculo del Testimonio,
12 y los hijos de Israel emprendieron marcha por etapas a partir del desierto del Sinaí; y la nube se asentó en el desierto de Parán.
13 Y levantaron el campo por primera vez según la orden de Yahvé transmitida por Moisés.

14 En primer lugar emprendió la marcha la bandera del campamento de los hijos de Judá, distribuidos por sus cuerpos de ejército. Al frente de su propia hueste iba Najsón, hijo de Amminadab.
15 Y con la hueste de la tribu de los hijos de Isacar, Natanael, hijo de Suar.
16 Y con la hueste de la tribu de los hijos de Zabulón, Eliab, hijo de Jelón.
17 Y, una vez que el tabernáculo fue desmontado, se pusieron en marcha los hijos de Guersón y los hijos de Merarí, encargados de transportarlo.

18 Acto seguido se puso en marcha la bandera del campamento de Rubén, distribuida por sus cuerpos de ejército. Al frente de su propia hueste iba Elisur, hijo de Sedeur.
19 Y con la hueste de la tribu de los hijos de Simeón, Selumiel, hijo de Surisadday.
20 Y con la hueste de la tribu de los hijos de Gad, Elyasaf, hijo de Deuel.
21 Y entonces levantaron el campo los quehatitas, llevando los objetos sagrados, de manera que el tabernáculo estuviese ya montado antes de su llegada.

22 Se puso en marcha a continuación la bandera del campamento de los hijos de Efraím, distribuidos por sus cuerpos de ejército. Al frente de su propia hueste iba Elisamá, hijo de Ammihud.
23 Y con la hueste de la tribu de los hijos de Manasés, Gamaliel, hijo de Pedahsur.
24 Y con la hueste de la tribu de los hijos de Benjamín, Abidán, hijo de Guidoní.

25 A retaguardia de todos los campamentos emprendió la marcha la bandera del campamento de los hijos de Dan, distribuidos por sus cuerpos de ejército. Al frente de su propia hueste iba Ajiézer, hijo de Ammisadday.
26 Y con la hueste de la tribu de los hijos de Aser, Pa-

Israel deja el Sinaí. 10,11-36

Aquí empieza la sección del viaje desde el Sinaí hasta Moab: la peregrinación de Israel a la tierra prometida (10,11-22,1), que, a su vez, iremos subdividiendo:

Desde la salida hasta la derrota en Jormá (10,11-14,45).

11 *En el año segundo:* unos once meses después de haber llegado al Sinaí (Ex 19,1) los israelitas levantaron el campamento y partieron hacia la tierra de Canaán. La nube ascendente fue la señal de la salida.

12 *El desierto de Parán:* el seco y repulsivo yermo al sur y sudeste de Cades. En la marcha, las tribus guardaron el orden descrito en Núm 2, pero en esta sección a las familias de Guersón y Merarí se les permitió ir delante de los rubenitas, con el fin de pre-

guiel, hijo de Okrán. [27] Y con la hueste de la tribu de los hijos de Neftalí, Ajirá, hijo de Enán.

[28] Este era el orden de marcha de los hijos de Israel, distribuidos por sus cuerpos de ejército, cuando levantaban el campo.

[29] Y Moisés dijo a Jobab, hijo de Reuel, madianita, su suegro: «Vamos a emprender la marcha hacia el lugar del que Yahvé dijo 'Yo os lo daré'; ven con nosotros y seremos generosos contigo; pues Yahvé ha prometido bienestar para Israel». [30] Pero él respondió: «No iré, sino que me marcharé a mi tierra y a mi gente». [31] Y replicó Moisés: «Por favor, no nos dejes, pues tú precisamente conoces los sitios donde tenemos que acampar en el desierto, y nos servirás de ojos. [32] Y, además, si vienes con nosotros, te haremos participar del bienestar que Yahvé nos conceda».

[33] Marcharon, pues, desde la montaña de Yahvé camino de tres días; y el arca de la alianza de Yahvé marchó delante de ellos camino de tres días, buscándoles lugar donde hacer alto. [34] Y la nube de Yahvé estaba sobre ellos durante el día cada vez que arrancaban del campamento.

[35] Y al ponerse en marcha el arca, decía Moisés: «Levántate, Yahvé, y sean dispersados tus enemigos; y huyan delante de ti los que te

---

parar un sitio para la tienda de campaña cuando llegaron a un lugar de acampamento. Nótese que los levitas transportaban el tabernáculo, en el centro de la columna en marcha.

29 *Reuel, madianita:* los madianitas estaban emparentados con los quenitas, en cuyo país Moisés recibió su llamada. Conservaron alguna especie de relación con los israelitas tan recientemente como en el tiempo de Saúl (1 Sam 15,6) [2]. La invitación de Moisés es uno de los ejemplos más antiguos de la disponibilidad de Israel a repartir con extraños los beneficios prometidos por Dios. Recuérdese que la mujer de Moisés, Sippora, pertenecía a este clan. También era verdad, por supuesto, que Jobab se encontraba en esta área como en su casa y conocía las rutas del desierto como pocos. Puesto que había pocos oasis en la región del Sinaí y solamente los nómadas de este lugar los conocían bien, la ayuda de Jobab como guía era prácticamente indispensable. Con razón se dijo de él: «y nos servirás de ojos» (v.31). Aún hoy los beduinos con frecuencia llaman al guía el «ojo de la caravana». La conversación con Jobab se interrumpe, y no conocemos su contestación al ruego de Moisés. Jud 1,16 quizá sugiere que Jobab finalmente accedió a la petición, pero no estamos ciertos [3].

35 *Levántate, Yahvé, y sean dispersados tus enemigos:* un fragmento de un poema antiguo en conexión con la liturgia del arca (cf. Sal 68,1). Conserva la tradición más antigua en el Pentateuco, uniendo el arca con los movimientos de Yahvé, que estaba invisiblemente entronizado sobre el arca [4].

[2] Cf. W. F. ALBRIGHT, *Jethro, Hobab and Reuel in Early Hebrew Tradition:* CBQ 25 (1963) 1-11.
[3] Cf. B. MAZAR: Eretz-Israel 7 (1964) 1-5.
[4] Cf. ALBRIGHT, DEPC 209.

odian». 36 Y al posarse en tierra, decía: «Reposa, Yahvé, entre los diez
mil millares de Israel».

11 1 Y sucedió que el pueblo comenzó a lamentarse de sus penali-
dades en los oídos de Yahvé. Y Yahvé lo oyó, y se encendió su
cólera, y el fuego de Yahvé ardió en medio de ellos, devorando uno
de los extremos del campamento. 2 Clamó entonces el pueblo a Moi-
sés, y Moisés intercedió ante Yahvé, y el fuego amainó. 3 Llamaron,
pues, el nombre de aquel lugar Taberá, por haber ardido entre ellos
el fuego de Yahvé.
4 Y la turba advenediza que había en medio de ellos sintió gran

---

36 *Reposa*[5], *Yahvé:* es una invocación proferida después de la victoria. La imagen de Yahvé cabalgando sobre las nubes es muy semejante a la imagen canaanita de Baal, el jinete de las nubes. Es la imagen de Yahvé como Dios de las batallas. La rúbrica descrita en los v.35-36 es importante para comprender el modo como se pensaba que Yahvé manifestaba su presencia con el arca. La rúbrica, mejor que ver una presencia permanente de Yahvé con el arca, es más probable que implique que Yahvé aparecía desde su morada celeste a manifestar su presencia sobre el arca. Al parecer es una cuestión de presencia divina temporal, no permanente[6].

CAPITULO 11

Quejas en el desierto. 11,1-35

1 *Y sucedió que el pueblo comenzó a lamentarse:* el período en el desierto estuvo lejos de ser un período de lealtad indiscutible a Yahvé. El pueblo estaba inquieto y pronto a quejarse de la dirección de Moisés. El tema de la «murmuración» se mantiene a través del relato del viaje a Canaán. Había ya aparecido antes de que los israelitas llegaran al Sinaí (Ex c.13-18). Con este acentuar tanto las quejas y faltas de su propio pueblo, el historiador israelita proclama de la manera más clara que toda la gloria pertenece a Yahvé. El pecado de la comunidad no puede frustrar el propósito divino de salvar. Una primitiva lección de gracia.

3 *Llamaron el nombre de aquel lugar Taberá:* la palabra significa «ardiendo» en hebreo. La corta descripción quiere explicar cómo el sitio obtuvo su nombre. El uso de un relato para explicar un nombre o lugar antiguos se llama «etiología»[1]. La localidad exacta de Taberá es desconocida; Dt 9,22 la menciona con Massá y Quibrot hat-taavá.

4 *La turba advenediza que había en medio de ellos:* el hebreo *hā'sapsup* sugiere la idea de chusma. Esta palabra muestra que los

[5] Cf. M. Dahood: B 41 (1960) 421 (para la lectura *reposa).*
[6] Cf. R. de Vaux: MémAG 66.
[1] Para una concisa explicación y evaluación del principio etiológico, cf. W. F. Albright: DEPC 62-64.

avidez; y también los hijos de Israel se sentaron a llorar con gran cla-
mor, diciendo: «¡Oh, quién nos diera a comer carne! 5 ¡Cómo nos
acordamos del pescado que comíamos gratis en Egipto, y de los pe-
pinos, melones, puerros, cebollas y ajos; 6 mientras que ahora nuestro
vigor está marchito, y no hay nada, fuera de ese maná, que se ofrezca
a nuestros ojos!»
7 (El maná era como la semilla del coriandro, y su aspecto como
el del bedelio. 8 El pueblo salía a la rebusca y, una vez recogido, lo
molía entre dos piedras o lo machacaba en morteros, lo cocía en ollas
y hacía con él tortas; y su sabor era como de pan de aceite. 9 Al caer
el rocío por la noche sobre el campamento, caía también el maná.)
10 Oyó, pues, Moisés al pueblo que lloraba, familia por familia,
cada uno a la puerta de su tienda; y se encendió en grado sumo la
cólera de Yahvé, y Moisés vio aquello con muy malos ojos. 11 Y dijo
Moisés a Yahvé: «¿Por qué tratas tan mal a tu siervo? ¿Por qué no

---

hebreos que salieron de Egipto estaban lejos de ser un cuerpo homogéneo. El A.T. conserva una fuerte tradición sobre la heterogeneidad de los orígenes de Israel. Aquí se hace referencia a los grupos que se asociaron al movimiento mosaico sin traer a dicho movimiento una tradición patriarcal normativa, como otras familias habían traído. Por ser una religión misionera, al menos en algún sentido, el yahvismo estaba dispuesto a asimilar elementos extranjeros, sin tolerar, sin embargo, la retención de prácticas paganas. *Se sentaron a llorar:* para el primer verbo lee *wayy^{e}š^{e}bû* [2]. *¡Quién nos diera a comer carne!:* es sorprendente lo pronto que los israelitas olvidaron su miserable estado de servidumbre en Egipto. En su lugar, recordaban solamente que habían comido bien y anhelaban la abundancia de Egipto (E 16,3). Era una nostalgia por los manjares. Docenas de pinturas en la pared de tumbas egipcias muestran cuánto estimaba el antiguo egipcio los buenos manjares servidos elegantemente. El recuerdo de esta comida sabrosa y muy sazonada, fácilmente venía a la memoria cuando los israelitas acampaban bajo el caluroso sol de la península del Sinaí. Es probable que el soplo feroz del *hamsin*, un viento enervante del desierto, influyera en la memoria y exageración de los placeres del pasado.

6 *No hay nada fuera de este maná:* un alimento del desierto que consiste en una sustancia dulce y pegajosa que producen los insectos como excremento al chupar la savia de los arbustos de tamarisco. Esta especie de material comestible se encuentra aún en los valles centrales del Sinaí, especialmente en junio y julio. Los árabes lo untan al pan [3].

8 *Lo molía entre dos piedras:* en Palestina se preparaba la harina del grano o moliendo o golpeando. Para moler, el molinero usaba una piedra de moler superior e inferior y molía el grano hasta que se hacía un polvo que se pudiera amasar. En caso de golpear usaba el almirez y la mano de almirez. Muchos ejemplares de piedras de

[2] Cf. D. Beirne: B 44 (1963) 201-203.
[3] Cf. F. F. Bodenheimer, *The Manna of Sinai*: BArch 10 (1947) 2-6.

he hallado gracia a tus ojos, sino que has echado sobre mí la carga de
todo este pueblo? 12 ¿Es que he concebido yo a todo este pueblo,
o lo he dado a luz, para que me dijeras: 'Llévalo en tu regazo, como
lleva la nodriza al niño de pecho, hasta la tierra que juraste dar a sus
padres'? 13 ¿De dónde voy a sacar yo carne para dar a todo este pue-
blo? Pues elevan su llanto ante mí, diciendo: 'Danos carne para co-
mer'. 14 Yo solo no puedo llevar la carga de todo este pueblo, pues es
demasiado pesada para mí. 15 Si me vas a seguir tratando así, mátame
de una vez, si es que he hallado gracia a tus ojos, y que no tenga que
ver yo más mi desdicha».

16 Yahvé dijo a Moisés: «Reúneme setenta hombres de entre los
ancianos de Israel que tú sepas que son verdaderos ancianos del pue-
blo y magistrados suyos; llévalos a la tienda de la reunión y que estén
allí contigo. 17 Yo bajaré y hablaré allí contigo; y tomaré del espíritu
que reposa sobre ti y lo pondré sobre ellos, a fin de que compartan
contigo la carga del pueblo y no tengas que llevarla tú solo. 18 Y al
pueblo dirás: Santificaos para mañana, que vais a comer carne, ya
que habéis levantado vuestro llanto en los oídos de Yahvé, diciendo:
'¡Quién nos diera a comer carne! Pues nos iba bien en Egipto'. Por
eso Yahvé os va a dar carne y vais a comer. 19 No la vais a comer un
día solo, ni dos, ni cinco, ni diez, ni veinte, 20 sino un mes entero: hasta
que se os salga por las narices y la lleguéis a aborrecer. Por cuanto
habéis menospreciado a Yahvé, que está en medio de vosotros, y ha-
béis alzado el llanto en su presencia, diciendo: '¿Por qué saldríamos
nunca de Egipto?'»

21 Pero Moisés replicó: «Seiscientos mil hombres de a pie cuenta
el pueblo que me rodea, ¿y tú dices: 'Les voy a dar carne para comer
un mes entero'? 22 ¿Es que se van a degollar rebaños de vacas y ovejas
para que les baste? O ¿acaso se van a reunir todos los peces del mar
para que tengan suficiente?»

23 Respondió Yahvé a Moisés: «¿Está acaso encogida la mano de
Yahvé? Ahora vas a ver si mi palabra sale verdadera para ti o no».

24 Saliendo, pues, Moisés, transmitió al pueblo las palabras de Yah-
vé. Reunió setenta hombres de entre los ancianos del pueblo y los dis-

---

moler, morteros y manos de almirez se han encontrado en lugares excavados. Estos instrumentos estaban comúnmente hechos de basalto negro.

12 *¿Es que he concebido yo a todo este pueblo?:* el pronombre «yo» es muy enfático debido a la sintaxis de la frase. Había sido Dios el autor del éxodo; tenía la responsabilidad de cuidarlos. La imagen del padre adoptivo que lleva al niño es especialmente tierna. BJ y RSV traducen «padre adoptivo» (*'ōmēn)* por «nodriza».

17 *Y tomaré del espíritu que reposa sobre ti:* ésta era una manera de expresar que los setenta participarían de la autoridad mosaica. Los «setenta» pueden ser los mismos que compartieron con Moisés la comida de la alianza en el Sinaí (Ex 24,9-11). Para una transmisión semejante del espíritu de un gran hombre a su sucesor, cf. 2 Re 2,9.

20 *¿Por qué saldríamos nunca de Egipto?:* a causa de su hambre física, de su deseo de carne, Israel olvidó los grandes actos divinos de salvación, especialmente la salvación del yugo egipcio.

puso alrededor de la tienda. 25 Yahvé bajó en la nube y le dirigió la
palabra; y, tomando del espíritu que reposaba sobre él, lo puso sobre
los setenta ancianos; y, al posarse sobre ellos el espíritu, se pusieron a
profetizar; pero no volvieron a hacerlo más.
26 Se habían quedado en el campamento dos hombres, llamados
uno Eldad y otro Medad, y también sobre ellos se posó el espíritu;
estaban entre los inscritos, pero no habían salido a la tienda: así que
se pusieron a profetizar en el campamento. 27 Vino un muchacho co-
rriendo y se lo comunicó a Moisés, diciendo: «Eldad y Medad están
profetizando en el campamento». 28 Y respondiendo Josué, hijo de Nun,
ministro de Moisés, uno de sus hombres escogidos, exclamó: «¡Señor
mío, Moisés, no se lo permitas!». 29 Pero Moisés le replicó: «¿Es que
sientes celos por causa mía? ¡Quién me diera que todo el pueblo de
Yahvé fueran profetas, que Yahvé pusiera su espíritu sobre ellos!»
30 Y Moisés se recogió al campamento, junto con los ancianos de Israel.
31 Entonces se levantó un viento enviado por Yahvé, y trajo del
lado del mar codornices, dejándolas caer sobre el campamento en un
radio como de un día de camino, a un lado y otro, en derredor del
campamento y hasta una altura de unos dos codos sobre la haz de la
tierra. 32 Se levantó el pueblo y todo aquel día, aquella noche y todo
el día siguiente estuvieron recogiendo codornices. El que menos, re-
cogió diez jómer. Y las extendieron todo alrededor del campamento.
33 Estaba todavía la carne sin dilacerar entre sus dientes, cuando
la cólera de Yahvé se encendió contra el pueblo, y Yahvé hirió al pue-
blo con una enorme mortandad. 34 Por eso se llamó el nombre de
aquel lugar Quibrot hat-taavá, porque allí enterraron al pueblo que
se había dejado llevar de la avidez.
35 Desde Quibrot hat-taavá el pueblo se puso en marcha hacia Ja-
serot, y allí se detuvo.

---

25 *Se pusieron a profetizar:* el hebreo *yitnabbeʾû* es el término técnico para expresar el ejercicio del oficio profético. La persona dotada del carisma manifestaba con frecuencia algún estado anormal, tales como arrebato, frenesí o éxtasis. Estos hombres eran poseídos por una especie de éxtasis lleno-del-Espíritu.

31 *Codornices del lado del mar:* cada otoño emigran desde Europa grandes bandadas de codornices al clima más caliente de Africa. Después del largo vuelo a través del Mediterráneo, con frecuencia caían debilitadas en tierra y eran fácilmente capturadas.

34 *Se llamó el nombre de aquel lugar Quibrot hat-taavá:* el nombre del lugar significa «tumbas de la avidez». Los árabes de la región, incluso hoy día, enseñan al visitante las «Qubur Bene Israel», «las tumbas de los hijos de Israel», que indican el lugar donde ocurrió el desastre. Israel aprendió casi a un mismo tiempo el poder de Yahvé para socorrer y su prontitud para castigar la infidelidad.

35 *Jaserot:* puede ser el moderno ʿAin ḥudra, un pequeño oasis al nordeste del Sinaí.

12 [1] María y Aarón comenzaron a murmurar contra Moisés, con
motivo de la mujer cusita que había tomado; pues se había casado con
una mujer cusita. [2] Y dijeron: «¿Es que sólo por medio de Moisés
ha hablado Yahvé? ¿Acaso no ha hablado también por medio de
nosotros?» Y Yahvé lo oyó. ([3] Moisés, con todo, era un hombre muy
sencillo, más que todos los hombres que había sobre la haz de la
tierra.) [4] Y, de improviso, dijo Yahvé a Moisés, Aarón y María: «Salid
los tres a la tienda de la reunión». Y salieron los tres. [5] Bajó Yahvé
en columna de nube y, parándose a la entrada de la tienda, llamó a
Aarón y a María; salieron ambos, [6] y El les dijo: «Escuchad mis palabras: si hay un profeta entre vosotros, yo, Yahvé, me revelo a él en
visión, en sueños hablo con él. [7] Pero no es así con mi siervo Moisés;
a él le tengo confiada toda mi casa. [8] Cara a cara hablo con él, en visión
directa y no por enigmas; y él contempla la figura de Yahvé. ¿Cómo,
pues, no habéis temido murmurar contra mi siervo Moisés?» [9] Y se
encendió contra ellos la cólera de Yahvé, que se marchó. [10] Y he
aquí que, al apartarse la nube de encima de la tienda, María estaba
leprosa. [11] Y dijo Aarón a Moisés: «¡Por favor, Señor mío, no cargues
sobre nosotros el peso del pecado que neciamente hemos cometido!

CAPITULO 12

Murmuraciones de Aarón y María. 12,1-15

1 *Una mujer cusita:* comúnmente Cus se refiere a Etiopía, pero puede referirse a una parte del norte de Arabia (Hab 3,7). Es posible que esta mujer fuera Sipporá de Madián (Ex 2,21).

2 *¿Acaso no ha hablado también por medio de nosotros?:* el matrimonio con una mujer extranjera era solamente un pretexto para quejarse. La verdadera razón fue la posición de Moisés como único mediador entre Yahvé y el pueblo. La reclamación de María no estaba totalmente infundada, puesto que a ella se le había llamado «profetisa» *(n^{e}bî'ā)* en Ex 15,20.

3 *Moisés era un hombre muy sencillo:* era uno de los píos *(ʿănāwîm)*, que vivían una vida humilde y temerosa de Dios. El término se halla con frecuencia en los Salmos. Su sentido no debe ser confundido con debilidad. La conciencia que tenía Moisés de sus propias limitaciones aparece clara en Ex 3,11; 4,10-13. Su sencillez contrasta con el celo y la ambición de Aarón y María. Lo único que Moisés quería era ser el siervo de Yahvé.

4 *Y de improviso dijo Yahvé:* el hebreo *pit'ōm* da énfasis a la rapidez de la acción de Yahvé. El castigo iba a venir rápidamente.

8 *Cara a cara hablo con él:* lit. «boca a boca», una imagen que sugiere lo directo e inmediato del trato de Dios con Moisés. Era el único que «podía ver la cara de Dios y no morir» (Ex 33,20). La respuesta de Yahvé a los perturbadores toma la forma de un poema

12 No permitas que sea ella como el abortivo que, al salir del seno
materno, está ya consumida la mitad de su carne». 13 Moisés clamó a
Yahvé, diciendo: «¡Oh Dios, ten a bien curarla!». 14 Pero Yahvé
respondió a Moisés: «Si su padre le hubiera escupido en la cara, ¿no
tendría que ocultarse avergonzada durante siete días? Que esté con-
finada siete días fuera del campamento; después de eso, podrá ser
admitida de nuevo».
15 Quedó, pues, María confinada fuera del campamento durante
siete días; y el pueblo no levantó el campo hasta que María se le reunió
de nuevo. 16 Y después partió el pueblo de Jaserot y acampó en el de-
sierto de Parán.

13 1 Habló Yahvé a Moisés, diciendo: 2 «Envía hombres para que
exploren como espías la tierra de Canaán, que yo voy a dar a los
hijos de Israel. Enviaréis un hombre por cada tribu patriarcal, y que
todos sean príncipes entre ellos».
3 Moisés, pues, los envió desde el desierto de Parán, de acuerdo
con la orden de Yahvé; todos ellos eran caudillos de los hijos de Israel.
4 Y éstos eran sus nombres: por la tribu de Rubén, Sammúa, hijo
de Zakkur; 5 por la tribu de Simeón, Safat, hijo de Jorí; 6 por la tribu
de Judá, Kaleb, hijo de Yefunné; 7 por la tribu de Isacar, Yigal, hijo
de José; 8 por la tribu de Efraím, Oseas, hijo de Nun; 9 por la tribu
de Benjamín, Paltí, hijo de Rafú; 10 por la tribu de Zabulón, Gaddiel,
hijo de Sodí; 11 por la tribu de José (es decir, por la tribu de Manasés),
Gaddí, hijo de Susí; 12 por la tribu de Dan, Ammiel, hijo de Guemal·lí;
13 por la tribu de Aser, Setur, hijo de Mikael; 14 por la tribu de Neftalí,
Najbí, hijo de Vofsí; 15 por la tribu de Gad, Gueuel, hijo de Makí.
16 Estos eran los nombres de los varones a quienes Moisés envió como
espías a explorar la tierra. Y a Oseas, hijo de Nun, lo llamó Moisés
Josué.

---

magistral (oracular). La revelación viene a Moisés de una manera única y más perfecta; consiguientemente, su autoridad está fuera de toda duda.

14 *Escupir en la cara:* era no solamente un insulto grave (Dt 25,9), sino también una maldición. Era parte de un viejo ritual de regaño y repudiación.

CAPITULO 13

Exploración de la tierra. 13,1-33

Los espías debían recoger toda la información que les fuera posible acerca del pueblo y de la tierra, su fuerza y debilidad. Esta forma de espionaje militar es siempre buscada por los jefes del ejército la vigilia de la invasión. La tradición sacerdotal anota con cuidado la selección de un líder *(nāśîʾ)* de cada tribu; esto cuadra con la idea sacerdotal de método. Este capítulo y el siguiente combinan elementos de la épica JE y la narración S. Cada uno cuenta la misma historia fundamentalmente, pero el lector perspicaz observa la diferencia de detalle y repeticiones en los c.13-14.

[17] Moisés los envió a espiar la tierra de Canaán, y les dijo: «Subid
ahí por el Négueb, y luego coronaréis la montaña; [18] y ved cómo es
el país y si el pueblo que habita en él es fuerte o débil, si es escaso o
numeroso, [19] y si la tierra en que vive es buena o mala, y si las ciudades
en que reside son abiertas o fortificadas, [20] y si el suelo es feraz o estéril,
y si hay árboles en él o no. Tened buen ánimo, y traed una muestra
de los frutos de la tierra». Eran aquéllos los días de las primeras uvas.
[21] Subieron, pues, y exploraron la tierra desde el desierto de Sin
hasta Rejob, cerca de la entrada de Jamat. [22] Después subieron por

---

17 *Por el Négueb:* un nombre general que designa el árido desierto al sur de Judá. Desde 1952 ha sido sistemáticamente delineado en el mapa por el arqueólogo americano Nelson Glueck [1]. La *montaña,* en este versículo, se refiere al terreno montañoso de Judá, alrededor de Hebrón, la única ciudad mencionada en el relato de la expedición.

19 *Abiertas o fortificadas:* en este informe de los espías los «campos» o las «ciudades abiertas» se refiere a los poblados fuera de los muros de la ciudad; tales lugares eran una presa fácil para los invasores. El término puede también referirse a los barrios en lugares como los de Hazor y Carchemis, donde una gran barriada inferior, rodeada de un muro de tierra, se extendía desde el pie de la ciudadela fortificada arriba.

20 *Si el suelo es feraz o estéril:* además de la información militar sobre la tierra, Moisés buscó averiguar sus recursos agrícolas. El terreno de Palestina presenta muchos contrastes. El suelo de la llanura costera es fértil y apenas tiene problema de agua; las tierras bajas del Shephelá han sido siempre renombradas por sus viñedos y olivares. En aquellos tiempos la cordillera central estaba recubierta de árboles y entrelazada con algunos de los valles más fértiles en el país. En contraste con este terreno productivo estaban los áridos e infecundos eriales del Négueb, el desierto de Judá y gran parte del valle del Jordán. Los espías se pusieron en camino durante la segunda mitad de julio, la estación *de las primeras uvas.*

21 *Desde el desierto de Sin hasta Rejob, cerca de la entrada de Jamat:* según este versículo, los espías avanzaron directamente por el norte de Parán, cruzaron el desierto de Sin, que está al sudoeste del mar Muerto, y fueron al extremo norte de Palestina. Este punto norteño era conocido por «la entrada a Jamat» *(l^{e}bō' ḥămāt).* Se encuentra en el lozano valle conocido hoy por el *Beqa^{c}*, y debe de estar al este de Biblos. Al parecer, los espías limitaron su interés especialmente al terreno montañoso central, avanzando a lo largo de la carretera que sigue la vertiente palestiniana.

22 *Llegaron a Hebrón:* los espías parecen haber estado interesados de un modo particular por Hebrón, a treinta y siete kilómetros al sur de Jerusalén, en un terreno buen productor de vino.

[1] Cf. *Rivers in the Desert: A History of the Negeb* (Nueva York 1959).

el Négueb y llegaron a Hebrón; allí habitaban Ajimán, Sesay y Talmay, descendientes de Anaq. (Hebrón había sido edificada siete años antes que Soán en Egipto.)
23 Y llegaron hasta el valle de Eskol, y cortaron allí un sarmiento con un racimo de uvas, que tenían que llevarlo entre dos con una pértiga, y también granadas e higos.
24 Al lugar aquel se le llamó «Valle de Eskol», por causa del racimo que los hijos de Israel se llevaron cortado de allí.
25 Y después de haber explorado la tierra durante cuarenta días, se volvieron.
26 Vinieron a Moisés, Aarón y toda la comunidad de los hijos de Israel, en el desierto de Parán, en Qadés; y les transmitieron su información, a ellos y a toda la comunidad, mostrándoles los frutos de la tierra.
27 Le dieron cuenta, pues, diciendo: «Fuimos a la tierra adonde nos enviaste: en verdad mana leche y miel, y éstos son sus frutos.
28 Sólo que es muy fuerte el pueblo que habita en la tierra, y las ciudades fortificadas y muy grandes, y también hemos visto allí a los descendientes de Anaq.
29 Amaleq habita en la región del Négueb; los hittitas, yebuseos y amorreos en la montaña, mientras que los cananeos habitan junto al mar y a lo largo del Jordán».
30 Kaleb, por su parte, trató de calmar al pueblo ante Moisés, diciendo: «Subamos inmediatamente y ocupemos la tierra. ¡Sí!, ciertamente podemos con ella».
31 En cambio, los hombres que ha-

Ajimán, Sesay y Talmay eran los nombres de tres tribus que vivían en la región. Sus orígenes son oscuros. Tenemos alguna orientación para los *descendientes de Anaq*. Aparecen en los textos de la Execración Egipcia como una tribu rebelde que molesta a los egipcios, hacia el s.XIX a. C. [2] Una interesante nota histórica se añade a la mención de Hebrón. La observación entre paréntesis asocia la fundación de Hebrón con la de la capital de los hicsos (gr. Tanis), en la parte oriental del delta del Nilo. Ambas ciudades, Hebrón y Soán, fueron establecidas hacia el final del s.XVIII, 1720 a. C.

23 *El valle de Eskol*: Eskol significa «racimo» (de uvas); estaba situado cerca de Hebrón.

27 *Mana leche y miel*: en las tradiciones yahvista y deuteronómica la frase es una expresión convencional para significar gran fertilidad. En la mitología antigua, leche y miel eran la comida de los dioses.

29 *Amalecitas*: eran los nómadas del desierto al sur de Judá, y enemigos de los israelitas (Ex 17,8-16). La descripción en este versículo da un cuadro exacto de los grupos heterogéneos en Palestina en aquel tiempo. La tierra estaba ocupada por una variedad de pueblos organizados alrededor de pequeñas ciudades estatales [3].

31 *Es más fuerte que nosotros*: no es extraño que los mal adiestrados y pobremente equipados israelitas estuvieran aterrados ante las ciudades fortificadas de Canaán. Las excavaciones muestran que estas ciudades con frecuencia tenían sólidas murallas de treinta

[2] Cf. EBGarr, s.v. *anaquitas*.
[3] Cf. EBGarr, s.v. *amalecitas*.

bían subido con él decían: «No podemos subir contra ese pueblo, que es más fuerte que nosotros».
32 Y divulgaron entre los hijos de Israel un relato desalentador sobre la tierra que habían explorado, diciendo: «La tierra que hemos recorrido como espías es una tierra que devora a sus propios habitantes; y toda la gente que hemos visto en ella son hombres de gran estatura.
33 Hemos visto allí a los Nefilim (los hijos de Anaq, de la estirpe de los Nefilim); y nos sentíamos como langostas, y así debíamos parecer a los ojos de ellos».

14 1 Entonces la comunidad entera levantó un clamoroso griterío, y el pueblo se pasó toda la noche llorando.
2 Y todos los hijos de Israel murmuraban contra Moisés y Aarón, diciéndoles toda la comunidad: «¡Ojalá hubiéramos muerto en tierra de Egipto o en este desierto!
3 ¿Por qué nos quiere hacer entrar Yahvé en esa tierra, tan sólo para que caigamos bajo la espada? ¡Nuestras mujeres y nuestros niños van a servir de botín! ¿Acaso no sería mejor para nosotros el volver a Egipto?»
4 Y se decían unos a otros: «¡Elijamos un caudillo y volvamos a Egipto!»
5 Moisés y Aarón cayeron sobre sus rostros ante toda la comuni-

---

a cincuenta pies de altura y quince o más pies de espesor. Bien se puede imaginar el efecto producido sobre un pueblo seminómada. Kaleb, sin embargo, presenta un informe optimista (v.30).

32 *Que devora a sus propios habitantes:* la tierra no produce lo suficiente para mantener la vida. Este relato de la tradición sacerdotal no concuerda con el informe de la tradición YE (v.27-30). Algunos autores sugieren que el relato, con sus referencias a «devoran», implica canibalismo de los nativos; pero esto se puede descartar como una conjetura sin la menor fuerza.

33 *Los Nefilim (los hijos de Anaq):* la antropología no suministra luz sobre hombres de estatura inusitada que vivieran en Palestina durante este período. Pero la razón para la tradición es bastante clara. Abrumados por el tamaño y la fuerza de las fortificaciones canaanitas, pronto se extendería el rumor de que solamente gigantes podían haberlas construido. Encontramos esta misma idea entre los griegos, que informaron que las inmensas murallas de sus ciudades antiguas habían sido construidas por los cíclopes, gigantes artesanos del Asia Menor. Esta tradición ha llevado a la expresión albañilería «ciclópea» para describir inmensos bloques usados en la construcción de algunos sitios antiguos.

CAPITULO 14

Amenazas de revuelta e ira de Yahvé. 14,1-45

5 *Moisés y Aarón cayeron sobre sus rostros:* como jefes, fueron los primeros en reconocer el insulto a Yahvé de tales murmuraciones. Como podía esperarse de sus actuaciones pasadas, el pueblo

dad de los hijos de Israel, congregada en asamblea. 6 Pero Josué, hijo
de Nun, y Kaleb, hijo de Yefunné, que estaban entre los que habían
ido a explorar la tierra, rasgaron sus vestiduras, 7 y dijeron a toda la
comunidad de los hijos de Israel: «La tierra que hemos recorrido
como espías es extraordinariamente buena. 8 Si Yahvé está satisfecho
de nosotros, nos hará entrar en esa tierra y nos la entregará: una tierra
que mana leche y miel. 9 ¡Pero no os rebeléis contra Yahvé! Y no
temáis al pueblo de la tierra, pues serán pasto nuestro; se ha apartado
de ellos su protector, mientras que con nosotros está Yahvé; no les
tengáis miedo». 10 Entonces la comunidad entera amenazó con lapi-
darlos. Pero la gloria de Yahvé se hizo visible a todos los hijos de Israel
sobre la tienda de la reunión. 11 Y Yahvé dijo a Moisés: «¿Hasta cuán-
do me va a estar despreciando este pueblo? ¿Hasta cuándo va a re-
husar creer en mí, con todas las señales que he obrado en medio de
ellos? 12 Voy a herirlos de pestilencia y a desheredarlos; y a ti, en cam-
bio, te convertiré en una nación más grande y más poderosa que ellos».

13 Pero Moisés respondió a Yahvé: «Entonces lo oirán los egipcios,
ya que con tu poder sacaste a este pueblo de en medio de ellos, 14 y lo
contarán a los habitantes de esa tierra. Ellos han oído que tú, ¡oh
Yahvé!, estás en medio de este pueblo; pues tú, ¡oh Yahvé!, te dejas
ver cara a cara, y tu nube está sobre ellos, y marchas al frente de ellos
en columna de nube durante el día y en columna de fuego durante
la noche. 15 Y si haces morir a todo este pueblo como un solo hombre,
entonces dirán las naciones que han oído tu fama: 16 'Porque Yahvé
no fue capaz de hacer entrar a este pueblo en la tierra que había jura-
do darles, por eso los ha matado en el desierto'. 17 Ahora, pues, te
suplico que se despliegue en toda su grandeza el poder de mi Señor,

---

inmediatamente dio crédito al relato pesimista y alzaron el antiguo grito: «¡Volver a Egipto!»

6 *Rasgaron sus vestiduras:* una expresión usual de pena en el antiguo y moderno Cercano Oriente.

8 *Si Yahvé está satisfecho con nosotros:* el optimismo de Kaleb está anclado en su fe en la asistencia divina.

9 *Son pan para nosotros:* «pan» *(leḥem)* se menciona aquí como una respuesta directa a la información alarmante de 13,32, que está redactada en los mismos términos; o Kaleb quiere decir que el pueblo de la tierra será vencido con la facilidad con que uno come pan. *Se ha apartado de ellos su protector:* leemos *ṣollām* en lugar de *ṣillām* (TM). Léase como una forma participial [1]. Porque su dios los ha abandonado, no tienen defensa. Yahvé es la «roca» de Israel (Dt 32,4).

13 *Entonces lo oirán los egipcios:* Moisés habla como si el honor de Dios estuviera en peligro. En caso de que Yahvé destruyera al pueblo como castigo, los canaanitas, habiendo oído el informe, concluirían que era un Dios impotente y que nunca podría echar a ellos de su tierra. Sin embargo, en su papel de mediador, Moisés es tan desinteresado y celoso por la gloria y la voluntad de Dios, que

[1] Cf. M. Dahood: MélE Tisserant I 94.

como has prometido, diciendo: [18] 'Yahvé es tardo para la ira y rico en amor inquebrantable, perdonador de la iniquidad y de la transgresión, pero que en modo alguno deja impune al culpable, y castiga la iniquidad de los padres en los hijos hasta la tercera y cuarta generación'. [19] Perdona, te ruego, la iniquidad de este pueblo, según la grandeza de tu amor inquebrantable y tal como has condonado a este pueblo desde Egipto hasta aquí».

[20] Respondió Yahvé: «Los perdono, como has pedido; [21] pero, tan verdad como que yo vivo y que de la gloria de Yahvé está henchida toda la tierra, [22] ninguno de los hombres que vieron mi gloria y las señales que obré en Egipto y en el desierto y, a pesar de todo, me han puesto a prueba ya van para diez veces y no han prestado oídos a mi voz, [23] ninguno verá la tierra que juré dar a sus padres: ninguno de los que me han despreciado la verá. [24] Pero a mi siervo Kaleb, en premio de haber tenido un espíritu diferente y haberme seguido sin reservas, le haré entrar en la tierra donde estuvo, y su descendencia vendrá en posesión de ella. [25] Ahora, puesto que el amalecita y el cananeo habitan en los valles, cambiad de rumbo mañana y partid para el desierto por el camino del mar Rojo».

[26] Y dijo también Yahvé a Moisés y Aarón: [27] «¿Hasta cuándo va a estar murmurando contra mí esta comunidad perversa? He oído las murmuraciones de los hijos de Israel, que ellos andan rezongando contra mí. [28] Diles: Por mi vida, palabra de Yahvé: tal como habéis hablado en mis oídos, así haré con vosotros. [29] En este desierto quedarán tendidos vuestros cadáveres; y de todos vosotros, los empadronados en vuestro censo, desde los veinte años para arriba, que habéis

---

no hace violencia alguna a la soberanía divina. Moisés, igual que en el Sinaí, se halla aquí como el único punto de contacto que queda entre Dios y un pueblo indigno.

18-19 *Yahvé es tardo para la ira y rico en inquebrantable amor:* para la misma revelación propia de la naturaleza de Dios, cf. Ex 34,6-7. «Tardo para la ira es, literalmente, «largo de cara» *('erek 'appayim)*. Cf. Prov 34,29, donde se contrapone a «irascible». *Amor inquebrantable (ḥesed)* es uno de los términos teológicos más importantes en el A. T. Expresa el ideal de relaciones recíprocas entre Dios y los hombres. Es imposible dar una traducción adecuada del hebreo; «lealtad prometida» es quizá la mejor en cuanto que expresa un elemento esencial de *ḥesed* [2].

Hasta la tercera y cuarta generación: la solidaridad familiar, en el bien y en el mal, es un concepto fundamental de la psicología hebrea y de la fe bíblica. Fue solamente más tarde cuando se adquirió una manera de pensar más individualista sobre la recompensa y el castigo. Se concebía a los niños como extensiones de la personalidad del cabeza de familia. Toda la familia componía una personalidad social, que como grupo era premiada o castigada.

25 *Partid para el desierto por el camino del mar Rojo:* porque habían murmurado contra Yahvé no se les permitió a los israelitas entrar en Canaán por la ruta directa. Tuvieron que dar una vuelta

[2] Cf. A. R. Johnson: InterprMow (1955) 100-12.

murmurado contra mí, 30 ni uno entrará en la tierra donde, alzando
mi mano, juré que os haría habitar, salvo Kaleb, hijo de Yefunné,
y Josué, hijo de Nun. 31 En cambio, a vuestros niños, a esos que dijis-
teis que iban a ser tomados como botín, los haré entrar, y ellos cono-
cerán la tierra que vosotros habéis despreciado. 32 Pero, por lo que
hace a vosotros, vuestros cadáveres quedarán tendidos en este desier-
to. 33 Y vuestros hijos andarán como pastores cuarenta años por el
desierto, y cargarán con vuestra infidelidad, hasta que el último de
vuestros cadáveres quede tendido en el desierto. 34 Conforme al nú-
mero de días que empleaste en explorar la tierra—cuarenta días—,
así, a razón de año por día, tendréis que soportar el peso de vuestras
iniquidades durante cuarenta años. Así sabréis por experiencia lo que
significa el rebelarse contra mí. 35 Yo, Yahvé, he hablado; esto voy
a hacer con toda esa perversa comunidad que se ha coligado contra
mí: en este desierto morirá hasta el último hombre».

36 Y los hombres a quienes Moisés había enviado a explorar la
tierra y que, al regresar, fueron causa de que toda la comunidad mur-
murara contra él, por propalar malas noticias sobre la tierra, 37 aque-
llos hombres que habían difundido rumores sombríos sobre la tierra,
cayeron heridos de muerte a manos de Yahvé. 38 Pero Josué, hijo de
Nun, y Kaleb, hijo de Yefunné, quedaron con vida de entre todos
aquellos que habían ido a recorrer como espías la tierra.

39 Cuando Moisés transmitió estas palabras a todos los hijos de Is-
rael, el pueblo hizo un gran duelo. 40 Y, levantándose de mañana, su-
bieron a la cresta de la montaña, diciendo: «Henos aquí, que vamos
a subir al lugar que Yahvé ha prometido; pues hemos pecado». 41 Pero
Moisés dijo: «¿Por qué estáis desobedeciendo de nuevo las órdenes
de Yahvé? Esto no puede terminar bien. 42 No subáis y así no sucum-
biréis frente a vuestros enemigos, pues Yahvé no está en medio de
vosotros. 43 Pues el amalecita y el cananeo os harán frente allí, y cae-
réis a espada; ya que os habéis apartado de Yahvé, Yahvé no estará
con vosotros». 44 Ellos, no obstante, se atrevieron a subir a las alturas
de la montaña; pero ni el arca de la alianza de Yahvé ni Moisés se

---

por el sur hasta el moderno Eilat, en la parte superior del golfo de Eilat, llamado el «mar Rojo» *(yam sûp)* en este versículo. Una mirada a un mapa del éxodo mostrará la dirección de la marcha, aunque debe recordarse que los autores modernos difieren, en detalle, en su reconstrucción del itinerario [3].

33 *Cuarenta años por el desierto:* sólo Josué y Kaleb sobrevivirán a la larga y tortuosa peregrinación del desierto y conducirán al pueblo hasta la tierra prometida (26,65).

44 *No obstante, se atrevieron a subir a las alturas de la montaña:* los israelitas no hicieron caso de la sentencia divina y decidieron entrar en Canaán por el camino más corto: a través del Négueb a Arad, y finalmente, dentro del terreno montañoso del sur de Judá. No fueron como el pueblo de Dios, sino como una turba indisciplinada y difícil. Yahvé, el Dios guerrero de Israel, no estaba con ellos. El intento de forzar una entrada a Canaán fue rechazado por los

[3] Sobre este punto es interesante comparar los mapas del éxodo de dos cartógrafos modernos: WRIGHT-FILSON: WA² 41, Plate V, y GROLLENBERG: AtBib 44, Map.9.

movieron de en medio del campamento. [45] Y bajaron los amalecitas
y los cananeos, que habitaban en aquella montaña, y los batieron,
persiguiéndolos hasta Jormá.

15 [1] Habló Yahvé a Moisés, diciendo: [2] «Di a los hijos de Israel:
Cuando entréis en la tierra que vais a habitar como don mío
[3] y ofrezcáis a Yahvé de vuestras vacas o de vuestras ovejas una ofren-
da de combustión, un holocausto o un sacrificio, para cumplir un voto
o como ofrenda voluntaria o en vuestras fiestas establecidas, para pro-
ducir un aroma grato a Yahvé, [4] entonces el que presenta su ofrenda
ofrecerá a Yahvé una oblación de un décimo de efá de flor de harina
amasada con un cuarto de hin de aceite; [5] y de vino para la libación,
prepararás un cuarto de hin por cada cordero con el holocausto,
o para el sacrificio. [6] O, cuando se trate de un carnero, prepararás
para la oblación dos décimos de efá de flor de harina amasada con
un tercio de hin de aceite; [7] y para la libación ofrecerás un tercio
de hin de vino, aroma grato para Yahvé. [8] Y si lo que has de prepa-
rar es un toro para un holocausto, o para un sacrificio, a fin de cumplir
un voto, o para sacrificios pacíficos en honor de Yahvé, [9] entonces se
presentará, junto con el toro, una oblación de tres décimos de efá de

---

nativos, que controlaban las colinas bajas desde las alturas de la región montañosa *(rōʾš hāhār)*, que queda al este de Bersabee y da acceso a Judá. Para una descripción paralela de la misma invasión fracasada, cf. Dt 1,41-45.

45 *Hasta Jormá:* los hebreos retrocedieron a Jormá, que significa «destrucción», una ciudad canaanita real (Jos 12,14) que se hallaba en el sur de Judá. Aunque no se conoce la situación exacta, es posible que el moderno Tell Malhata *(el-Milh)*, entre Arad y Bersabee, sea el lugar de Jormá.

CAPITULO 15

Aquí empieza una nueva sección, que contiene diversas normas para cuando entren en Canaán, reafirmación de la autoridad de Moisés y la marcha a Moab (15,1-22,1). El capítulo 15 trata de las ofrendas y sacrificios (v.1-41).

De nuevo la narración se interrumpe con una serie de regulaciones acerca del sacrificio, la violación del sábado y el uso de fimbrias y borlas en los ángulos de los vestidos. Nótese que las reglas se han de aplicar solamente después de haber entrado en la tierra. Tres clases de sacrificios deben distinguirse en este pasaje: el sacrificio animal *(ʿōlā* o *zebaḥ)*; la ofrenda del cereal *(minḥā)*; la libación *(nesek)*. Estas leyes complementan la legislación que se halla en Lev 1-3.

4 *Un cuarto de hin:* medida para los líquidos alrededor de 6,561 litros [1]. Las ofrendas de harina fina, aceite y vino, meticulo-

[1] Para las medidas de capacidad cf. R. de Vaux: IAT (Barcelona 1964) 277-81; J. Leal, *El mundo de los evangelios* (Cádiz 1955) 227.

flor de harina, amasada con medio hin de aceite, 10 y ofrecerás para
la libación medio hin de vino, en concepto de ofrenda de combus-
tión, aroma grato a Yahvé.
11 Así se hará con cada toro o carnero, y con cada pieza de corderos
o cabritos. 12 Cualquiera que sea el número de piezas que ofrezcáis,
así haréis con cada una de ellas. 13 Todos los nacidos en el país harán
de la misma manera esas ofrendas, al presentar una ofrenda de com-
bustión, un aroma grato a Yahvé. 14 Asimismo, en futuras generacio-
nes, un extranjero residente entre vosotros que presente una ofrenda
de combustión como aroma grato a Yahvé, hará como vosotros ha-
céis. 15 Un mismo estatuto regirá para la asamblea: para vosotros y
para el residente extranjero; una norma perpetua para todos vuestros
descendientes. Ante Yahvé, vosotros y el extranjero sois iguales. 16 Una
misma ley y una misma ordenanza habrá para vosotros y para el re-
sidente extranjero».
17 Entonces habló Yahvé a Moisés, diciendo: 18 «Di a los hijos de
Israel: Cuando entréis en la tierra a la que yo os llevo 19 y comáis de
los alimentos de la tierra, presentaréis una ofrenda a Yahvé. 20 De las
primicias de vuestra harina presentaréis una torta como ofrenda; como
ofrenda de la era, así la presentaréis. 21 De las primicias de vuestra
harina entregaréis a Yahvé una ofrenda a lo largo de vuestras genera-
ciones. 22 Pero, si dejáis de observar todos esos mandamientos que
Yahvé ha comunicado a Moisés, 23 todo lo que Yahvé os ha mandado
por medio de Moisés, desde el día en que Yahvé promulgó preceptos
en adelante, a lo largo de vuestras generaciones, 24 entonces, si se hizo
con falta de advertencia por parte de la comunidad, la comunidad
entera ofrecerá un novillo en holocausto, aroma grato a Yahvé, con
su oblación y su libación, de acuerdo con lo prescrito, y un macho
cabrío para el sacrificio por el pecado. 25 Y el sacerdote realizará el
rito expiatorio por toda la comunidad de los hijos de Israel, y se les
concederá el perdón; ya que fue una inadvertencia, y por ella han
traído su presente, una ofrenda de combustión en honor de Yahvé,
y su ofrenda por el pecado en presencia de Yahvé. 26 Y así se obtendrá
el perdón para toda la comunidad de los hijos de Israel y para el ex-
tranjero que reside en medio de ellos, pues el pueblo entero estaba
afectado por ese descuido. 27 Y si es una persona sola la que peca por
inadvertencia, ofrecerá una cabra añal para el sacrificio por el pecado.
28 Y el sacerdote realizará el rito expiatorio en la presencia de Yahvé
por la persona que cometió el error, pecando por inadvertencia, a fin
de hacer expiación por ella, y se le concederá el perdón. 29 Una misma
ley tendréis para todo aquel que hace algo por inadvertencia, ya sea
un nativo de entre los hijos de Israel o un extranjero que reside en

---

samente descritas en este pasaje sacerdotal, aumentan con relación al tamaño del animal sacrificado.

20 *De las primicias de vuestra harina*: la frase es oscura, pero probablemente se refiere a la masa hecha de los primeros granos que vienen de la era. Por ser lo «primero» tenía que ponerse aparte para Yahvé.

22-31 *Si se hizo con falta de advertencia*: los v.22-31 prescriben los sacrificios que han de ofrecerse, bien por la comunidad, bien por un individuo, cuando se cometía pecado inconscientemente.

medio de ellos. 30 Pero la persona que haga algo a mano alzada, lo
mismo si es nativo que si extranjero residente, ultraja a Yahvé, y esa
persona debe ser extirpada de en medio de su pueblo. 31 Por cuanto
ha menospreciado la palabra de Yahvé y ha quebrantado su mandamiento, debe ser radicalmente extirpada esa persona; será sobre él
su iniquidad».

32 Durante la estancia de los hijos de Israel en el desierto, sorprendieron a un hombre que estaba recogiendo leña en día de sábado.
33 Y los que lo habían sorprendido recogiendo leña lo llevaron a Moisés, Aarón y la comunidad en pleno. 34 Como aún no estaba decretado
lo que había que hacer con él, lo pusieron bajo custodia. 35 Y Yahvé
dijo a Moisés: «Será entregado a la muerte ese hombre; la comunidad
entera lo matará a pedradas fuera del campamento». 36 Entonces la comunidad en pleno lo hizo salir fuera del campamento y lo apedreó
hasta morir, como Yahvé había ordenado a Moisés.

37 Y dijo Yahvé a Moisés: 38 «Habla a los hijos de Israel y diles que
se pongan borlas en los ángulos de sus vestiduras, a lo largo de sus
generaciones, sujetando la borla de cada ángulo con un cordón de
color azul. 39 Y, al llevar esas borlas, y verlas, os acordaréis de todos
los mandamientos de Yahvé para cumplirlos y para no andar vagando
tras vuestro corazón y tras vuestros ojos, tras los cuales desenfrenadamente os dejáis llevar. 40 Así recordaréis y cumpliréis todos mis mandamientos, y seréis santos para vuestro Dios. 41 Yo soy Yahvé, vuestro
Dios, que os saqué de la tierra de Egipto para ser vuestro Dios. Yo,
Yahvé, vuestro Dios».

Los pecados cometidos «deliberadamente», es decir, con completa deliberación y malicia, están explícitamente excluidos de la reparación y el perdón.

32 *Un hombre que estaba recogiendo leña:* estaba prohibido encender fuego en sábado. Esto no parece haber sido un pecado cometido inconscientemente.

34 *No estaba decretado:* esto es extraño en vista de las leyes en Ex 31,12-17; 35,1-3, donde se decretaba la pena de muerte para un violador del sábado. Más tarde los comentadores judíos vieron la discrepancia, y resolvieron la dificultad diciendo que Ex no especifica el modo como la pena capital se ha de ejecutar.

38 *Que pongan borlas en los ángulos de sus vestiduras:* las borlas *(ṣîṣit)* eran para ayudar a la memoria [2]. En el período del N.T., todos los judíos observantes, incluyendo Nuestro Señor (Mt 9,20), llevaban borlas; pero él condenó la afectación en conexión con esta costumbre (Mt 23,5). Israel nunca debe olvidar observar una sincera fidelidad a su Dios.

2 Cf. F. X. Kortleitner, *Archaelogiae biblicae Summarium* (Oeniponte 1906) p.215; ThWNT III 904; Str-B., IV 277-92. La Vg traduce por «fimbriae» (cf. Dt 22,12; Mt 23,5); G: κράσπεδα.

16 1 Coré, hijo de Yishar, hijo de Quehat, hijo de Leví, con Datán
y Abirón, hijos de Eliab, y On, hijo de Pal.lú, hijos de Rubén,
2 se enfrentaron y sublevaron contra Moisés, juntamente con otros del
pueblo de Israel, doscientos cincuenta de los jefes de la comunidad,
miembros del consejo, personas ilustres. 3 Se reunieron en motín con-
tra Moisés y contra Aarón y les dijeron: «¡Basta de vosotros! Pues
toda la comunidad, todos ellos son santos y Yahvé está en medio de
nosotros. ¿Por qué, pues, os levantáis vosotros sobre toda la asamblea
de Yahvé?» 4 Cuando Moisés oyó esto, se echó rostro a tierra, 5 y dijo
a Coré y a todos sus compañeros: «Mañana mostrará Yahvé quién es
suyo y quién es santo y a quién pondrá él junto a sí. 6 Haced esto: Que
Coré y todos sus compañeros tomen incensarios; 7 que pongan ma-
ñana fuego en ellos e incienso ante Yahvé. Aquel a quien elija Yahvé,
ése será el consagrado. ¡Es bastante por vuestra parte, hijos de Leví!»
8 Y Moisés dijo a Coré: «Escuchad ahora, hijos de Leví. 9 ¿Es poco
para vosotros que el Dios de Israel os haya separado de la comunidad
de Israel para acercaros a él y que desempeñéis el servicio del taber-

---

CAPITULO 16

Rebelión de Coré y su castigo. 16,1-50

En el c.16 se cuentan dos sublevaciones contra la autoridad de Moisés. Una lectura atenta del texto nos permite discernir las diferencias entre los dos incidentes: uno, la revuelta de Coré, conservada por la tradición sacerdotal, y la segunda, la sublevación de los rubenitas Datán y Abirón, conservada por la tradición yahvista (y, en menor grado, por la elohísta). Los dos eventos se combinan ahora en el texto actual en una narración. La mayoría de los críticos dividen los dos incidentes de la siguiente manera: *a)* revuelta de Coré, 1a.2b-11.16-24.27a.35; *b)* sublevación de Datán y Abirón, 1b-2.12-15.25-34. En los primeros versículos del capítulo, ambos relatos han sido fusionados. Los consideraremos separadamente.

1 *Coré, hijo de Yishar, hijo de Quehat, hijo de Leví:* ¿significa esta genealogía que sólo hubo tres generaciones entre la edad patriarcal y Moisés? Parece que no, puesto que estas y semejantes genealogías no conservan una exacta información con respecto a la línea ancestral anterior a la conquista de Canaán; designan la familia y tribu a las que el hombre perteneció. En este caso tendríamos únicamente la información de que un tal Coré ben-Yishar era un miembro de la familia Quehat dentro de la tribu de Leví [1].

3 *Toda la comunidad, todos ellos son santos:* los descontentos apelaron a la tradición basada en Ex 19,5 y pasajes similares. Coré y sus seguidores protestaban, ante todo, sobre la elección de ciertos jefes para acercarse a Yahvé. ¿Por qué no podía cualquiera llegarse a Yahvé en su altar? La respuesta de Moisés a este primer desafío

[1] Cf. D. N. Freedman, *The Chronology of Israel:* The Bible and Ancient Near East (Nueva York 1961) 206-207.

náculo de Yahvé y estar al frente de la comunidad como ministros de
él; 10 y que él os haya acercado hacia sí a ti y a todos tus hermanos los
hijos de Leví? ¿Y reclamáis también el sacerdocio? 11 Por esto tú y
toda tu facción os habéis sublevado contra Yahvé. ¿Qué es Aarón
para que murmuréis contra él?»

12 Mandó llamar entonces Moisés a Datán y Abirón, hijos de
Eliab, que dijeron: «No iremos. 13 ¿Es poco habernos hecho subir de
una tierra que mana leche y miel, para matarnos en el desierto, y que
te constituyas también señor nuestro? 14 En verdad que no nos has
traído a una tierra que mana leche y miel, ni nos has dado en posesión
campos y viñas. ¿Es que pretendes también arrancar los ojos de estas
gentes? Nosotros rehusamos ir». 15 Moisés se disgustó mucho y dijo
a Yahvé: «No tengas en cuenta su oblación. Yo no he tomado ni un
asno de ellos ni he perjudicado a uno solo de ellos». 16 Y Moisés dijo
a Coré: «Presentaos mañana tú y toda tu facción delante de Yahvé:
tú, ellos y Aarón. 17 Tomad también cada uno vuestro incensario:
poned en él incienso y que cada uno presente su incensario delante
de Yahvé: doscientos cincuenta incensarios. Tú y Aarón, cada uno
con su incensario».

18 Tomó cada uno su incensario, pusieron fuego e incienso en ellos
y se pusieron de pie a la entrada de la tienda de la reunión con Moisés
y Aarón. 19 Coré había congregado contra ellos a toda la comunidad
a la entrada de la tienda de la reunión. Y la gloria de Yahvé se apareció
a toda la comunidad. 20 Yahvé dijo a Moisés y Aarón: 21 «Separaos
vosotros de esta comunidad, porque voy a destruirlos en un momen-
to». 22 Pero ellos se prosternaron sobre sus rostros y exclamaron: «¡Oh
Dios, el Dios de los espíritus de toda carne!, habiendo pecado uno
solo, ¿te vas a irritar contra toda la comunidad? 23 Y Yahvé dijo a
Moisés: 24 «Di a toda la comunidad: Separaos del espacio en torno al
cual está la morada de Coré, Datán y Abirón».

25 Entonces Moisés se levantó y fue a Datán y Abirón. Le siguieron
los ancianos de Israel. 26 Y dijo a la comunidad: «Dejad, os ruego, las
tiendas de estos hombres perversos y no toquéis nada de ellos, no sea
que perezcáis con todos sus pecados». 27 Así ellos se separaron del

---

se encuentra en los v.5-7, invitando a los rebeldes a una especie de juicio de ordalía. El resultado se describe en el último versículo del capítulo.

10 *Y reclamáis también el sacerdocio:* éste fue el segundo desafío de Coré y los suyos; reclamaban una participación en el sacerdocio como distinto de los deberes levíticos. Fue un movimiento de los seglares contra el clero. R. de Vaux observa que los hombres de Coré «fueron siempre lo mismo, intrigantes, luchando por ir hacia adelante: primeramente como porteros; después, como cantores, y, finalmente, incluso usurpando las funciones sacerdotales» [2].

12-14 *Mandó llamar... Moisés a Datán y Abirón:* eran los jefes de una segunda revuelta, que se quejaban de que Moisés había extraviado al pueblo sacándolos de Egipto, descrito aquí como una tierra «que mana leche y miel». Argüían que Moisés había perdido el derecho al mando por haberlos traído al desierto, donde

2 *IAT* (Barcelona 1964) p.503; EBGarr, s.v. *sacerdote.*

espacio que había en torno a la morada de Coré, Datán y Abirón.
Datán y Abirón salieron entonces y se pusieron de pie junto a la puer-
ta de sus tiendas, juntamente con sus mujeres, sus hijos y sus peque-
ños. 28 Y dijo Moisés: «En esto vais a conocer que Yahvé me ha en-
viado para realizar todas estas obras y que yo no las hago por propio
plan. 29 Si éstos mueren como muere cualquier hombre o si su suerte
es la de todos los hombres, entonces es que Yahvé no me ha enviado.
30 Pero si Yahvé hace una cosa enteramente nueva y la tierra abre sus
fauces para tragarlos con todo lo que les pertenece, y bajan vivos al
seol, entonces debéis saber que estos hombres han despreciado a
Yahvé».

31 Apenas había terminado de hablar, se hendió el suelo debajo de
ellos 32 y la tierra abrió sus fauces y los tragó juntamente con sus casas,
toda la gente que pertenecía a Coré y todos sus bienes. 33 De esta ma-
nera ellos y todo lo que les pertenecía descendieron vivos al seol: la
tierra se cerró sobre ellos y ellos desaparecieron de en medio de la
reunión. 34 Y todos los israelitas que estaban cerca de ellos huyeron
a sus gritos, diciendo: «¡Que no nos vaya a tragar la tierra!» 35 Un
fuego que venía de Yahvé abrasó también a los doscientos cincuenta
hombres que habían ofrecido el incienso.

36 Entonces Yahvé dijo a Moisés: 37 «Di a Eleazar, hijo del sacer-
dote Aarón, que retire los incensarios de en medio de las brasas y
esparza el fuego lejos y alrededor. Porque son sagrados, 38 los in-
censarios de esos hombres que han pecado, a costa de sus vidas, los
transformaréis en láminas delgadas para cubrir el altar, porque ellos
los presentaron ante Yahvé y, por tanto, son sagrados. De esta ma-
nera serán una señal para el pueblo de Israel». 39 El sacerdote Eleazar

---

sufrían grandes penalidades. En un sentido, este incidente es una continuación del atentado anterior para deponer a Moisés (14,4). En ambas revueltas estuvo expuesta la autoridad del gran Legislador. La respuesta de Yahvé fue inmediata y terrible.

33 *Descendieron vivos al seol:* el «mundo inferior» *(šᵉᵓôl)* era la morada subterránea de los muertos. Es difícil determinar lo que pasó en esta ocasión, pero la narración implica que la muerte fue repentina y debida a causas sobrenaturales. La muerte de la familia y parientes junto con Datán y Abirón subraya el viejo principio semítico de solidaridad en la culpa. Todos los que estaban relacionados con el culpable participaron del castigo.

35 *Un fuego que venía de Yahvé:* con esto concluye la narración sacerdotal de la rebelión de Coré. No se menciona al líder, pero se puede presumir que Coré murió con sus seguidores (26,10) [3].

37 *Que retiren los incensarios:* puesto que habían sido tocados por el fuego divino estos incensarios o palas para el incienso, no podían ser dedicados al uso profano. Incluso los carbones de fuego tenían que ser desparramados.

38 *Láminas delgadas para cubrir el altar:* Ex 27,1-8 describe el altar de los holocaustos. Había láminas de bronce pegadas a los

[3] Cf. G. Hort, *The Death of Qorah:* AusBR 7 (1959) 2-26.-Desde v.36 numer. de Vg.

tomó los incensarios de bronce que habían presentado los que mu-
rieron abrasados, y los laminó para recubrir el altar, 40 como un me-
morial para los hijos de Israel, a fin de que ninguno que no sea sacer-
dote y de los descendientes de Aarón se acerque a quemar incienso
delante de Yahvé y no corra la suerte de Coré y su facción, como
Yahvé había dicho a Eleazar por medio de Moisés.
41 Al día siguiente toda la comunidad del pueblo de Israel murmu-
ró contra Moisés y contra Aarón, diciendo: «Vosotros habéis matado
al pueblo de Yahvé». 42 Y cuando la comunidad se amotinó contra
Moisés y Aarón, se volvieron hacia la tienda de la reunión. Y he aquí
que la nube la había cubierto y apareció la gloria de Yahvé. 43 Enton-
ces Moisés y Aarón fueron delante de la tienda de la reunión, 44 y
Yahvé dijo a Moisés: 45 «Sepárate de esta comunidad, porque voy a
exterminarla en un momento». Pero ellos se prosternaron sobre su
rostro. 46 Y Moisés dijo a Aarón: «Toma tu incensario y pon en él
fuego del altar; pon en él incienso. Ve en seguida a la comunidad y
haz expiación por ellos, porque ha estallado la cólera de Yahvé y el
azote ha empezado».
47 Tomó, pues, Aarón el incensario, según había dicho Moisés, y
corrió al medio de la asamblea, cuando ya el azote había empezado
entre el pueblo. El puso incienso e hizo la propiciación por el pueblo.
48 Se colocó de pie entre los muertos y los vivos, y el azote cesó. 49 Los
que murieron de este azote fueron catorce mil setecientos, sin contar
los que murieron en el incidente de Coré. 50 Aarón volvió a Moisés,
a la entrada de la tienda de la reunión, cuando se había parado el azote.

17 1 Yahvé dijo a Moisés: 2 «Habla al pueblo de Israel y toma de
ellos una vara por cada casa paterna, de parte de todos sus jefes, según
sus casas paternas: doce varas. Escribirás el nombre de cada uno
sobre su vara. 3 El nombre de Aarón lo escribirás sobre la vara de
Leví, porque deberá haber una vara especial por cada jefe de casa

---

tablones de que estaba hecho el altar. Por esta razón se llamaba a veces el «altar de bronce». La cubierta era un perpetuo recordatorio y aviso de que ninguno, excepto los sacerdotes, podía acercarse al altar de Yahvé.

45 *Porque voy a exterminarla en un momento:* Sab 18,20-25 comenta, en forma de midraš, este episodio, glorificando tanto la misericordia de Dios como el poder intercesor de Aarón. Comúnmente, la reparación se hacía por medio de sangre; aquí Aarón repara el pecado con la misma clase de instrumento, con una pala de incienso que había sido usada en la ordalía (v.35).

CAPITULO 17

El brote de la vara de Aarón. 17,1-13

El incidente quiere mostrar que el puesto especial dado a los levitas en la comunidad israelita es la voluntad de Dios. Al parecer hubo con frecuencia una tensión entre los levitas y las tribus seglares.

paterna. 4 Luego las depositarás en la tienda de la reunión, delante
del Testimonio, donde yo hablo contigo. 5 La vara del hombre que
yo escoja va a florecer; así acallaré las murmuraciones del pueblo de
Israel, que dirigen contra mí». 6 Habló Moisés al pueblo de Israel,
y todos sus jefes le entregaron varas, una por cada jefe, según el nú-
mero de las casas paternas: doce en total. Y la vara de Aarón estaba
entre ellas. 7 Moisés depositó las varas delante de Yahvé en la tienda
del Testimonio.
8 Al día siguiente fue Moisés a la tienda del Testimonio y he aquí
que la vara de Aarón, correspondiente a la casa de Leví, había flore-
cido, echando tallos, flores y fructificando almendras. 9 Moisés tomó
de la presencia de Yahvé todas las varas para todo el pueblo de Israel.
Ellos las miraron y cada uno tomó su vara. 10 Y Yahvé dijo a Moisés:
«Vuelve a poner delante del Testimonio la vara de Aarón, para que
se conserve como una señal contra los rebeldes, a fin de que tú puedas
poner fin a sus murmuraciones contra mí y así no mueran. 11 Moisés
lo hizo así, como Yahvé le había mandado, y de esta suerte no mu-
rieron.
12 Luego dijo el pueblo de Israel a Moisés: «¡He aquí que perece-
mos, estamos perdidos, completamente perdidos! 13 Todo el que se
acerca al tabernáculo de Yahvé debe morir. ¿Tendremos que morir
todos?»

18 1 Dijo, pues, Yahvé a Aarón: «Tú y tus hijos y la casa de tu padre

---

5 *La vara del hombre:* «vara» *(maṭṭēh)* también puede significar «tribu». El incidente, como notábamos, quería enseñar la preeminencia de la casa de Aarón y tribu de Leví sobre el resto de los israelitas. La familia de Aarón está simbolizada por la vara o bastón.

8 *Fructificando almendras:* el florecimiento de la vara durante la noche era característico de la rama de almendro, que podía también simbolizar la venida rápida del juicio divino (Jer 1,12). Las blancas y rosadas bellas flores de almendro a veces aparecían incluso durante el invierno, siendo portadoras de la promesa de una primavera que no podía estar lejos. Según una tradición judía posterior, la vara del Mesías sería también una vara de almendro.

12 *Perecemos, estamos perdidos:* el pueblo, aterrorizado, se da cuenta ahora de que el acceso a Yahvé los podía poner en peligro mortal. La santidad de Israel, en cuanto pueblo de Dios, no significaba que se hubiera acortado o desaparecido la infinita distancia que lo separaba de Yahvé.

CAPITULO 18

Deberes y derechos de los sacerdotes y levitas. 18,1-32

La mayor parte de las materias han sido ya tratadas en Lev 1-7 y Núm 1-4,8.

1 *Yahvé dijo a Aarón:* es interesante observar que solamente aquí, al dar estas instrucciones, y en Lev 10,8 se dirige Dios a

saldréis responsables por el santuario; tú y tus hijos cargaréis, vosotros
solos, con la responsabilidad de vuestro sacerdocio. 2 Y a tus hermanos,
la tribu de Leví, la tribu de tu padre, tráelos también contigo, a fin
de que se te asocien y te asistan como ministros cuando tú, y tus hijos
contigo, estéis ante la tienda del Testimonio. 3 Ellos atenderán al cui-
dado de ti y al cuidado de toda la tienda; pero no se acercarán a los
vasos del santuario o al altar, a fin de que ni ellos mueran ni vosotros.
4 Se te asociarán, pues, y atenderán al cuidado de la tienda de la re-
unión, para todo el servicio de la tienda; y ningún otro se acercará
a vosotros. 5 Y vosotros atenderéis al cuidado del santuario y del
altar, de manera que no descargue de nuevo la ira sobre los hijos de
Israel. 6 ¡Mira!, he tomado a tus hermanos los levitas de entre los
hijos de Israel; ellos son una dádiva para vosotros, donados a Yahvé
para realizar el servicio de la tienda de la reunión. 7 Tú, y tus hijos
contigo, atenderéis a vuestro sacerdocio en todo lo que concierne al
altar y a lo que está desde el velo para adentro; y vosotros serviréis.
Os concedo vuestro sacerdocio como una dádiva, y cualquier otro que
se acerque será entregado a la muerte».

8 Dijo luego Yahvé a Aarón: «Te he entregado el cuidado de las
aportaciones que se hagan para mí en las diversas ofrendas sagradas de
los hijos de Israel; te las he asignado para ti y para tus hijos como vues-
tra porción sacerdotal. 9 Esta será vuestra porción de las cosas más
santas, preservada del fuego; toda ofrenda de lo suyo, toda oblación
de cereales hecha de lo suyo, toda ofrenda por el pecado hecha de lo
suyo y toda ofrenda por el delito hecha de lo suyo, que ellos me entre-
guen, serán cosa santísima para ti y para tus hijos. 10 En lugar santí-
simo lo comerás; todo varón puede comer de ello; será cosa santa para
ti. 11 También esto será vuestro: la ofrenda de su don, todas las ofren-
das de agitación de los hijos de Israel. Te las he dado a ti, y a tus hijos
y a tus hijas, por decreto perpetuo; todo aquel que sea puro en tu casa

---

Aarón solo y directamente. En todos los demás casos, prácticamente las instrucciones divinas venían a través de Moisés. *Tú y tus hijos:* el cuidado del altar y del santuario fue confiado al sacerdocio hereditario. Los levitas debían ayudar a esta tarea, pero no podían tocar el altar o los vasos sagrados bajo pena de muerte, en que podían incurrir tanto los sacerdotes como los levitas.

4 *Y ningún otro se acercará a ti:* esto puede ser interpretado como respuesta a la pregunta hecha en 17,13.

5 *De manera que no descargue de nuevo la ira sobre...:* los sacerdotes y levitas tenían la responsabilidad de estar al tanto para impedir que gente no autorizada se acercara al altar.

9 *Será cosa santísima para ti:* estas ofrendas no se consumían sobre el altar del sacrificio, sino que solamente podían comerlas los miembros varones de las familias sacerdotales. La razón teológica se da en el v.20. Aarón no tiene herencia en la tierra prometida. Su porción es Dios, y así las ofrendas a Dios pueden ser participadas por el sacerdote.

11 *La ofrenda de su don...:* ésta podían comerla los sacerdotes, sus mujeres y cualquier miembro de la familia, con tal de que no

puede comerlo. 12 Todo lo mejor del aceite, y todo lo mejor del mosto
y del grano, sus primicias, que ellos dan a Yahvé, a ti te las entrego.
13 Los primeros frutos en sazón de todo lo que hay en sus campos,
que ellos presentan a Yahvé, serán tuyos. Todo aquel que sea puro
en tu casa puede comerlo. 14 Toda cosa objeto de consagración en
Israel será para ti. 15 Todo ser vivo que abre el seno materno, sea
hombre o bestia, que ellos deben ofrecer a Yahvé, será tuyo; pero
rescatarás el primogénito del hombre, como también el primer nacido
de animales impuros. 16 El precio de su rescate—los rescatarás cuando
tengan un mes—lo fijarás en cinco siclos de plata, al peso del siclo
del santuario, que es de veinte guerás. 17 Pero el primer nacido de
una vaca, o de una oveja, o de una cabra, no lo rescatarás; es cosa
santa. Su sangre la derramarás sobre el altar y su grasa la quemarás
como ofrenda de combustión, aroma grato a Yahvé. 18 Pero su carne
será para ti, como son tuyos el pecho de la ofrenda de agitación y el
pernil derecho. 19 Todas las ofrendas sagradas que los hijos de Israel
presenten a Yahvé, a ti te las doy, y también a tus hijos y a tus hijas,
por decreto perpetuo. Es un pacto perpetuo de sal ante Yahvé, para
ti y para tu descendencia contigo». 20 Y dijo Yahvé a Aarón: «No
tendrás herencia en su tierra, ni habrá parte alguna para ti en medio
de ellos; yo soy tu parte y tu herencia en medio de los hijos de Israel.
21 Y a los hijos de Leví he asignado como herencia todos los diezmos
en Israel, en recompensa por su servicio, el que me prestan en la
tienda de la reunión. 22 En adelante, los hijos de Israel no volverán
a acercarse a la tienda de la reunión, a fin de que no incurran en delito
merecedor de muerte. 23 Y los levitas realizarán el servicio en la
tienda de la reunión, y ellos solos llevarán el peso de la responsabilidad;
es decreto perpetuo, para todas vuestras generaciones. Pero no tendrán herencia en medio de los hijos de Israel. 24 Pues he dado por
herencia a los levitas el diezmo de los hijos de Israel, el que ellos presentan como ofrenda a Yahvé. Por eso he dicho de ellos que no tendrán herencia en medio de los hijos de Israel».

---

tuvieran impureza ceremonial que les impidiera participar de la ofrenda.

14 *Toda cosa objeto de consagración:* cualquier cosa que había sido voluntariamente «entregada» *(ḥērem)* a Dios. Lo que era entregado o dedicado se separaba del uso profano porque estaba consagrado a Yahvé.

16 *Cinco siclos de plata:* alrededor de 50 dólares.

19 *Es una alianza de sal:* el uso de la sal como un símbolo de inviolabilidad puede venir de la creencia de que los hombres quedaban mutuamente ligados cuando comían sal juntos, o bien de la idea de que la sal es un preventivo (Mt 5,13), y así un signo de perpetuidad.

21 *He entregado a los levitas todos los diezmos:* los levitas, como los sacerdotes, estaban obligados a obtener su mantenimiento del servicio del altar de Yahvé. Un «diezmo» es el 10 por 100 *(maʿaser)* de la renta de un hombre.

[25] Y habló Yahvé a Moisés, diciendo: [26] «A los levitas les dirás también: Cuando recibáis de los hijos de Israel el diezmo que os he dado por herencia vuestra, presentaréis a Yahvé una ofrenda tomada de él, una décima parte del diezmo. [27] Y vuestra ofrenda os será computada como si fuera grano de la era o mosto del lagar. [28] Así también vosotros aportaréis vuestro tributo a Yahvé de todos vuestros diezmos, los que recibís de los hijos de Israel; y de eso entregaréis la ofrenda de Yahvé a Aarón el sacerdote. [29] De todos los dones que recibáis, y de lo mejor de ellos, habréis de consagrar a Yahvé vuestra propia plena contribución. [30] Por eso les dirás: Cuando hayáis presentado vuestra aportación tomada de lo mejor, el resto será computado a los levitas como producto de la era y del lagar. [31] En cualquier parte podéis comerlo, vosotros y los de vuestra casa; pues es vuestra retribución en recompensa por vuestro servicio en la tienda de la reunión. [32] No incurriréis en culpa mientras aportéis vuestra contribución de la parte mejor. Pero no profanaréis las cosas santas de los hijos de Israel, a fin de que no muráis».

19 [1] Habló Yahvé a Moisés y Aarón, diciendo: [2] «Este es el estatuto de la ley que ha promulgado Yahvé: Di a los hijos de Israel que te traigan una novilla roja, sin defecto, libre de toda tacha y sobre la cual no se haya impuesto el yugo. [3] La entregaréis a Eleazar el sacerdote, y se la sacará fuera del campamento, degollándola en presencia de él. [4] Entonces Eleazar el sacerdote tomará un poco de su sangre con su dedo y la aspergerá siete veces contra la fachada de la tienda de la reunión. [5] Y se quemará la novilla ante sus ojos; su piel, su carne, su sangre y su estiércol: todo debe ser quemado. [6] Y el sacerdote cogerá madera de cedro, hisopo e hilo de grana y lo echará en medio del fuego en que arde la novilla. [7] A continuación, el sacerdote lavará sus vestidos y bañará su cuerpo en agua, y después de eso vendrá al

---

26 *Un diezmo de los diezmos:* los levitas tenían obligación de dar a los sacerdotes el 10 por 100 de lo que recibían. El resto de sus ingresos podían emplearlo libremente, como ellos quisieran.

CAPITULO 19

Rito de la novilla roja y reglas para la purificación. 19,1-22

El capítulo está estrechamente relacionado con las leyes de la purificación en Lev 11-15. Pero únicamente aquí se describe con detalle el ritual de la novilla roja, sin duda un rito muy antiguo. Este rito es usado en Heb 9,13-14, como una analogía del poder purificador de la muerte de Cristo, para mostrar el valor más perfecto y completo de su muerte en orden a la purificación de la conciencia.

2 *Que te traigan una novilla roja:* éste tenía que ser un animal sin tacha, que nunca hubiera sido empleado para fines profanos y ordinarios.

3 *La entregaréis a Eleazar el sacerdote:* para salvaguardar la pureza ritual de Aarón, el animal era entregado a Eleazar. Un laico

campamento; y quedará impuro el sacerdote hasta la tarde. 8 El que
quemó la novilla lavará sus vestidos con agua y bañará su cuerpo en
agua, y permanecerá impuro hasta la tarde. 9 Y un hombre que esté
puro recogerá las cenizas de la novilla, depositándolas fuera del cam-
pamento, en lugar puro; y le servirán de reserva a la comunidad de
los hijos de Israel para el agua lustral, para la remoción del pecado.
10 Y el que recogió las cenizas de la novilla lavará sus vestidos y será
impuro hasta la tarde. Y esto será norma perpetua tanto para los hijos
de Israel como para el extranjero que reside en medio de ellos.
11 El que toque el cadáver de un ser humano cualquiera será im-
puro durante siete días; 12 al tercero y séptimo día se purificará con
agua, y quedará limpio de nuevo. Pero si deja de purificarse en los
días tercero y séptimo, no quedará limpio. 13 Cualquiera que toque
un muerto, el cadáver de un hombre que muera, y no se purifique,
contamina el tabernáculo de Yahvé, y ese tal debe ser extirpado de
Israel; será impuro, ya que no se derramó sobre él el agua lustral.
Su impureza permanece sobre él.
14 Esta es la ley cuando un hombre muere en una tienda: todo el
que entre en la tienda y todo el que estuviera dentro de la tienda,
quedará impuro durante siete días. 15 Y toda vasija abierta, que no esté
cubierta con una tapadera ajustada, queda impura. 16 Quienquiera
que en campo abierto toque a un hombre muerto a espada, o un
cadáver, o un hueso humano o una sepultura, permanecerá impuro
durante siete días. 17 Y para el impuro se cogerá un poco de ceniza de
la víctima quemada por el pecado y se mezclará con agua corriente
dentro de una vasija. 18 Después, un hombre puro tomará hisopo y,
empapándolo en el agua, la aspergerá sobre la tienda y sobre todos los
enseres y todas las personas que hubiera allí, así como sobre el que ha

---

lo mataba en su presencia. Mientras toda la res muerta se iba quemando, el sacerdote arrojaba madera de cedro, hisopo e hilo de grana al fuego.

9 *Recogerá las cenizas de la novilla:* se ponían las cenizas aparte hasta que fueran usadas en la preparación del agua lustral. El agua bendita se preparaba poniendo las cenizas en un jarro y echando luego agua dentro; esta agua procedía directamente de una corriente o fuente fresca. Originalmente esto fue sin duda un rito pagano con resonancias mágicas. Se creía que el rojo ayudaba a prevenir el mal. El rito fue adoptado por los israelitas, purificado de cualquier connotación mágica y asimilado dentro del ritual sacerdotal.

11 *El que toque el cadáver de un ser humano cualquiera:* el agua lustral servía para purificar a cualquiera que había contraído impureza ritual tocando un cadáver, huesos o incluso una tumba. La casa y muebles de un hombre muerto debían también ser purificados, rociándolos con esta agua.

15 *Toda vasija abierta:* si la vasija estaba fuertemente cerrada, escaparía de la contaminación. En las excavaciones de Hazor se encontró una vasija cuya tapadera estaba fuertemente asida con cuerdas que pasaban por agujeros hechos en la tapadera y después

tocado un hueso, un hombre asesinado, un muerto o una sepultura.
19 El hombre puro aspergerá al impuro al tercero y séptimo día;
y así, al séptimo día lo habrá purificado, y lavará sus vestidos y se
bañará en agua, y a la tarde quedará limpio. 20 Pero el hombre que
siendo impuro no se purifique, ese tal será extirpado de en medio de
la asamblea, pues ha contaminado el santuario de Yahvé; al no haberse
derramado sobre él el agua lustral, será impuro. 21 Y esto será norma
perpetua para ellos. El que asperge el agua lustral lavará sus vestidos;
y el que toque el agua lustral quedará impuro hasta la tarde. 22 Y todo
lo que toque una persona impura, quedará impuro; y la persona que
lo toque permanece impura hasta la tarde».

20 1 Y los hijos de Israel, la comunidad entera, llegaron al desierto
de Sin en el primer mes, estableciéndose el pueblo en Qadés; allí

---

por las asas del jarro. A lo que podemos juzgar por textos antiguos (Gén 46,4), los hebreos originariamente no creyeron que uno se contaminaba con el contacto de un cadáver. Este rito arcaico de las cenizas de la novilla roja parece, pues, haber coexistido junto con la religión oficial, que no veía impureza en el contacto con los muertos. Con el tiempo el rito fue incorporado a la legislación sacerdotal, y así llegó a ser normativo para todos los israelitas [1].

CAPITULO 20

Reanudación del viaje. 20,1-27

La narración del viaje fue interrumpida al final del c.14. Según Núm 13,26, los israelitas habían llegado a Qadés muchos años antes. Muy probablemente los hechos narrados en los c.13-14 tuvieron lugar al comienzo de la estancia alrededor de Qadés. El presente capítulo nos traslada al fin de esa estancia, unos cuarenta años después. Lo que se dice ahora, por consiguiente, pertenece probablemente al término de su residencia en Qadés.

1 *Los hijos de Israel, la comunidad entera, llegaron al desierto de Sin:* Núm 34,3 y Jos 15,1 afirman que el desierto de Sin se extendía hasta el límite de Edom y formaba la frontera sur de Canaán. Por lo tanto, atravesaba todo el Négueb e incluía un territorio que, según prueba la evidencia arqueológica, estaba densamente colonizado a la vuelta del segundo milenio. A lo largo de este terreno se moverían las caravanas de Abraham desde Canaán a Egipto y viceversa. Después de un largo período de abandono, este mismo territorio fue repoblado durante el tiempo de la doble dinastía en Israel-Judá. *En el primer mes:* no tenemos información acerca del día y el año, de manera que la indicación cronológica queda incierta. Parte del texto pudo haberse perdido. Sobre la base de 33,36-39 parecería como si éste fuera el año cuarenta. *Estableciéndose el pueblo en Qadés:* el desierto de Sin, al parecer, incluía Qadés.

1 Cf. R. DE VAUX, *IAT* (Barcelona 1964) 94.583-84.

murió María y allí fue enterrada. 2 No había agua para la comunidad;
así que se juntaron en asamblea contra Moisés y Aarón. 3 Y el pueblo
litigó con Moisés, diciendo: «¡Ojalá hubiéramos perecido cuando
perecieron nuestros hermanos en la presencia de Yahvé! 4 ¿Por qué
habéis traído a la comunidad de Yahvé a este desierto para morir aquí
nosotros y nuestro ganado? 5 ¿Por qué nos habéis hecho subir de Egip-
to, solamente para hacernos venir a este lugar fatídico, donde no hay
ni simiente, ni higueras, ni viñas, ni granados? Y por añadidura no
hay ni agua para beber». 6 Moisés y Aarón se marcharon de la pre-
sencia de la asamblea a la entrada de la tienda de la reunión y cayeron
sobre sus rostros. Y se les apareció la gloria de Yahvé, 7 y Yahvé dijo
a Moisés: 8 «Coge la vara y reúne a la comunidad en asamblea, tú y
Aarón, tu hermano, y a vista de ellos di a la roca que haga brotar
sus aguas. Y harás manar agua para ellos de la roca, para dar de beber
a la comunidad y a sus rebaños». 9 Moisés cogió la vara que estaba
ante Yahvé, tal como éste le había ordenado. 10 Y Moisés y Aarón
reunieron a la asamblea frente a la roca y les dijeron: «¡Escuchad,
rebeldes! ¿Seremos capaces de hacer manar agua para vosotros de esta
roca?» 11 Y Moisés levantó su mano y golpeó dos veces la roca con su
vara; y brotó agua abundante, y bebió la comunidad y sus rebaños.
12 Entonces dijo Yahvé a Moisés y Aarón: «Por no haber creído en

---

2 *Se juntaron en asamblea contra Moisés y Aarón:* este incidente es paralelo al de Ex 17,1-17. Al final del relato añade una explicación algo oscura sobre por qué a Moisés y Aarón no se les permitió guiar al pueblo hasta ingresar en la tierra prometida.

5 *No hay ni agua para beber:* durante este período (s.XIII a. C.) la región de Sin estaba parcamente colonizada y los sistemas de regadío de una época anterior yacían destrozados sobre la arena. Un adecuado suministro de agua para ellos y para sus rebaños tuvo que ser un constante problema para los israelitas. Moisés y Aarón fueron, como siempre, las víctimas propiciatorias.

8 *Coge la vara:* ésta era probablemente la «vara» de Aarón, que había florecido milagrosamente y que había sido colocada dentro del tabernáculo. La roca era la inmensa colina de piedra sólida debajo de la cual todavía brota la abundante fuente de Qadés.

12 *Por no haber creído en mí:* en este momento un extraño incidente tuvo lugar. Dios, de repente, se irritó con Moisés y Aarón. ¿Cómo ofendieron a Dios? Algunos comentadores sugieren que la historia está incompleta y que se ha omitido alguna seria ofensa en deferencia al Legislador. Pero ésta es una solución desesperada, la del silencio. Otros sugieren que Moisés mostró una cierta falta de fe al golpear la roca dos veces. Pero esto es apenas mejor que el primer intento de solución. Se puede encontrar una salida de la dificultad colocando el incidente en el contexto más amplio del trato de Dios con su pueblo durante el errar por el desierto.

Debe recordarse que en muchas ocasiones Dios había hecho lo imposible para manifestar a su pueblo su dominio sobre los poderes de la naturaleza. Esta crisis en el desierto suministraba otra excelente oportunidad de manifestar ese control. Dios mitigaría la sed

mí, a fin de santificarme a los ojos de los hijos de Israel, no guiaréis
a esa comunidad en su entrada en la tierra que les voy a dar». 13 Estas
son las aguas de Meribá, donde los hijos de Israel contendieron con
Yahvé y él reveló su santidad en medio de ellos.
14 Moisés envió mensajeros desde Qadés al rey de Edom con este
recado: «Así dice tu hermano Israel: Tú sabes todas las penalidades
que nos han sobrevenido; 15 cómo nuestros padres bajaron a Egipto,
y que hemos habitado en Egipto mucho tiempo; y cómo los egipcios
nos maltrataron, a nosotros y a nuestros padres; 16 y, cuando clama-

---

del pueblo cansado y sediento de un modo sorprendentemente milagroso. Mandaría a Moisés golpear la roca, de la que saldría agua. Una vez más el pueblo tendría prueba de la inagotable providencia de Dios; en este caso, ¡por el más oportuno de los milagros! En vez de ejecutar este plan divino de manifiesta misericordia, Moisés y Aarón se aprovecharon de la ocasión para reconvenir al pueblo. El v.10 muestra enfado y sarcasmo. Aún ardiendo en ira, Moisés golpeó la roca y el agua brotó. Pero ya los dos líderes habían cambiado todo el carácter del evento pretendido por Dios. En vez de hacer de la ocasión una gozosa manifestación del fácil control de Dios sobre la naturaleza, ellos lo convirtieron en una escena de amarga denuncia. En la frase bíblica del v.12 «a fin de *santificarme*», se ve que por su falta de fe dejaron de glorificar y santificar el nombre de Dios delante del pueblo. Bajo estas circunstancias podemos entender mejor por qué Dios castigó a Moisés y Aarón tan severamente (Sal 106,32-33) [1].

13 *Estas son las aguas de Meribá:* *m^erîbā* es la palabra hebrea que significa «contienda, disputa». Como base de la palabra está la idea de proceso legal o juicio. Os 4,1 y Jer 2,9 mencionan este proceso o juicio que Dios tiene contra su pueblo. El lugar toma el nombre de lo que sucedió allí. Hay otro juego de palabras entre Qadés y «santificar».

14 *Moisés envió mensajeros desde Qadés al rey de Edom:* los israelitas habían intentado ya sin éxito invadir Canaán desde el sur (14,45). Ahora planearon un asalto desde el este. Para hacer esto necesitaban pasar a través del territorio de Edom, para lo cual piden ahora permiso. En el Cercano Oriente es aún costumbre que las tribus soliciten el paso por el territorio de otro. Este relato JE describe el primer paso de Israel para acampar en Qadés y, después de cuarenta años, para reanudar la marcha hacia la tierra de promisión. *Tu hermano Israel:* los edomitas descendían de Esaú, de modo que tenían alguna forma de parentesco con los israelitas (Gén 25,19-26). En este caso los lazos no eran suficientemente fuertes como para deshacer la sospecha de que una fuerza tan grande pudiera ser peligrosa para los propios edomitas [2].

16 *El escuchó nuestra voz y mandó un ángel:* la mención de un ángel es característica de la tradición elohísta (Ex 3,2; 14,19; 23,20;

1 Cf. E. Arden, *How Moses failed God:* JBLit 76 (1957) 50-52.
2 Cf. EBGarr, s.v. *edomitas.*

mos a Yahvé, él escuchó nuestra voz y mandó un ángel que nos sacó
de Egipto. Ahora, pues, estamos en Qadés, ciudad situada en el borde
de vuestro territorio. 17 Déjanos pasar por tu tierra. No atravesaremos
campos ni viñas, ni beberemos agua de ningún pozo, sino que seguire-
mos el camino real, sin desviarnos a la derecha ni a la izquierda hasta
que hayamos terminado de cruzar vuestro territorio». 18 Pero Edom
replicó: «No pasaréis; si lo hacéis, saldré a vuestro encuentro con la
espada». 19 Los hijos de Israel protestaron: «Subiremos por la calzada,
y si bebemos tus aguas, nosotros o nuestros ganados, te pagaremos su
precio; no es otra cosa sino que nos dejes atravesar a pie». 20 Pero
Edom insistió: «No pasaréis». Y subió Edom a su encuentro con una
muchedumbre numerosa y fuertemente armada. 21 Así, pues, Edom
se obstinó en no dejar pasar a Israel a través de su territorio; e Israel
dio la vuelta para rodearlo.
22 Partieron, pues, de Qadés, y los hijos de Israel, la comunidad
entera, llegaron al monte Hor. 23 Y dijo Yahvé a Moisés y Aarón
en el monte Hor, junto a la frontera de la tierra de Edom: 24 «Aarón
está a punto de ir a reunirse con su pueblo; que no entrará en la tierra
que yo voy a dar a los hijos de Israel, pues fuisteis rebeldes a mi man-
dato junto a las aguas de Meribá. 25 Toma a Aarón y a su hijo Eleazar

---

32,2). Nótese el compacto sumario de fe de la esclavitud de Israel y su liberación por medio del poder de Yahvé. *Angel*, cf. Exodo.

17 *Seguiremos el camino real:* éste era una famosa ruta de caravanas que corría de norte a sur y dividía el país de Edom en dos partes.

18 *No pasaréis:* la brusca respuesta de Edom fue terminante. Debieron de pensar que había algún peligro militar en conceder a los israelitas paso seguro por su territorio. Para apoyar la negativa movilizaron una fuerza considerable, obligando a Israel a dar un rodeo alrededor de la tierra de ellos.

22 *Al monte Hor:* la mayor parte de los comentadores modernos identifican el monte Hor con *ğebel el Madra*, un impresionante pico de piedra caliza en medio del *Naḥal Sin (Wadi Fikra)*. Pero no se han encontrado allí vestigios de ruinas antiguas, ni colonias ni tumbas. La elección de *ğebel el Madra*, aparte de su prominencia, se ha hecho por suponer que los israelitas, dejando Qadés, se dirigieron hacia el Arabá. Sin embargo, la tradición bíblica, cuando se la estudia detenidamente, no favorece esta opinión. Más bien, el monte Hor está relacionado de alguna manera con el viaje de Qadés a Arad. Tanto en Núm 21,1 como en 33,40, la batalla con el rey de Arad se menciona inmediatamente después del monte Hor. El camino de Qadés a Arad iba en dirección norte y no está fuera de lugar mencionar las fortificaciones israelitas (de un período posterior) y las torres de observación descubiertas por Nelson Glueck a lo largo de esta misma ruta. Se describe al monte Hor en el versículo siguiente como «junto a la frontera de la tierra de Edom». La expedición de Glueck cree que ha localizado este monte sagrado, que se destaca desde alguna distancia en la llanura entre Bir

y hazlos subir al monte Hor. 26 Despoja allí a Aarón de sus vestiduras
y vísteselas a Eleazar, su hijo. Y Aarón irá a reunirse con su pueblo, y
morirá allí». 27 Moisés hizo como Yahvé le había ordenado, y subieron
al monte Hor a vista de toda la comunidad. 28 Moisés despojó a Aarón
de sus vestiduras, vistiéndoselas a su hijo Eleazar; y Aarón murió allí,
en la cima de la montaña. Entonces Moisés y Eleazar bajaron de la
montaña. 29 Y al ver toda la comunidad que Aarón había muerto,
toda la casa de Israel lloró por Aarón durante treinta días.

21 1 Cuando el cananeo, rey de Arad, que habitaba en el Négueb,
oyó que Israel venía por el camino de Atarim, salió a combatir

---

Hafir y Beerotaim. Hace muchos años el P. Abel había sugerido esta misma área como la situación del monte Hor [3].

26 *Despoja allí a Aarón de sus vestiduras:* esta acción simbolizaba la transferencia del poder sacerdotal de Aarón a su hijo. Las vestiduras del sumo sacerdote se describen en Lev 8,7-9. Desde el punto de vista semítico, los vestidos eran en realidad una parte de la personalidad de un hombre. Al recibirlos, Eleazar heredaría las características sacerdotales de Aarón.

Muerte de Aarón. 20,28-29

28 *Y Aarón murió allí, en la cima de la montaña:* el hecho está cubierto con el velo del silencio; su muerte se esconde en el misterio de Dios. El signo de la muerte de Aarón fue el retorno de Moisés y Eleazar, recién vestido con las vestiduras de su padre. Eleazar era el tercer hijo de Aarón; la muerte de los otros hermanos, Nadab y Abihú, se refiere en Lev 10.

29 *Durante treinta días:* el duelo por Moisés habrá de tener la misma duración de tiempo (Dt 34,8).

CAPITULO 21

Victorias a lo largo del camino. 21,1-22,1

Desde aquí hasta el c.25 el narrador extrae de las tradiciones yahvista y elohísta.

1 *El cananeo, rey de Arad:* el incidente en Arad es una inserción de la tradición yahvista, que interrumpe el orden de sucesión de los hechos; 21,4 es la continuación natural del c.20. El nombre de Arad sobrevive hasta hoy en un gran montón de tierra o montículo al este de Bersabee, en el moderno *ʿarad Rabbat* [1]. Los cacha-

[3] Cf. ABEL, I 386-89; B. ROTHENBERG, *God's Wilderness* (Nueva York 1962) 141. *Hōr* se une siempre con *hāhār:* la «montaña de Hor». Está cerca de Qadés (Núm 20,22; 33,57), en la frontera de Edom (20,33; 33,37), en el desierto de Sin (Núm 20,1; 33,36-37). En su cumbre murió Aarón (Dt 10,6). La tradición que la identifica con *ǧebel ḥarum*, al SO de Petra, es tardía. Núm 34,7 menciona un *Hor*, la montaña, que parece estar cerca de la costa del Mediterráneo, por la frontera septentrional de Palestina, y es difícil de localizar.

[1] Cf. Y. AHARONI y R. AMIRAN: IsrExpJ 14 (1964) 145ss.

con Israel, llevándose algunos cautivos de él. 2 Entonces Israel hizo
voto a Yahvé, diciendo: «Si entregas a ese pueblo en mi mano, yo
destruiré enteramente sus ciudades». 3 Y Yahvé dio oídos a la voz de
Israel, entregando a los cananeos; y los destruyeron totalmente, a ellos
y a sus ciudades. Por eso se llamó el nombre de aquel lugar Jormá.
4 Desde el monte Hor se pusieron en marcha por el camino del
mar Rojo, a fin de rodear la tierra de Edom; y en el camino el pueblo
se impacientó. 5 Y empezó el pueblo a hablar contra Dios y contra
Moisés: «¿Por qué nos habéis hecho subir de Egipto para morir en
este desierto, donde no hay ni comida ni agua? Estamos ya hastiados
de ese alimento insustancioso». 6 Entonces Yahvé envió en medio del
pueblo serpientes abrasadoras, y mordieron al pueblo, muriendo mu-
cha gente de Israel. 7 Y el pueblo vino a Moisés y dijo: «Hemos peca-
do, hablando contra Yahvé y contra ti; ruega a Yahvé que aparte de
nosotros las serpientes». Moisés, pues, oró por el pueblo. 8 Y Yahvé

---

rros de alfarería encontrados en este sitio prueban que fue habitada por primera vez en el cuarto milenio a. C., o Edad de Bronce. El lugar fue ocupado en el período cananeo, como se podría esperar de nuestro relato, y así continuó dentro del período israelita. El rey, probablemente, mandaba una coalición de varias ciudades cananeas en la región. Fue la primera victoria de Israel sobre los cananeos.

3 *Y los destruyeron totalmente, a ellos y a sus ciudades:* la corta mención de la batalla de Arad contra Israel y la toma de cautivos va inmediatamente seguida por una descripción de la victoria de Israel sobre los cananeos, después del voto de «consagrar» *(ḥāram)* los despojos de la guerra a Yahvé. Las tradiciones son muy confusas aquí. Algunos sugieren que media un siglo entre las dos escaramuzas. Quieren ver otra versión de la victoria de Israel en Jue 1,16-18. Nótese la frase significativa «Y Yahvé dio oídos a la voz de Israel, entregando a los cananeos». El estrecho enlace de la derrota y la victoria sobre el mismo enemigo, con una reducción del elemento tiempo, nos hace ver con claridad los vaivenes de la lucha, que continuó por muchos años entre cananeos e israelitas. La práctica salvaje del *ḥērem* hiere nuestra sensibilidad, pero para comprender esta costumbre hay que atender al contexto del Israel del siglo decimotercero. No es fácil averiguar la importancia de la guerra en la toma y establecimiento de Canaán por parte de Israel. Sin estas prolongadas y amargas luchas, Israel no podría haber sobrevivido y no habría historia, sagrada o profana, que narrar. En sus luchas militares, Israel, como el pueblo de Dios, necesariamente interpretó estas acciones guerreras, con frecuencia reprensibles, desde la perspectiva de la fe [2]. El relato del viaje desde Qadés a Moab se reanuda, después de una breve interrupción, en el v.4.

6 *Yahvé envió en medio del pueblo serpientes abrasadoras:* las serpientes eran venenosas; porque su picadura causaba inflamación se les llama *abrasadoras (śārāp)*.

[2] Cf. F. Miller, *God the Warrior:* Interp 19 (1965) 39ss.

dijo a Moisés: «Hazte una serpiente abrasadora y colócala sobre una pértiga, y si alguno ha sido picado y la mira, se recobrará». [9] Moisés, pues, fabricó una serpiente de bronce, colocándola sobre una pértiga; y si una serpiente picaba a un hombre, éste miraba a la serpiente de bronce y vivía.
[10] Los hijos de Israel levantaron el campo y lo fijaron en Obot.
[11] Y partiendo de Obot, acamparon en Iyyé ha-abarim, en el desierto
que está frente a Moab, hacia el sol naciente. [12] Partieron de allí y
acamparon en el valle del Zared. [13] Y partiendo de allí, asentaron el

---

9 *Moisés, pues, fabricó una serpiente de bronce:* la arqueología ha mostrado que el culto de la serpiente era ampliamente practicado en Canaán, probablemente en conexión con los ritos de la fertilidad. Una serpiente de bronce se ha encontrado en las excavaciones de Lakis; data de la última Edad de Bronce, por el mismo tiempo que el éxodo. Moisés podría haber aprendido fácilmente a hacer tales imágenes de sus parientes quenitas, forjadores de metales por profesión. El nombre «quenita» significa «herrero». Es también significativo que el incidente tuvo lugar en las cercanías de Punon (33,42), una de las grandes fuentes de cobre árabes en tiempos antiguos. La cura aparece ciertamente como un caso de magia por simpatía, pero el narrador yahvista se tomó el trabajo de informar al lector que era Yahvé quien curaba. En Jn 3,14-16 alude Nuestro Señor a este incidente, describiéndolo como una prefiguración de su muerte, por la cual los corazones humanos serían curados del veneno del pecado. La serpiente de bronce nunca llegó a ser un rasgo permanente del culto israelita. El rey Ezequías de Judá la rompió en pedazos y extirpó el culto que se consideraba un abuso (2 Re 18,4).

10-12 *Fijaron el campo en Obot:* situación incierta, pero probablemente el moderno *ʿAin el-Neiba*, al sudoeste del mar Muerto. *Iyyé ha-abarim* es también desconocido, pero quizá sea el moderno Mahai, al sur de Moab. El nombre significa «las ruinas al otro lado», es decir, al este del valle del Jordán, conforme uno se coloca en Judá. El *valle de Zared* es el moderno *Wadi el-ḥesa*, el tributario más al sur del mar Muerto por el lado oriental. El nombre significa «arroyo de los sauces». Aunque pocos de estos lugares pueden ser identificados con absoluta certeza, la dirección general del itinerario israelita es clara. Se dirigieron hacia el norte a través del Arabá, y después atravesaron el valle del Jordán por un punto justamente al sur del mar Muerto. Moviéndose a lo largo del valle de Zared, entre Edom al sur y Moab al norte, los israelitas evitaron un conflicto abierto con ambos reinos. Para evitar un ataque militar de Moab, las tribus pasaron Moab de largo, en el este. Después de atravesar el río *Arnón* se establecieron temporalmente «en los llanos de Moab, al otro lado del Jordán, a la altura de Jericó» (22,1).

13 *El Arnón forma la frontera de Moab con los amorreos:* en tiempos pasados, el territorio al norte del Arnón había pertenecido a Moab, pero en el tiempo del éxodo el río formaba la frontera sep-

campamento al otro lado del Arnón, que está en el desierto que se extiende desde el territorio de los amorreos, pues el Arnón forma la frontera de Moab con los amorreos.
14 Por eso se dice en el «Libro de las guerras de Yahvé»:

«Vaheb en Sufá,
y los valles del Arnón,
15 y el talud de los valles
que se extiende hasta el emplazamiento de Ar,
y se inclina hacia la linde de Moab».

16 Y desde allí vinieron a Beer, donde estaba el pozo del que Yahvé
dijo a Moisés: «Congrega al pueblo y les daré agua».
17 Entonces entonó Israel este cántico:

«¡Brota, pozo! ¡Cantadle!
18 Pozo que cavaron los príncipes,
que horadaron los nobles del pueblo,
con cetro y con báculo».

Desde el desierto se dirigieron a Mattaná;
19 de Mattaná a Najaliel;

---

tentrional de Moab, mirando al reino amorreo de Sijón. Los amorreos u «occidentales» eran pueblos semíticos del Oeste que, poco después del 2000 a. C. y la caída de la tercera dinastía de Ur, inundaron toda el área de Siria-Palestina y Mesopotamia. Originalmente fueron tribus nómadas o seminómadas del desierto arábigo.

14 *Libro de las guerras de Yahvé:* éste era probablemente una colección de cantos guerreros populares recordando el pasado heroico de las tribus israelitas. La colección ya no existe [3]. *Vaheb* y *Sufá* no han sido localizados; *Ar* fue la capital de Moab.

16 *Desde allí vinieron a Beer:* el nombre significa «pozo», y, aunque su situación es incierta, Beer fue sin duda alguna un lugar recordado por el pozo cavado por los jefes de las tribus.

17 *¡Brota, pozo!:* este antiguo «Canto del pozo», puesto por escrito no mucho después del hecho que conmemora, refleja la alegría y la acción de gracias del nómada cuando ha encontrado una fuente de agua. Aún hoy los beduinos cantan «cantos de agua» junto a los pozos. El poema tiene un ritmo inequívoco, con una acentuación muy regular. Como toda la poesía hebrea arcaica, este texto ha sufrido, en el curso de la transmisión, una considerable revisión en ortografía y gramática. Esto ha oscurecido muchas de las características arcaicas de este género de poesía. Las marcas indicadoras de la poesía antigua pueden, sin embargo, recobrarse con un examen cuidadoso y el uso de sanas hipótesis. La restauración de la poesía arcaica, conseguida ordinariamente sin ningún cambio del TM, es una de las más significativas y estimulantes tareas de los modernos estudios textuales.

19-20 *De Mattaná a Najaliel...:* los sitios no han sido localizados con certeza, pero el área general es clara. Todos están en

[3] Cf. EBGarr, s.v. *guerras de Dios.* Para una solución similar, cf. la alusión al *Libro de Yašar* en Jos 10,13.

de Najaliel a Bamot, 20 y de Bamot al valle que está en la región de
Moab, junto a la cumbre del Pisgá que mira hacia Yesimón.
21 Entonces Israel envió mensajeros a Sijón, rey de los amorreos,
con este ruego: 22 «Déjame pasar por tu tierra; no nos desviaremos
por sembrados ni viñas, ni beberemos agua de pozo, sino que segui-
remos todo derecho por el camino real hasta que terminemos de
cruzar tu territorio». 23 Pero Sijón no quiso dejar pasar a Israel por su
territorio, sino que, reuniendo todas sus fuerzas, salió al desierto al
encuentro de Israel; y, al llegar a Yahas, entabló combate con Israel.
24 Israel lo mató a punta de espada y se apoderó de su tierra desde el
Arnón hasta el Yabboq, hasta la región de los ammonitas; la frontera
de los ammonitas estaba en Yazer. 25 Israel se apoderó de todas esas
ciudades, asentándose en todas las ciudades de los amorreos, en Jes-
bón y en todas sus aldeas. 26 Porque Jesbón era la ciudad de Sijón,
rey de los amorreos, que había combatido con el anterior rey de Moab,
arrebatando de su mano toda su tierra, hasta el Arnón. 27 Por esto
dicen los cantores de baladas:

«Venid a Jesbón, que sea reconstruida,
que sea cimentada la ciudad de Sijón.

---

o cerca de la gran meseta de Moab. *Bamot*, que significa «lugares altos», es muy probablemente el Bemot-Baal de 22,41. *Yesimón*, que significa «desierto», es el yermo de Judá. Según 1 Sam 23,19, es la repulsiva región desértica al norte y oeste del mar Muerto. *Pisgá*, cf. Dt 3,17; 34,1. Hoy, *Ras Siyagha*.

21-22 *Entonces Israel envió mensajeros a Sijón:* por segunda vez Israel solicitó salvoconducto de una nación extranjera cuyo territorio se extendía en su línea de marcha. De nuevo la petición le fue negada. Sijón dio un paso más e intentó atajar el avance de las tribus por el norte.

23-24 *Y al llegar a Yahas:* lugar desconocido, pero posiblemente el moderno ḫirbet Umm-el Idham. Sijón no solamente sufrió una vergonzosa derrota; al parecer también perdió su reino. Este fue el primer territorio al este del Jordán conquistado en batalla por los israelitas.

25 *En Jesbón y en todas sus aldeas:* la capital del reino de Sijón ha conservado su nombre en el moderno Jisbán, a una corta distancia del Camino del Rey y a unos veintiséis kilómetros al este del Jordán[4]. *Aldeas* es la traducción del hebr. *bānôt*, que significa «hijas», el nombre que se daba a las aldeas que rodean una gran ciudad o capital. La capital se llamaba a veces «madre» (2 Sam 20,19).

26 *Que había combatido con el anterior rey de Moab:* no mucho antes de la llegada de los israelitas, Sijón había tenido éxito en extender su frontera meridional hasta el río Arnón. Esto se hizo a expensas del reino de Moab. La balada siguiente conserva las reminiscencias del choque entre Sijón y Moab.

27 *Venid a Jesbón:* éste es un ejemplo claro, y quizá único, de un puro e inalterado poema amorreo en el AT. Muy probablemente

[4] Cf. ABEL, II 348-9.

28 Pues ha salido fuego de Jesbón,
llamas de la ciudad de Sijón;
y ha devorado a Ar de Moab,
a los señores de las alturas del Arnón.
29 ¡Ay de ti, Moab!
¡Estás en ruinas, pueblo de Kemós!
Ha entregado sus hijos a la fuga
y sus hijas al cautiverio,
a un rey amorreo, a Sijón.
30 Su tierra de labor está en ruinas
desde Jesbón hasta Dibón;
Ar está convertida en yermo;
arde el fuego hasta Medebá».

31 Israel, pues, habitó en la tierra de los amorreos. 32 Y Moisés en-
vió a explorar Yazer; y se apoderaron de sus aldeas, expulsando a los
amorreos que estaban allí. 33 Después se volvieron y subieron por el
camino de Basán. Y Og, rey de Basán, salió a su encuentro con todo

---

data del siglo XIII a. C. [5] En este caso sólo un corto tiempo habría transcurrido entre su composición (oral) y su escritura. Se ha sugerido plausiblemente que este canto en tono insultante sobre Moab compuesto por Sijón ilustra cómo las tradiciones premosaicas se conservaron y entraron en la corriente principal de la tradición israelita. Cuando la población del reino de Sijón se convirtió al yahvismo, el canto amorreo de vilipendio llegó a formar parte de las tradiciones de las baladas de Israel [6].

28 *Ha salido fuego de Jesbón:* la guerra es con frecuencia comparada a un fuego devastador; o quizá sea un cuadro bastante a la letra de Jesbón puesto en llamas.

29 *¡Pueblo de Kemós!:* Kemós era el dios nacional de los moabitas. Su nombre aparece en la famosa piedra moabita del rey Mesha.

Ha entregado sus hijos a la fuga: nótese el uso que Jer 48,46 ha hecho de este poema. La idea expresada aquí es que el dios estaba airado y por eso permitió que su pueblo fuera vencido.

30 *Desde Jesbón hasta Dibón:* una distancia de unos veinticinco kilómetros separa las dos, y Medebá (la moderna Madeba) se halla en medio. En la arremetida de Sijón hacia el sur, tanto Dibón como Medebá fueron temporalmente perdidas para Moab. *Dibón,* la moderna Dibân, a cinco kilómetros al noroeste de *ʿAraʿir* y al norte del Arnón.

32 *Yazer:* cf. 32,1.3.55; Jos 13,55; 21,39. Perteneció a la tribu de Gad y fue ciudad levítica. Se identifica con *ḫ.Yazzir.*

33 *Por el camino de Basán:* este reino se encuentra al norte de los territorios de Moab y Sijón. Se le conoce hoy por el Hauran; se

[5] Cf. D. N. Freedman: ZAW 72 (1960) 106-7. EBGarr, s.v. *amorreos.*
[6] Cf. G. F. Mendenhall, *The Hebrew Conquest of Palestine:* BArch 25 (1962) 81-84.

su pueblo, para entablar combate junto a Edreí. 34 Pero Yahvé dijo
a Moisés: «No le tengas miedo, pues lo he entregado en tu mano, con
todo su pueblo y su tierra. Haz con él como has hecho con Sijón, rey
de los amorreos, el que habitaba en Jesbón». 35 Así, pues, lo batieron
a él y a sus hijos y a todo su pueblo, hasta no dejarle superviviente,
y se apoderaron de su tierra.

22 1 Los hijos de Israel se pusieron en marcha y acamparon en
los llanos de Moab, al otro lado del Jordán, a la altura de Jericó.

---

extiende hasta las laderas del monte Hermón. Durante siglos toda la región fue célebre por la fertilidad de su campo y sus densos bosques. *Og*, el rey de Basán, nombrado casi siempre con Sijón, el rey de los amorreos. Según los deuteronomistas, es uno de los dos reyes que dominaban en Transjordania cuando invadieron el país los israelíes. Con su derrota pudieron éstos dominar la Transjordania (Dt 1,4; 4,47; 29,6; Jos 2,10; 9,10; 1 Re 4,19). El triunfo de los israelíes lo cuenta también Dt 3,1-7. En Rabba, capital de Ammón, se mostraba la tumba enorme, en basalto, donde fue enterrado Og (Dt 3,11); se trataba seguramente de un dolmen funerario. Sus dimensiones enormes son, sin duda, el fundamento por el cual se creyó que el rey de los amorreos había pertenecido a la raza de los refaím (gigantes). *Edreí:* capital del reino de Og, hoy *Deraʿa*, entre Jordania y Siria, a un centenar de kilómetros al sur de Damasco. Perteneció a la tribu de Manasés (Dt 1,4; Jos 12,4; 12,12.31).

34 De nuevo se le aseguró a Moisés que Israel saldría victorioso. Conforme los éxitos se iban multiplicando, los hebreos llegaron a sentirse más confiados en sus relativamente indisciplinadas fuerzas. La intervención de Yahvé hacía todo distinto. Las victorias sobre Sijón y Og fueron las primeras escaramuzas con las que Israel adquirió territorio, comenzando así a caer en la cuenta de la promesa hecha a los padres. Siglos más tarde, estas victorias fueron recordadas en cantos sagrados (Sal 135,11; 136,19-22); eran prendas de la fidelidad de Yahvé para con el pueblo de su alianza.

CAPITULO 22

Mientras consolidaban sus conquistas, los israelitas tomaron posiciones sobre las llanuras de Moab al este del Jordán, desde donde se dominaba la vista de Jericó. En esta meseta majestuosa, Moisés descargará ahora el peso de su caudillaje. La conquista iba a empezar pronto. Se abre la última sección del libro, que puede titularse:

Los hechos en Moab. 22,2-36,13

Se empieza con *la historia de Balaam* (22,2-24,25). Las tradiciones yahvista y elohísta han conservado este primitivo e interesante relato, que está compuesto en prosa y poesía. Los problemas que

[2] Y Balaq, hijo de Sippor, vio todo lo que Israel había hecho a los
amorreos. [3] Y Moab sintió gran miedo ante el pueblo a causa de su
número; quedó, pues, Moab sobrecogido de temor ante los hijos de
Israel. [4] Así que Moab dijo a los ancianos de Madián: «Ahora esa hor-
da lo va a devorar todo a nuestro alrededor, como el toro devora la
hierba del campo». Así, pues, Balaq, hijo de Sippor, que por entonces
era rey de Moab, [5] envió mensajeros a Balaam, hijo de Beor, en Petor,

---

se le presentan al crítico literario son notorios; la narración no es homogénea y tiene muchas aparentes contradicciones e incongruencias. Ya no es posible hacer una clara división entre las tradiciones yahvista y elohísta ni explicar satisfactoriamente cómo se originaron las divergencias en el relato. El análisis literario ha hecho prácticamente todo lo que razonablemente se le puede pedir; sin embargo, aún quedan dudas e interrogantes. Los cuatro oráculos de Balaam se dividen generalmente de la manera siguiente: los oráculos 1 y 2 son elohístas, mientras que 3 y 4 son yahvistas. Debe notarse, sin embargo, que, en el caso de estos poemas, nos faltan criterios fijos y fuertes para atribuirlos a las usuales tradiciones pentateucales. El análisis de los datos textuales en los poemas, junto con lo que sabemos sobre la evolución de la ortografía hebrea, ha llevado a W. F. Albright a la conclusión de que los poemas fueron por primera vez puestos por escrito hacia el s.x a. C.

Aparte las dificultades textuales, pocas secciones en el Pentateuco son más importantes teológicamente que esta notable narración. En un sentido real se puede decir que la historia de Balaam resume la revelación del propósito de Dios tal como fue comunicado a Moisés [1].

Balaq manda llamar a Balaam, el adivino. 22,2-14

2 *Y Balaq, hijo de Sippor:* Balaq fue un rey de Moab; su nombre se repite en Jos 24,9; Jue 11,25; Miq 6,5. En este tiempo, alrededor del 1300 a. C. o un poco después, las tribus semíticas en el territorio de Transjordania se habían organizado en reinos, cerrando un largo período de un errar nómada por todo el territorio. La arqueología, así como la relación bíblica, testimonian una laguna en el establecimiento sedentario y permanente de Transjordania entre los s.XIX y XIII a. C. Si los israelitas hubieran entrado en Transjordania un siglo antes, les hubiera costado poco trabajo pasar por el país. Tal como sucedió, se vieron forzados a pasar de largo o librar una batalla con los reinos invadidos.

4 *Ahora esa horda lo va a devorar todo a nuestro alrededor:* el temor de Balaq era indudablemente compartido por los otros reinos, para los cuales significaban siempre una amenaza las tribus hambrientas de tierra y emigradoras.

5 *En Petor, que está junto al río, en la tierra de Amav: Petor* se encuentra en la orilla oeste del Eufrates, unos quince kilómetros al

[1] Cf. G. von Rad, *Moses* (Londres 1960) 70-80; W. F. Albright, *The Oracles of Balama:* JBLit 63 (1944) 207-33.

que está junto al río, en la tierra de Amav, para requerirlo en estos
términos: «Mira, un pueblo ha salido de Egipto, y he aquí que cubre
la haz de la tierra y está asentado contra mí. [6] Ahora, pues, ven: mal-
díceme ese pueblo, pues es más fuerte que yo. Tal vez así seré capaz
de batirlo y expulsarlo de la tierra. Porque sé que aquel a quien tú
bendigas queda bendito, y aquel a quien maldigas queda maldito».
[7] Partieron, pues, los ancianos de Moab y los ancianos de Madián
con la paga del vaticinio en sus manos; y viniendo a Balaam, le trans-
mitieron el mensaje de Balaq. [8] Y él les dijo: «Hospedaos aquí esta
noche, y yo os haré llegar la palabra, tal como Yahvé me la comu-
nique».
Así, pues, los príncipes de Moab se quedaron con Balaam. [9] Vino
Dios a Balaam y le dijo: «¿Quiénes son esos hombres que están con-
tigo?» [10] Y Balaam respondió a Dios: «Balaq, hijo de Sippor, rey de
Moab, los ha enviado a mí, diciendo: [11] 'Mira, ha salido de Egipto un
pueblo y ha cubierto la haz de la tierra; ahora, pues, ven y maldíce-
melo. Tal vez así seré yo capaz de presentarles combate y expulsar-
los'». [12] Dijo Dios a Balaam: «No irás con ellos. No maldecirás al
pueblo, pues está bendecido». [13] Se levantó Balaam a la mañana si-
guiente y dijo a los príncipes de Balaq: «Volveos a vuestra tierra, pues
Yahvé se ha negado a dejarme ir con vosotros». [14] Así, pues, los prín-
cipes de Moab se levantaron y volvieron a Balaq con el mensaje:
«Balaam se ha negado a venir con nosotros».
[15] Envió Balaq por segunda vez príncipes, en mayor número y
más ilustres que aquéllos. [16] Y viniendo a Balaam, le dijeron: «Así
dice Balaq, hijo de Sippor: 'Que nada te retenga de venir a mí; [17] pues
ciertamente te honraré en gran manera y haré todo lo que me digas;

---

sur de Carchemis. El nombre aparece en los anales reales sirios como Pitru. Pitru fue colonizada por los asirios en el s.XI a. C. y conquistada un siglo después por los arameos. Dt 23,5 sitúa la ciudad en el territorio conocido por Aram-Naharaim, que comprende la Siria norteoriental y la Mesopotamia norte. No es necesario corregir el texto para que diga «hijos de Amón» en vez de *tierra de Amav*. La inscripción *Idrimi* del s.XV a. C. menciona *ʿamau* como parte del territorio del rey. Está situada en el valle Sajur, entre Aleppo y Carchemis. Una inscripción dos siglos anterior a Balaam ha fijado así la situación de su patria [2].

6 *Maldíceme ese pueblo:* los semitas antiguos estimaban grandemente la palabra hablada. Era algo más que un símbolo o una serie de sonidos; la palabra hablada desencadenaba un poder dinámico que podía traer la bendición o la mala fortuna. Si la persona que hablaba tenía el poder y el derecho de proferir la bendición o la maldición, la palabra hablada efectuaba lo que afirmaba [3]. En Mesopotamia los más conocidos practicadores del arte eran los *videntes* (los *baru* acádicos). Estos hombres eran ávidamente buscados una vez que habían establecido una reputación de efectividad, como queda claro por una de las cartas de Mari [4]. Bajo la palabra *maldición*

[2] Cf. W. F. ALBRIGHT: BASOR 118 (1950) 15 n.13.
[3] Cf. J. L. MCKENZIE, *The Word of God in the Old Testament:* ThSts 21 (1960) 187-91.
[4] *Archiv Royal de Mari* I 18.

ven, te ruego, y maldíceme ese pueblo'». 18 Pero Balaam replicó y
dijo a los siervos de Balaq: «Aun cuando Balaq estuviera dispuesto a
darme su casa llena de plata y oro, yo no podría hacer nada, ni poco
ni mucho, contra el mandamiento de Yahvé, mi Dios. 19 Pero vosotros
quedaos aquí también esta noche, hasta que yo sepa qué otra cosa
pueda decirme Yahvé». 20 Vino Dios a Balaam aquella noche y le
dijo: «Si es así que esos hombres han venido a requerirte, entonces
levántate y ve con ellos; pero únicamente a condición de que hagas
exactamente como yo te diga».

21 Así, pues, al levantarse Balaam a la mañana siguiente, aparejó
su asna y partió con los príncipes de Moab. 22 Pero se encendió la
cólera de Dios contra él por haber ido, y el ángel de Yahvé se plantó
en el camino para cortarle el paso, cuando él cabalgaba sobre su asna,
acompañado por dos siervos. 23 Al ver el asna al ángel de Yahvé que
estaba plantado en el camino con la espada desenvainada en su mano,
se salió del camino y se metió por el campo; y Balaam tuvo que pegar
al asna para volverla al camino. 24 Entonces el ángel de Yahvé se colo-
có en un callejón angosto entre viñas, con una tapia a ambos lados.
25 Cuando el asna vio al ángel de Yahvé, se pegó a la pared, y como
oprimía contra ella la pierna de Balaam, éste la volvió a golpear. 26 En-
tonces el ángel de Yahvé pasó adelante y se colocó en un pasaje tan
angosto que no había espacio para desviarse ni a la derecha ni a la
izquierda. 27 Cuando el asna vio allí al ángel de Yahvé, se echó en tierra
con Balaam encima, y éste, encolerizado, la golpeó de nuevo con el
bastón. 28 Entonces Yahvé abrió la boca del asna, y ésta dijo a Balaam:
«¿Qué te he hecho yo para que me hayas golpeado estas tres veces?»
29 Y dijo Balaam al asna: «Porque te has burlado de mí. Si tuviera una
espada a mano, te mataba aquí mismo». 30 Pero el asna replicó a Ba-

---

(*'ārar*) está la idea básica de un hechizo sobrenatural. Balaam fue alquilado por el rey moabita para inmovilizar a Israel y hacerlo impotente para resistir [5].

Las segundas intimaciones. 22,15-41

18 *Yo no podría hacer nada, ni poco ni mucho, contra el mandamiento de Yahvé, mi Dios*: el nombre de Yahvé en los labios de Balaam es extraño, pero no es necesario mantener que el adivino pagano era un adorador del verdadero Dios. El autor sagrado está enseñando al lector que Balaam dependía completamente del todopoderoso Dios de Israel. Su control de la historia se extendía más allá de las fronteras de Israel; la voluntad de Yahvé, y no la palabra hablada de ningún profeta, era el factor decisivo. ¡Y la voluntad de Dios no podía refrenarse con ninguna paga!

22 *El ángel de Yahvé se plantó en el camino*: en este punto una historia colorista y popular interrumpe la narración, que se reanuda en el v.35. El autor usó este antiguo pedazo de folklore con un fin teológico, para enseñar la lección de la indefectible providencia de Dios sobre su pueblo. El control de Dios sobre la naturaleza era tan completo y su palabra tan poderosa, que podía usar incluso

[5] Cf. E. A. Speiser: JAOS 80 (1960) 198.

laam: «¿No soy acaso tu asna, sobre la que te has montado toda tu vida hasta el día de hoy? ¿He tenido acaso costumbre de tratarte de esta manera?» Y él respondió: «No».

31 Abrió entonces Yahvé los ojos de Balaam, y él también vio al
ángel de Yahvé que estaba plantado en el camino con la espada des-
envainada. Y, cayendo de rodillas, se postró sobre su rostro. 32 Y el
ángel de Yahvé le dijo: «¿Por qué has golpeado a tu asna estas tres
veces? Soy yo quien he venido armado para cortarte el paso, pues este
precipitado viaje tuyo es directamente opuesto a mí. 33 Al verme el
asna, se ha desviado de mí estas tres veces. Y si no se hubiera apartado
de mí, te hubiera matado y a ella la hubiera dejado con vida». 34 En-
tonces dijo Balaam al ángel de Yahvé: «He pecado, pues no sabía
que tú estabas contra mí para oponerte a mi viaje. Ahora, pues, si es
malo a tus ojos, me volveré de nuevo». 35 El ángel de Yahvé respon-
dió a Balaam: «Ve con esos hombres; pero sólo hablarás lo que yo
te diga». Así, pues, Balaam prosiguió el camino con los príncipes de
Balaq.

36 Cuando Balaq oyó que Balaam venía, salió a su encuentro a Ar
de Moab, en la frontera formada por el Arnón, en la extremidad de
la frontera. 37 Y Balaq dijo a Balaam: «¡Te había enviado una urgente
llamada! ¿Por qué no viniste a mí? ¿Es que pensabas que yo no era
capaz de darte tu remuneración?» 38 Balaam le respondió: «Bien; des-
pués de todo, he venido a ti. Pero ¿qué poder tengo yo para decir nada?
Sólo puedo decir lo que Dios ponga en mi boca». 39 Entonces Balaq
y Balaam vinieron a Quiryat-Jusot. 40 Y Balaq sacrificó bueyes y ove-
jas, y envió porciones a Balaam y a los príncipes que estaban con él.
41 A la mañana siguiente, tomó Balaq a Balaam y le hizo subir a Ba-
mot-Baal, desde donde se divisaba la parte más cercana del pueblo.

---

una bestia muda como portadora de su palabra. El incidente no quiere significar un sobrio relato histórico de un asno que una vez se quejó a su amo. El propósito del narrador era doctrinal, y ha insertado en su narración, aun con el riesgo de romper su suave fluidez, un episodio popular y algo cómico, porque vio en él el medio de enseñar una importante lección teológica [6].

39 *Vinieron a Quiryat-Jusot:* probablemente el moderno *El Qerieh*, unos quince kilómetros al noroeste de *Dibân*.

41 *Tomó Balaq a Balaam y le hizo subir a Bamot-Baal:* el nombre significa «las alturas de Baal». Estaba situada en el extremo occidental de la meseta transjordánica, desde la cual el vidente podía obtener una buena panorámica del campamento israelita.

[6] Cf. D. M. Stanley, *Balaam's Ass, or a Problem in New Testament Hermeneutics:* CBQ 20 (1958) 50-56; H. Eising, *Balaams Eselin:* BiKi 13 (1958) 45-46.

23 1 Dijo Balaam a Balaq: «Constrúyeme aquí siete altares y pre-
párame aquí siete novillos y siete carneros». 2 Balaq hizo como
había mandado Balaam. Balaq y Balaam ofrecieron en cada altar un
novillo y un carnero. 3 Luego dijo Balaam a Balaq: «Quédate aquí
junto a tu holocausto, que yo voy a ver si el Señor viene a mi encuentro
y yo te comunicaré cualquier cosa que él me revele». 4 Y Dios vino
al encuentro de Balaam, y Balaam le dijo: «He preparado siete altares
y sobre cada altar he ofrecido un novillo y un carnero». 5 Entonces
Yahvé puso su palabra en la boca de Balaam y dijo: «Vuélvete a Ba-
laq y habla de esta manera». 6 Se volvió a él. El y todos los príncipes
de Moab estaban junto a los holocaustos. 7 Entonces Balaam pronun-
ció su oráculo y dijo:

«Desde Aram me ha traído Balaq,
el rey de Moab desde los montes orientales:
¡Ven y maldíceme a Jacob;
ven y maldíceme a Israel!
8 ¿Cómo puedo maldecir a quien Dios no ha maldecido?
Ni ¿cómo puedo maldecir a quien no ha maldecido Yahvé?
9 Sí; yo lo veo desde la cima de las montañas;
desde las alturas yo lo contemplo.

CAPITULO 23

El primer oráculo. 23,1-12

5 *Entonces Yahvé puso su palabra en la boca de Balaam:* aquí está la esencia de la profecía: en decir la palabra que se ha recibido de Yahvé (Jer 1,9).

7 *Desde los montes orientales:* una expresión antigua cananea para designar la cordillera del Antilíbano y regiones circundantes. Esta referencia a los montes orientales, que tiene su paralelo en la referencia geográfica de la primera parte del verso, prueba que no hay ninguna justificación para corregir *Aram* por Edom.

8 *¿Cómo puedo maldecir a quien Dios no ha maldecido?:* sería vano emplear el arte del adivino contra el pueblo de Dios. Aun el vidente pagano está en manos de Dios, y sólo puede proferir lo que él le permite decir. Como anota Von Rad: «Aquí llega a su culmen la historia de Balaam. El aspecto misterioso interno de todo este extraño suceso ahora se abre al exterior. Una palabra profética deja patente que la voluntad de Dios, que está escondida a los ojos humanos, está siempre en acción detrás y en todos los proyectos que el hombre maquina por sí mismo. La bendición de Dios pone límite al más amargo y oscuro suceso» [1].

9 *Es un pueblo que vive separado:* en el curso de su historia Israel se muestra consciente de un destino especial bajo la mano de Dios. Israel difiere de las otras naciones, como Yahvé se diferencia

1 Cf. G. von Rad, *Moses* 74.

Es un pueblo que vive separado,
que no entra en el cómputo de los pueblos.
10 ¿Quién contó el polvo de Jacob?
o ¿quién numeró las nubes de polvo de Israel?
¡Que yo muera la muerte del justo
y que mi fin sea como el suyo!

11 Balaq dijo entonces a Balaam: «¿Qué me estás haciendo? Te
he traído para maldecir a mis enemigos y no has hecho otra cosa que
bendecirlos». 12 Balaam respondió: «¿No debo yo decir lo que Yahvé
ponga en mi boca?» 13 Díjole Balaq: «Ven conmigo a otro sitio, desde
donde puedas verlos; sólo verás de ellos la parte más cercana; no los
verás a todos. Maldícemelos desde ese lugar». 14 Llevóle entonces al
campo de Sofim, a la cumbre de Pisgá, donde levantó siete altares y
ofreció un novillo y un carnero por altar. 15 Balaam dijo entonces a
Balaq: «Quédate aquí junto a tu holocausto mientras voy allí al en-
cuentro de Yahvé». 16 Y Yahvé salió al encuentro de Balaam, puso
un oráculo en su boca y dijo: «Vuelve a Balaq y hablarás de esta ma-
nera». 17 Volvióse a él y lo encontró junto a su holocausto, y a los prín-
cipes de Moab con él. Balaq le preguntó: «¿Qué ha dicho Yahvé?»
18 Entonces Balaam pronunció su oráculo:

«¡Levántate, Balaq, y escucha;
oye mi testimonio, hijo de Sippor!

---

de sus dioses. El pueblo de la alianza tiene que llevar este peso de su singularidad. A veces se empleará como reproche contra Israel. En nuestros días hemos visto cómo este privilegio ha sido torcidamente empleado como pretexto de persecución.

10 *Las nubes de polvo de Israel:* sobre el acádico *turbu'tu* véase B. Landsberger [2]. Como observa W. F. Albright, «uno no puede menos de reconocer que esta línea necesariamente llega a los tiempos de la vida nómada».

Que yo muera la muerte del justo: se trata de una fórmula de juramento; Balaam afirma que está dispuesto a morir si alguna de las cosas que ha dicho no llega a realizarse.

El segundo oráculo. 23,12-26

13 *Ven conmigo a otro sitio:* Balaq es persistente e imagina ingenuamente que un cambio de lugar puede producir el resultado que él desea.

14 *Campo de Sofim:* lit. «el campo de vigilantes» *(śᵉdēh ṣōpîm)*; probablemente un puesto de observación desde donde se podría ver cualquier movimiento del enemigo. Balaq no puede comprender que el fracaso de sus planes no se debía a la inconveniencia del lugar, sino a la voluntad de Yahvé.

18 *Balaam pronunció su oráculo:* esta vez se dirige directamente a Balaq. Balaam no solamente se niega a maldecir a Israel, sino que se alegra de su invulnerabilidad. En el primer oráculo se pone

[2] *Die Fauna des alten Mesopotamien* (1934) 123 n.3.

19 No es Dios un hombre que pueda engañar;
ni un mortal, que pueda arrepentirse.
¿Por ventura podrá no hacer lo que dice?
¿No realizar lo que ha decretado?
20 He aquí que he sido encargado de bendecir;
quiero bendecir y no revocar.
21 No se ve desgracia en Jacob;
ningún crimen se ha descubierto en Israel.
Yahvé, su Dios, está con él,
y la majestad de su realeza lo cubre.
22 Dios es quien lo sacó de Egipto
con ímpetu como de toro salvaje.
23 De verdad que no hay magia contra Jacob,
ni palabra alguna que pueda actuar contra Israel.
Y ahora se va a hablar de Jacob
y de Israel: He aquí lo que Dios ha hecho.
24 He aquí un pueblo que salta como leona,
un pueblo que ataca como león;
no se echará hasta que devore la presa
y beba la sangre de la víctima».

---

en movimiento una palabra. Aquí no hay ninguna que pueda frustrarse. Se recuerdan las bendiciones pasadas y se prometen victorias para el futuro.

19 *¿Podrá no hacer lo que dice?*: la misma doctrina se encuentra en 1 Sam 15,29; Rom 11,29 y en otros pasajes. Se ha observado que declaraciones similares fueron bien conocidas en Egipto durante los s.XIII y XII a. C. En la estela de Bet-San de Ramsés II se dice del faraón: «Lo que es pronunciado por su boca es ejecutado por sus manos». De Ramsés III se dice: «Las cosas que él anuncia (promete), tienen que suceder». Lo primitivo de estas expresiones obviamente se presta a diversas maneras para la datación de este poema.

21 *La majestad de su realeza lo cubre*: «majestad» *(trʿt)* se debería vocalizar probablemente como *tōrāʿat*. Su sentido: «terror producido por la majestad». La misma palabra se encuentra con probabilidad en Job 33,26. En este verso tenemos una de las más antiguas expresiones de la fe en Yahvé como Rey de Israel.

22 *Con ímpetu, como de toro salvaje*: el segundo oráculo contiene un número de símiles que expresan la idea de la gran fuerza que tiene Israel. Se compara a uno de los animales más fuertes y fieros que se conocían en el Próximo Oriente. Entre los muchos títulos con que Hammurabi se exaltaba a sí mismo, uno era el de «fiero toro salvaje que hiere al enemigo». En la bendición de Moisés se dice de José que sus «cuernos son los del buey salvaje» (Dt 33,17) [3].

24 *Pueblo que salta como leona*: poetas, pintores y escultores del antiguo Próximo Oriente estaban profundamente impresionados por la terrible mirada del león que devora su presa. No se podía encontrar una expresión más fuerte para expresar el poder del ejército de Israel. La misma imagen en Gén 49,9.

[3] Cf. VBW I 228.

[25] Entonces Balaq dijo a Balaam: «¡Si no puedes maldecirlos, por
lo menos no los bendigas!» [26] Pero Balaam respondió a Balaq: «¿No
te avisé que yo tenía que hacer todo lo que Yahvé me dijese?» [27] Ba-
laq respondió a Balaam: «Ven ahora y te llevaré a otro sitio; tal vez
apruebe Dios que me los maldigas desde allí». [28] Y Balaq llevó a Ba-
laam a la cima de Peor, que domina Yesimón. [29] Y Balaam dijo a
Balaq: «Constrúyeme aquí siete altares y prepárame aquí siete novi-
llos y siete carneros». [30] Hizo Balaq como había ordenado Balaam y
ofreció un novillo y un carnero por altar.

24 [1] Pero, viendo Balaam que Yahvé se complacía en bendecir a
Israel, no fue, como las veces anteriores, en busca de presagios, sino
que volvió su mirada hacia el desierto. [2] Levantó Balaam sus ojos
y vio a Israel que acampaba por tribus. Vino sobre él el Espíritu de
Dios, [3] y pronunció este oráculo:

«Oráculo de Balaam, hijo de Beor;
oráculo del hombre de ojos cerrados;
[4] oráculo del que escucha las palabras de Dios
y que conoce lo que conoce Elyón;
que contempla las visiones de Sadday,
y al que en el éxtasis se le abren los ojos.

El tercer oráculo. 23,27-24,9

El segundo oráculo termina con el desesperado grito de Balaq. Pero el rey moabita intenta por tercera vez un oráculo que anuncie el desastre de Israel.

28 *Balaq llevó... de Peor:* se desconoce el sitio; probablemente fue una altura elevada desde donde se gozaba una vista clara de Yesimon, el desierto de Judea, como en 21,20.

CAPITULO 24

1 *No fue... en busca de presagios:* es el mismo ritual que en 23,1.14. Pero, en vez de buscar una revelación directa, Balaam dirige su mirada al lejano desierto.

2 *Vino sobre él el Espíritu de Dios:* el Espíritu se posesiona de él, como más tarde se posesionará de reyes, profetas y jueces, dotándolos de especial carisma. La señal de una auténtica vocación por parte de Dios es esta posesión o dominio del Espíritu. Con él viene la promesa divina de ayuda para ejecutar la misión confiada.

4 *Contempla las visiones de Sadday: Sadday,* «omnipotente», significa literalmente: «la única de las montañas». Sabemos por una inscripción egipcia que un nombre compuesto de «sadday», el nombre que daban a Dios los patriarcas antes que se aplicara el de Yahvé, era corriente entre los semitas que habitaban Egipto antes del éxodo. Con pequeñas variantes, una forma del nombre era común entre

5 ¡Qué hermosas son tus tiendas, oh Jacob,
y tus campamentos, oh Israel!
6 Como torrentes...,
como jardines junto a un río,
como cedros que Yahvé plantó,
como árboles fragantes junto a las aguas.
7 Sus nubes serán gotas de agua;
sus cúmulos de nubes serán ríos de agua de cielo;
que su reino sea mayor que el de Agag
y que se alce su reinado.
8 Dios es quien lo sacó de Egipto,
con ímpetu de toro salvaje;
él devorará la carne de sus enemigos
y triturará sus huesos.
9 Se agacha, se echa como león;
como leona. ¿Quién le atacará?
Será bendito el que te bendiga a ti,
y será maldito el que te maldiga a ti».

---

los amorreos del alto Eufrates en los principios del segundo milenio a. C. G y Vg traducen por Pantocrátor, Omnipotente.

5 *Tus campamentos, ¡oh Israel!:* la palabra *miškān*, que traducimos por «campamento», se aplicó originariamente a la habitación temporal de los nómadas. La tradición sacerdotal aplicaba la palabra a la morada de Dios con los hombres en la tierra. Así se preparó el camino para la doctrina del judaísmo posterior sobre la Sekina, que refleja Jn 1,14.

7 *Que su reino sea mayor que el de Agag:* el hebreo *m l k* debería probablemente traducirse, con G y Vg, como «reino, realeza». H. L. Ginsberg indica que en varios dialectos semitas del noroeste se encuentra *mulk*, *molk* con el significado de «reino» [1].

Hemos traducido *Agag* como está en el hebreo. Es posible un juego de palabras: el nombre propio de *Agag* sugiere la raíz *gāg*, que significa tejado, altura. La forma yusiva para ambos verbos es muy probable.

8 *Devorará la carne de sus enemigos:* seguimos la lectura de M. Dahood [2], que hace esta observación: «Un ejemplo especialmente convincente (de la enclítica *mi)* lo tenemos en Núm 24,8b: *yōʾkal gᵉwê-m* (TM *gôyim) ṣārāw...*»: «El devorará la carne de sus enemigos...» Los masoretas, sin comprender bien la función de esta enclítica *mem*, vocalizaron las consonantes *gwym* como *gôyim*, «naciones», en lugar de *gᵉwê*, plural constructo de *gēw*, «espalda, cuerpo».

9 *¿Quién le atacará?:* una expresión similar, que describe a Judá como cachorro de león, la tenemos en Gén 49,9. La imagen se apoya en una bestia bien comida, que descansa después de devorar su presa.

1 Cf. W. F. Albright: BASOR 87 (1942) 35 n.20.
2 Greg 43 (1962) 65.

10 Ardió en ira Balaq contra Balaam y, batiendo sus palmas, le
dijo: «Yo te he llamado para maldecir a mis enemigos, pero he aquí
que los has bendecido ya tres veces. 11 Ahora, pues, huye a tu casa.
Yo te había prometido una amplia recompensa, pero Yahvé te ha
privado de tu recompensa». 12 Respondió Balaam a Balaq: «¿No dije
yo acaso a los muchos mensajeros que me enviaste: 13 Aunque Balaq
me diese su casa llena de plata y oro, no haría yo nada por cuenta
propia, bueno o malo, contrario a la orden de Yahvé? Yo tengo que
decir lo que Yahvé dice.

14 Pues bien: me marcho a mi gente. Ven; te voy a dar a conocer lo que este pueblo va a hacer al tuyo en días que han de venir».

15 Balaam pronunció entonce su oráculo:
«Oráculo de Balaam, hijo de Beor,
oráculo del hombre que ve la verdad;
16 oráculo de quien escucha las palabras de Dios
y de quien conoce lo que conoce Elyón;
de quien contempla las visiones del Sadday,
en un rapto, con los ojos abiertos.
17 Veo, pero no ahora;
contemplo, pero no cercano:
Se levantará una estrella de Jacob.
Se alzará el cetro de Israel,
que golpeará las sienes de Moab
y el cráneo de todos los hijos de Set.
18 Mientras que Edom será desposeída,
lo mismo que Seír,
Israel triunfará.

Será bendito... bendiga: se trata de una vieja fórmula patriarcal, que se encuentra en Gén 12,3; 27,29.

10 *Batiendo sus palmas:* el batir las manos es una señal de ira en Job 27,23.

El cuarto oráculo. 24,13-25

Antes de partir, pronuncia Balaam un último oráculo, que de ninguna manera había sido pedido: predice lo que Israel va a hacer con Moab en tiempos futuros.

17 *Se levantará una estrella de Jacob:* presenta dificultad el hebreo *dārak*, pero a base del cananeo *darkatu*, que significa «gobierno, dominio», el verbo puede traducirse como «gobernar, prevalecer». Aunque muchos Padres han interpretado este pasaje como una profecía mesiánica, sin embargo no se alude a ella en el NT. La victoria que se promete a Israel sobre sus enemigos puede, sin embargo, ser un tipo de la victoria de Cristo sobre el pecado. Y el dominio de Israel se realiza en el dominio universal de Cristo. También en la expectación mesiánica de Qumrân vemos que el pasaje desempeña un papel importante. También nos consta que el texto ejerció cierta influencia en tiempos de la segunda revolución judía, capitaneada por Bar Kocheba, en el segundo siglo cristiano.

19 Jacob mandará sobre sus enemigos,
y el resto de Ar será destruido».
20 Miró después a Amaleq y pronunció su oráculo:
«Amaleq fue el primero de los pueblos,
pero su fin será la perdición para siempre».
21 Vio después a los quineos y pronunció su oráculo:
«Tu morada, ¡oh artífice!, es fuerte
y tu nido está puesto en la roca;
22 sin embargo, se han de convertir en pábulo,
mientras que yo contemplo a tus habitantes».
23 También miró a Agag y pronunció su oráculo:
«Se congregarán las islas desde el norte,
24 y los navíos desde el lejano mar;
y yo contemplo entre tanto cómo pasan.
Así él perecerá para siempre».

25 Luego Balaam se levantó y marchó a su casa, mientras que Balaq siguió su camino.

Y el cráneo de todos los hijos de Set: los setitas son el mismo grupo que se menciona en los textos de la execración egipcia de los siglos XX y XIX a. C., como pueblo nómada que habita en Palestina. No conocemos nada sobre la relación étnica existente entre los setitas y los moabitas en los últimos siglos.

20 *Amalek fue el primero de los pueblos*: no consta con claridad por qué se llama «el primero». Es posible que sea por haber sido el primero que atacó a Israel después de su salida de Egipto (Ex 17,8). Se trata de un pueblo nómada que se movía entre el Négueb y la península del Sinaí. Es preciso llegar a los días de Saúl para que Israel salde sus cuentas con este enemigo terrible (1 Sam 15,2-8). El golpe definitivo se lo dio más tarde David (1 Sam 30,1-20).

21 *Tu morada, ¡oh artífice!, es fuerte*: «artífice» *(qên)* etimológicamente es lo mismo que «quenita» *(qny)*. Los quenitas eran célebres en la antigüedad como artífices del metal, y es muy probable que ellos introdujeran a los primitivos hebreos en el arte de la metalurgia. Gén 4,22 asocia la creación de los instrumentos de cobre y de hierro con un quenita. Su nomadismo se explica muy bien por su comercio de herreros ambulantes.

Balaam juega con su nombre cuando dice que su *nido (qēn)* está puesto sobre una *roca (selaᶜ)*, refiriéndose al gran centro edomita de Sela (la moderna Petra), hacia el este y en la altura que domina *Wadi Arabă*.

23 *Se congregarán las islas desde el norte*: el texto es muy inseguro. Por los documentos anteriores al 1700 a. C. sabemos que *sime'al*, «izquierdo», significa «norte». Compárese el nombre propio de Benjamín, en el cual *yāmîn*, «derecho», significa sur.

Los v.23b-24a, no obstante su gran dificultad y oscuridad, parecen referirse al s.XII a. C. y a la invasión de los «pueblos del Mar». Pero el cuadro, en su perfección, está lejos de ser claro.

25 [1] Mientras Israel estuvo en Sittim, el pueblo de Israel comenzó
a prostituirse con las hijas de Moab. [2] Ellas invitaron al pueblo a los
sacrificios de sus dioses, y el pueblo comió de sus sacrificios y adoró
a sus dioses. [3] Israel, por tanto, se hizo siervo de Baal-Peor. Por esto
se encendió la ira de Yahvé contra Israel, [4] y Yahvé dijo a Moisés:
«Reúne a todos los jefes del pueblo y cuélgalos al sol delante de Yahvé,
de suerte que el furor de la ira de Yahvé pueda alejarse de Israel.
[5] Moisés dijo a los jueces de Israel: «Matad cada uno de vosotros a
aquellos hombres que se han hecho siervos de Baal-Peor».
[6] Y he aquí que un cierto israelita vino y trajo a su propia familia
una mujer madianita, a vista de Moisés y de toda la comunidad israe-
lita, cuando ellos estaban llorando a la entrada de la tienda de la re-

---

CAPITULO 25

Los ritos de Baal-Peor. 25,1-18

La narración hace una pausa para relatar dos recaídas de los israelitas anteriores a su entrada en Canaán. La infidelidad del pueblo y su propensión a la desobediencia debe pasmar al lector. Yahvé les había mostrado señales extraordinarias de favor; después de librarlos de la humillante servidumbre de Egipto, los había conducido por el desierto peligroso y los había protegido durante toda una generación.

1 *Mientras Israel estuvo en Sittim:* Sittim significa «acacias»; estaba situado al este del Jordán. Desde este lugar Josué mandó espías para reconocer el país (Jos 2,1). No conocemos la naturaleza exacta de la falsa adoración ofrecida a los dioses moabitas, pero probablemente tenía alguna conexión con el culto de la fertilidad, que era ampliamente practicado en el antiguo Cercano Oriente. Una vez llegados a Canaán, los israelitas se pondrían en contacto casi diario con esta práctica religiosa de aborrecible perversión.

3 *Israel, por tanto, se hizo siervo de Baal-Peor:* el texto, en el original hebreo, describe la participación de Israel en términos muy vívidos.

4 *Reúne a todos los jefes del pueblo:* se dio la orden de ejecutar a los culpables, pero la ejecución real no está referida. El hecho de que los jefes fueran seleccionados no significa que ellos fueran los únicos o los peores ofensores. De acuerdo con las antiguas ideas de solidaridad gentilicia, ellos estaban obligados a cargar con la responsabilidad principal por el crimen.

6 *Trajo a su propia familia una mujer madianita:* el episodio es distinto de lo que precede; deriva de la tradición sacerdotal. El único punto común es que las mujeres extranjeras son fuente de disturbio. Al parecer, la introducción a la historia se ha perdido, pues no se nos da razón del llanto a la entrada de la tienda de la reunión.

**unión. [7] Lo vio Pinejás, hijo de Eleazar, hijo del sacerdote Aarón.
Saltó y dejó la comunidad; tomó una lanza en su mano, [8] siguió al
israelita al interior de su alcoba y traspasó a los dos, al israelita y a la
mujer. Así cesó la plaga contra el pueblo de Israel. [9] No obstante, los
que murieron por la plaga llegaron a veinticuatro mil.**
**[10] Yahvé dijo a Moisés: [11] «Pinejás, hijo de Eleazar, hijo del sacerdote
Aarón, ha desviado mi furor contra los israelitas, por cuanto ha mostrado en ellos su celo por mi honor. Por eso en mi ira no he acabado
yo con los israelitas. [12] Por tanto, yo digo: «He aquí que establezco
con él mi pacto de paz. [13] A él y a todos los descendientes depués de él**

Tampoco se nos dice por qué la plaga, suspendida por el acto de Pinejás, fue enviada en primer lugar. Traer una mujer a su propia familia significaba casarse con ella.

7 *Pinejás, hijo de Eleazar, hijo del sacerdote Aarón:* como miembro de la clase sacerdotal sintió una obligación especial de preservar la pureza del campamento israelita. Su celo, que nosotros juzgaríamos inmoderado, llega a ser proverbial en Israel (Sal 105,30; Ecli 45,23-26; 1 Mac 2,26.54).

8 *Siguió al israelita al interior de su alcoba:* el «cuarto interior» *(qubbā)* era una tienda pequeña, cuyo mejor paralelo puede ser el de las tribus preislámicas del desierto de Arabia. Era una pequeña tienda sagrada, comúnmente hecha de cuero rojo, donde se guardaban los ídolos de la tribu. En las procesiones religiosas la tienda era transportada sobre la espalda de un camello, y también se llevaba a la batalla. Mientras estaban en el campamento, los hombres venían a la *qubbā* en busca de oráculos. La tienda estaba atendida por mujeres. Esta es la única vez que la palabra se usa en el AT, y no está completamente claro qué conexión tenía esta tienda con la tienda de la reunión *(ʾōhel môʿēd)*, que se menciona justamente dos versículos más arriba [1]. *Y traspasó a los dos:* la «lanza» o «pica» *(rōmaḥ)* se usaba para pelear de cerca, mientras que la jabalina se arrojaba desde una considerable distancia. Cogiendo la lanza con ambas manos y empujándola hacia abajo, un hombre podía fácilmente traspasar el cuerpo de la víctima, especialmente si estaba postrado. En este caso, Zimrí y Kozbí estaban probablemente recostados, y la fuerza del golpe fue tan grande que la lanza atravesó ambos cuerpos [2].

9 *Los que murieron por la plaga llegaron a veinticuatro mil:* el mil *(ʾelep)* debe ser probablemente interpretado como una subdivisión de una tribu más bien que como una estricta designación numérica [3].

12 *He aquí que establezco con él mi pacto de paz:* Pinejás fue premiado con el oficio perpetuo del sacerdocio, para él y para sus descendientes. El sacerdocio sadoquita tiene su origen en Aarón a

[1] Cf. R. DE VAUX, *IAT* (Barcelona 1964) p.391.
[2] Cf. VBW I 231.
[3] Cf. los comentarios a Núm 1,2.

se les concederá un sacerdocio eterno, porque ha sido celoso por su Dios y de este modo ha hecho expiación en favor de los israelitas».
14 El nombre del israelita que fue muerto juntamente con la mujer madianita era Zimrí, hijo de Salú, jefe de una familia de la tribu de Simeón. 15 El nombre de la mujer madianita muerta era Kozbí, hija de Sur, el cual era jefe de clan en una tribu de Madián.
16 Entonces Yahvé dijo a Moisés: 17 «Trata a los madianitas como a enemigos y dales muerte, 18 pues ellos han sido vuestros enemigos por su astuta manera de proceder con vosotros en lo referente a Peor y en el asunto de Kozbí, hija de un príncipe madianita, hermana de ellos y muerta el día de la plaga que motivó Peor».

26 1 Después de esta plaga dijo Yahvé a Moisés y a Eleazar, hijo
del sacerdote Aarón: 2 «Haced un censo de toda la comunidad de
Israel, desde los veinte años en adelante, según sus casas paternas;
de todos los que son aptos para el servicio militar en Israel». 3 Moisés
y el sacerdote Eleazar les dijeron en las llanuras de Moab, junto al
Jordán y frente a Jericó: 4 «Haced un censo del pueblo, desde los
veinte años para arriba», como Yahvé había ordenado a Moisés.
Los israelitas que salieron de la tierra de Egipto fueron:
5 Rubén, el primogénito de Israel. Los hijos de Rubén: de Janok,
la familia de los janokitas; de Pal·lú, la familia de los pal·luitas; 6 de
Jesrón, la familia de los jesronitas; de Karmí, la familia de los karmitas.
7 Estas son las familias de los rubenitas. Su número fue cuarenta y tres
mil setecientos treinta. 8 Los hijos de Pal·lú: Eliab. 9 Los hijos de Eliab:
Datán y Abirón, escogidos por la comunidad, que se amotinaron
contra Moisés y Aarón, juntamente con Coré, cuando se rebelaron
contra Yahvé, 10 y la tierra abrió su boca y los tragó juntamente con
Coré, mientras moría la facción y el fuego devoraba a doscientos cin-
cuenta hombres, que debían servir de escarmiento. 11 Sin embargo,
los hijos de Coré no murieron.
12 Los hijos de Simeón según sus familias: de Nemuel, la familia

---

través de Pinejás (1 Par 5,30-34). Durante el reinado de Salomón, Zadok sucedió a Abiatar en el sacerdocio y vino a ser el único poseesor del oficio sacerdotal (1 Re 2,35).

17 *Trata a los madianitas como a enemigos:* esta orden junta los dos incidentes precedentes, en que están implicadas las mujeres extranjeras, y sirve como una notificación anticipada de la acción que se tomaría después contra los madianitas (33,1-12). El versículo siguiente refleja la tradición de Núm 31,16: que Balaam indujo a las mujeres madianitas a arrastrar a Israel al pecado, y de esta forma provocó la ira de Yahvé.

CAPITULO 26

El segundo censo. 26,1-65

El segundo censo (cf. 1,2-46) es un preludio a la acción militar que va a empzar próximamente contra los madianitas, y últimamente contra los cananeos. Ha llegado el momento de reagrupar las fuer-

de los nemuelitas; de Yamín, la familia de los yaminitas; de Yakín,
la familia de los yakinitas; 13 de Zéraj, la familia de los zarjitas; de
Saúl, la familia de los saulitas. 14 Estas son las familias de los simeo-
nitas: veintidós mil doscientos.
15 Los hijos de Gad según sus familias: de Sefón, la familia de los
sefonitas; de Jagguí, la familia de los jagguitas; de Suní, la familia
de los sunitas; 16 de Ozní, la familia de los oznitas; de Er, la familia
de los eritas; 17 de Arod, la familia de los aroditas; de Ariel, la familia
de los arielitas. 18 Estas son las familias de Gad según su número:
cuarenta mil quinientos.
19 Los hijos de Judá fueron Er y Onán; Er y Onán murieron en la
tierra de Canaán. 20 Los hijos de Judá, según sus familias, fueron:
de Selá, la familia de los selaítas; de Peres, la familia de los parsitas;
de Zéraj, la familia de los zarjitas. 21 Y los hijos de Peres fueron: de
Jesrón, la familia de los jesronitas; de Jamul, la familia de los jamulitas.
22 Estas son las familias de Judá según su número: setenta y seis mil
quinientos.
23 Los hijos de Isacar según sus familias: de Tolá, la familia de los
tolaítas; de Puá, la familia de los puaítas; 24 de Yasub, la familia de los
yasubitas; de Simrón, la familia de los simronitas. 25 Estas son las fa-
milias de Isacar según su número: sesenta y cuatro mil trescientos.
26 Los hijos de Zabulón según sus familias: de Séred, la familia
de los sarditas; de Elón, la familia de los elonitas; de Yajleel, la familia
de los yajleelitas. 27 Estas son las familias de los zabulonitas según su
número: sesenta mil quinientos.
28 Los hijos de José según sus familias: Manasés y Efraím. 29 Los
hijos de Manasés: de Makir, la familia de los makiritas; y Makir fue
el padre de Guilad. De Guilad, la familia de los guiladitas. 30 Estos
son los hijos de Guilad: de Yézer, la familia de los yezritas; de Jéleq,
la familia de los jelquitas; 31 y de Asriel, la familia de los asrielitas;
de Sékem, la familia de los sikemitas; 32 de Semidá, la familia de los
semidaítas; de Jéfer, la familia de los jefritas. 33 Y Selofjad, hijo de
Jéfer, no tuvo hijos, sino hijas; los nombres de las hijas de Selofjad
fueron: Majlá, Noá, Joglá, Milká y Tirsá. 34 Estas son las familias de
Manasés; y su número fue cincuenta y dos mil setecientos.
35 Estos son los hijos de Efraím según sus familias: de Sutélaj,
la familia de los sutaljitas; de Béker, la familia de los bakritas; de Tajan,
la familia de los tajanitas. 36 Y éstos son los hijos de Sutélaj: de Erón,
la familia de los eronitas. 37 Estas son las familias de Efraím según
su número: treinta y dos mil quinientos. Estos son los hijos de José
según sus familias.
38 Estos son los hijos de Benjamín según sus familias: de Bela, la
familia de los belaítas; de Asbel, la familia de los asbelitas; de Ajiram,
la familia de los ajiramitas; 39 de Sefufam, la familia de los sufamitas;
de Jufam, la familia de los jufamitas. 40 Y los hijos de Bela fueron:
Ard y Naamán. De Ard, la familia de los arditas; de Naamán, la fa-
milia de los naamitas. 41 Estos fueron los hijos de Benjamín según
sus familias; su número fue de cuarenta y cinco mil seiscientos.
42 Estos son los hijos de Dan según sus familias: de Sujam, la fami-

---

zas de Israel para la campaña decisiva, que todavía tenían por delante. Era un paso hacia la movilización de la milicia popular, es decir, los israelitas luchando bajo el mando de su propio jefe de tribu. Como se ha notado anteriormente, el censo enumeraba las «unidades» *(ʾălāpîm)* en que estaba dividida cada tribu, y después añadía el

lia de los sujamitas. Estas son las familias de Dan según las familias de ellos. [43] Todas las familias de los sujamitas, según su número, fueron sesenta y cuatro mil cuatrocientos.

[44] Los hijos de Aser según sus familias: de Yimná, la familia de los yimnaítas; de Yisví, la familia de los yisviítas; de Beriá, la familia de los beriítas. [45] De los hijos de Beriá: de Jéber, la familia de los jebritas; de Malkiel, la familia de los malkielitas. [46] El nombre de la hija de Aser era Sara. [47] Estas son las familias de los hijos de Aser según su número: cincuenta y tres mil cuatrocientos.

[48] Los hijos de Neftalí según sus familias: de Yajseel, la familia de los yajseelitas; de Guní, la familia de los gunitas; [49] de Yéser, la familia de los yisritas; de Sil·lem, la familia de los sil·lemitas. [50] Estas son las familias de Neftalí según sus familias; su número fue cuarenta y cinco mil cuatrocientos.

[51] Este fue el número del pueblo de Israel: seiscientos un mil setecientos treinta.

[52] Yahvé dijo a Moisés: [53] «Entre estos grupos se repartirá la tierra como una herencia, según el número de nombres. [54] A una tribu numerosa darás una heredad mayor, y a una pequeña, una heredad pequeña; la heredad que reciba cada tribu será según sus miembros. [55] Pero la tierra se dividirá por suerte; heredarán según los nombres de las varias tribus patriarcales. [56] La heredad se repartirá por suerte lo mismo entre la más numerosa que entre la menos numerosa».

[57] Este es el censo de los levitas según sus familias: de Guersón, la familia de los guersonitas; de Quehat, la familia de los quehatitas; de Merarí, la familia de los meraritas. [58] Estas son las familias de Leví: la familia de los lobnitas, la familia de los jebronitas, la familia de los majlitas, la familia de los musitas, la familia de los coreítas. Y Quehat

---

número de guerreros elegibles que debían tomarse de la tribu. La estructura del censo y los resultados obtenidos son sustancialmente los mismos para ambas listas, aunque el censo de este capítulo muestra una tendencia hacia unidades mayores que las de Núm 1.

53 *Se repartirá la tierra como una herencia:* dos principios parecen dar base al parcelamiento de la tierra. Son la población del grupo y la distribución por suerte *(gôrāl)*. Echar suertes era buscar la voluntad divina; el prorrateo por suerte implicaba la divina soberanía sobre la tierra [1].

54 *A una tribu numerosa darás una heredad mayor:* puesto que debía observarse una cierta proporción en la distribución de la tierra, parece que, además de la doble clasificación de tribus numerosas y pequeñas, el echar suertes para cada grupo debió de ser practicado por un procedimiento bastante complicado. El sorteo y la estricta distribución proporcional no se reconcilian fácilmente.

57 *Los levitas según sus familias:* puesto que tenían un lugar especial en la comunidad de Israel, no estaban incluidos en el censo regular del pueblo. Esta sección ha conservado una división por familia diferente de la triple clasificación tradicional de guersonitas, quehatitas y meraritas, enumeradas en este versículo. A éstas se

[1] Cf. *IAT* (Barcelona 1964) p.465-68.477-78.501-502.

fue el padre de Amram. 59 El nombre de la mujer de Amram era
Yokébed, hija de Leví, que le nació en Egipto. Ella dio a Amram a
Aarón y Moisés y a María, su hermana. 60 A Aarón le nacieron: Na-
dab, Abihú, Eleazar e Itamar. 61 Pero Nadab y Abihú murieron
cuando ofrecían fuego profano ante Yahvé. 62 El número total de los
levitas varones de más de un mes que figuraron en el censo fue de
veintitrés mil. De hecho, éstos no figuraron en el censo con los otros
israelitas, porque no se les dio heredad entre los israelitas.
63 Estos fueron los que numeró Moisés y el sacerdote Eleazar
cuando hicieron el censo del pueblo de Israel en las llanuras de Moab
junto al Jordán, frente a Jericó. 64 Entre ellos no había ningún varón
de los que habían sido empadronados por Moisés y el sacerdote
Aarón en el censo de los israelitas que hicieron en el desierto del Si-
naí, 65 pues Yahvé había dicho de ellos: Morirán ciertamente en el de-
sierto. No quedó de ellos ninguno, excepto Kaleb, el hijo de Yefunné, y
Josué, el hijo de Nun.

---

añadieron otras cinco familias, citadas en los versículos siguientes. Los libnitas y los jebronitas eran residentes de Libná y Hebrón. Los LXX omiten a los majlitas. En la lista de Ex 6,16-23, Libní, Jebrón, Majlí y Musí, juntos, se enumeran como hijos de Guersón, Quehat y Merarí, en ese orden. R. de Vaux advierte que la lista en Núm es muy antigua, ciertamente premonárquica, y que parece situar todas las colonizaciones levíticas en el territorio de Judá. Después del tiempo de los jueces se extendieron en forma de abanico a otras áreas. Para el tiempo en que fue editado el documento que enumera las ciudades levíticas en Jos 21, los levitas se habían esparcido por todas las tribus de Israel.

61 *Cuando ofrecían fuego profano ante Yahvé:* la irregularidad es descrita con mayor detalle en Lev 10,1-3.

65 *No quedó de ellos ninguno, excepto Kaleb:* véase 14,30 para la predicción. El autor usó el censo para indicar que, entre los dos censos, toda una generación había perecido. Solamente dos sobrevivieron, e iban a ser el núcleo de la nueva comunidad, a punto de entrar en la tierra prometida.

CAPITULO 27

Leyes de herencia. 27,1-11

El autor refiere una historia de interés humano en la que se establecía un precedente para las leyes que gobiernan la herencia conforme a los grados de parentesco (27,6-11). La suerte de las mujeres en el Cercano Oriente ha sido tradicionalmente dura. Por ejemplo, en tiempos lejanos, una mujer no tenía derecho a heredar una propiedad de tierra. Una ley semejante a ésta dejó a las hijas de Selofjad en tan desesperada posición. De hecho, Israel sobrepasó a las naciones circunvecinas en la protección y desarrollo de los derechos de la mujer [1].

[1] Cf. EBGarr, s.v. *herencia.*

27 1 Entonces se acercaron las hijas de Selofjad, hijo de Jéfer, hijo
de Guilad, hijo de Makir, hijo de Manasés, hijo de José. Estos
son los nombres de sus hijas: Majlá, Noá, Joglá, Milká y Tirsá. 2 Se
presentaron ante Moisés, ante el sacerdote Eleazar y ante los jefes y
toda la comunidad, a la entrada de la tienda de la reunión, diciendo:
3 «Nuestro padre murió en el desierto. El no tomó parte entre los que
se conjuraron contra Yahvé en la conjura de Coré, sino que murió
por su pecado y no tuvo hijos. 4 ¿Por qué ha de ser excluido de entre
su familia el nombre de nuestro padre por el simple hecho de no ha-
ber tenido hijo? Que se nos permita, por tanto, tener propiedad entre
los hermanos de nuestro padre». 5 Moisés llevó su caso a Yahvé.
6 Y Yahvé dijo a Moisés: 7 «Las hijas de Selofjad tienen razón; dales
en herencia propiedad entre los hermanos de su padre y que pase a
ellas la herencia de su padre. 8 Y dirás al pueblo de Israel: Si un hombre
muere y no tiene hijo, en este caso dejaréis que su herencia pase a su
hija; 9 y si no tiene hija, entonces daréis la herencia a sus hermanos.
10 Y si no tuviere hermanos, daréis la herencia a los hermanos de su

---

1 *Selofjad, hijo de Jéfer, hijo de Guilad:* los nombres que aparecen en esta sección, tanto los de las hijas como los de sus antepasados, también se encuentran como nombres de lugares en el área distribuida a Manasés. Ellos nos ayudan a formarnos un cuadro algo mejor de la situación territorial en la región de Manasés. En Jos 17,3-6 se nos dice que las hijas de Selofjad recibieron territorio en el lado occidental del Jordán, mientras que Galaad y Basán, en la Transjordania, fueron repartidos a los otros hijos de Manasés. En la Samaria ostraca del s.VIII a.C., los nombres de Noá y Joglá aparecen como nombres de lugares. Tirsá era el nombre de una ciudad cananea al noreste de Siquem, destinada eventualmente a llegar a ser la primera capital de Israel Norte.

2 *Se presentaron ante Moisés:* las cinco hermanas presentaron el caso ante Moisés y ante toda la «asamblea» *(ʿēdā)*. Buscaban una excepción a la ley, que, dejada a su curso normal, borraría el nombre de su padre en la familia.

3 *Nuestro padre murió en el desierto:* como al resto de los israelitas que habían murmurado y perdido su confianza, a Selofjad se le había negado el privilegio de entrar en la tierra. Pero él no había tomado parte en la conjura de Coré; había muerto de muerte natural en el desierto. La rebelión de Coré debía de ser todavía un recuerdo amargo para Moisés y los otros jefes fieles.

8 *Dirás al pueblo de Israel:* habiendo sometido el caso al juicio de Yahvé, la respuesta vino acuñada en el estilo legal que era común en el antiguo Cercano Oriente. Era una ley casuística que comenzaba con una suposición o condición, a la que se añadía inmediatamente el mandato. Todo el fin de la legislación era conservar la tierra en la familia. El matrimonio de levirato, descrito en Dt 25,5-10, y las reglas fijadas en Núm 36,2-10 complementaban la decisión en favor de las hijas de Selofjad.

padre. 11 Y si el padre no tuviere hermanos, en este caso daréis su
herencia, dentro de la familia, al pariente más cercano, el cual tomará
posesión de ella. Esta es la norma legal para el pueblo de Israel, como
Yahvé mandó a Moisés».
12 Dijo Yahvé a Moisés: «Sube a esta montaña de los Abarim y
contempla la tierra que voy a dar al pueblo de Israel. 13 Después que
la hayas visto, tú también irás a reunirte con tu pueblo, como fue a
reunirse tu hermano Aarón, 14 porque en el desierto de Sin, cuando
la rebelión de la comunidad, fuisteis rebeldes a mi palabra y no me
glorificasteis ante ellos con ocasión de las aguas». (Estas son las aguas
de Meribá, de Qadés, en el desierto de Sin.) 15 Moisés dijo a Yahvé:
16 «Que Yahvé, Dios de los espíritus de toda carne, se digne poner al
frente de la comunidad a un hombre 17 que vaya delante de ella y
marche a su frente, guiándola a su salida y a su regreso, a fin de que
la comunidad de Israel no sea como un rebaño sin pastor». 18 Y Yah-
vé dijo a Moisés: «Toma a Josué, hijo de Nun, hombre en quien está
el espíritu, y pon sobre él tu mano. 19 Preséntale ante el sacerdote
Eleazar y toda la comunidad. Le darás tus órdenes en su presencia.
20 Le comunicarás parte de tu autoridad, a fin de que le pueda obede-

---

11 *Como Yahvé mandó a Moisés:* usando esta fórmula, la legislación fue puesta en iguales condiciones que el resto de la ley mosaica.

Josué toma el mando, 27,12-23.

El traspaso de autoridad se hizo con facilidad y con agrado. El hecho de que este cambio del mando se efectuara con tanta suavidad se debió, en gran parte, a la humildad y previsión de Moisés. El sencillamente no toleró la designación de otro; la pidió. Puesto que a Moisés se le prohibió entrar en la tierra hacia la que había conducido al pueblo, estaba deseando tener un digno sucesor que pudiera asumir las responsabilidades del mando.

12 *Sube a esta montaña de los Abarim:* lit. «desfiladeros» *(ʿăbārîm)*, un nombre dado a los picos, incluido el monte Nebo, que se levantan a lo largo de las pendientes occidentales de la meseta de Moab. Desde estos altos picos se disfruta de un magnífico panorama de Palestina.

18 *Josué, hijo de Nun, hombre en quien está el espíritu:* el «espíritu» *(rûaḥ)* de Yahvé había tomado posesión de Josué, y él estaba dotado de aquella sabiduría y coraje que se requerían en un jefe de Israel. El mando no era hereditario, sino por elección divina, y ninguno podía asumir las funciones a no ser que primero hubiese recibido el don del espíritu. La institución del mando carismático daba énfasis al gobierno providencial de Yahvé. Entre otras cosas, Josué poseía el don de sabiduría (Dt 34,9).

19 *Preséntale ante el sacerdote Eleazar:* la tradición sacerdotal es cuidadosa en notar la parte que Eleazar tuvo en el ritual de instalación.

cer toda la comunidad de Israel. 21 Deberá presentarse ante el sa-
cerdote Eleazar, que consultará por él las órdenes de los urim en
la presencia de Yahvé. A su orden saldrán y a su orden entrarán él
y todo el pueblo de Israel, toda la comunidad». 22 Moisés hizo como
le había ordenado Yahvé: tomó a Josué y lo presentó ante el sacerdote
Eleazar y ante toda la comunidad; 23 impuso sobre él sus manos y le
dio sus órdenes, como Yahvé había mandado por medio de Moisés.

28 1 Yahvé dijo a Moisés: 2 «Manda al pueblo de Israel y diles: Te-
ned cuidado de presentarme en el tiempo que he fijado el alimento
de mis ofrendas, los sacrificios que se queman en suave olor para mí.
3 También les dirás: Este es el sacrificio que, por el fuego, ofreceréis
a Yahvé: dos corderos de un año sin mancha, cada día, en holocausto
continuo. 4 Un cordero lo ofrecerás por la mañana; el otro cordero
lo ofrecerás por la tarde. 5 También un décimo de efá de flor de
harina amasada con un cuarto de hin de aceite para la oblación de
cereal. 6 Este es el holocausto perpetuo que fue ofrecido en el monte

---

21 *Las órdenes de los «urim»:* éstas eran las suertes sagradas [2], cuyo uso está descrito algo más completamente en 1 Sam 14,41-42. Después del tiempo de David, el efod, con los «urim» y «tumim», ya no se usaba para obtener oráculos. Josué nunca iba a tener la completa autoridad que Moisés poseía; ni tampoco iba a gozar de aquella peculiar intimidad con Yahvé que colocó a Moisés aparte, como el hombre de Dios.

CAPITULO 28

Leyes que conciernen al sacrificio. 28,1-29,39

La narración se interrumpe en este punto con una larga serie de regulaciones litúrgicas, incluida una lista de las fiestas celebradas al tiempo que este documento era compuesto. El desarrollo elaborado de estas regulaciones y el calendario religioso indican una fecha relativamente tardía, mucho después de haberse establecido el pueblo en Canaán. Tales prescripciones no cuadran con la situación de un pueblo en movimiento, como estaban los israelitas en este tiempo. Solamente las comunidades establecidas observan un calendario litúrgico muy riguroso, como el que encontramos aquí. Núm 28-29 es en realidad un comentario sacerdotal del ciclo litúrgico descrito en Lev 23. Estos dos capítulos han conservado una lista completa de los sacrificios ofrecidos en el segundo templo desde el tiempo de Esdras y después.

6 *Este es el holocausto perpetuo:* este ritual diario es llamado más exactamente el holocausto «perpetuo» *(tāmîd)*; véase el pasaje paralelo en Ex 29,38-42.

[2] Cf. R. de Vaux, *IAT* (Barcelona 1964) p.454-458.

Sinaí, como sacrificio de fuego y de grato olor para Yahvé. 7 Y su
libación será un cuarto de hin por cada cordero; la libación de be-
bida inebriante la ofrendarás a Yahvé en el santuario. 8 El otro cordero
lo ofrecerás por la tarde; la oblación de cereal, como por la mañana,
y la libación: lo ofrecerás como un sacrificio de fuego en suave olor
para Yahvé.
9 El día de sábado ofrecerás dos corderos de un año sin mancha
y, como oblación, dos décimos de efá de flor de harina amasada
con aceite, y su libación. 10 Es el holocausto del sábado, para cada sá-
bado, además del holocausto continuo y su libación.
11 El día primero de cada mes ofrecerás en holocausto a Yahvé
dos novillos, un carnero, siete corderos de un año sin mancha. 12 Tam-
bién tres décimos de efá de flor de harina amasada con aceite, como
oblación por cada novillo, y dos décimos de efá de flor de harina
amasada con aceite, como oblación por el carnero; 13 y un décimo
de efá de flor de harina amasada con aceite, como oblación por
cada cordero. Así el holocausto será una oblación de suave olor para
Yahvé. 14 Sus libaciones serán: medio hin de vino por novillo, un
tercio de hin por carnero y un cuarto de hin por cordero. Este
es el holocausto mensual, para todos los meses del año. 15 También
se ofrecerá a Yahvé un macho cabrío como sacrificio por el pecado.
Este se ofrecerá sobre el holocausto continuo y su libación.
16 El día catorce del primer mes es la Pascua de Yahvé. 17 Y el día
quince de este mes es fiesta; se comerán ácimos durante siete días.
18 El día primero habrá asamblea santa, y no haréis ninguna clase de
trabajo. 19 Como ofrenda por el fuego ofreceréis a Yahvé un holocaus-
to de dos novillos, un carnero y siete corderos de un año sin mancha.
20 Con ellos ofreceréis como oblación tres décimos de efá de flor
de harina amasada con aceite por el novillo y dos décimos por el car-
nero. 21 Ofreceréis un décimo por cada uno de los siete corderos.
22 También, para hacer la expiación por vosotros, un macho cabrío
como sacrificio por el pecado. 23 Estas oblaciones serán sin contar el
holocausto continuo de la mañana. 24 Haréis esto cada uno de los
siete días, como un alimento de fuego, de olor grato a Yahvé, además
del holocausto continuo que debe hacerse y de su libación. 25 El sép-
timo día celebraréis asamblea santa y no haréis ninguna clase de
trabajo.
26 El día de las primicias, en vuestra fiesta de las semanas, cuando

---

7 *Su libación:* la libación que acompañaba al holocausto debía contener «bebida fuerte» *(šēkār)* y debía ser derramada en la base del altar levantado en el atrio del templo (Ecli 50,15).

9 *El día del sábado ofrecerás dos corderos:* las prescripciones del sábado eran, en todos los detalles, las mismas que las del sacrificio diario. Parecería, pues, que los sacrificios se duplicaban sencillamente en el sábado.

11 *El día primero de cada mes:* la tradición sacerdotal para las dos fiestas de Pascua y Acimos, más tarde combinadas en una, se encuentra en Lev 23,5-8; Ex 12,1-20.40-51; Núm 28,16-25.

26 *El día de las primicias:* Lev 23,15-21 da el informe más detallado de la fiesta de las Semanas. Aquí se le llama la fiesta de

ofrezcáis a Yahvé la oblación tomada de la nueva cosecha, tendréis
una asamblea santa y no haréis ninguna clase de trabajo. 27 Ofreceréis
en holocausto de olor grato a Yahvé dos novillos, un carnero, siete
corderos de un año que estéis seguros de que son sin defecto, 28 jun-
tamente con la oblación de flor de harina amasada con aceite: la obla-
ción constará de tres décimos de un efá por cada uno de los novi-
llos, dos décimos por el carnero, 29 y un décimo por cada uno de los
siete corderos. 30 Se ofrecerá también un macho cabrío como expia-
ción del pecado por vosotros. 31 Estas oblaciones las haréis juntamente
con sus libaciones, además del holocausto continuo y de su oblación.

29 1 En el primer día del séptimo mes tendréis asamblea santa
y no haréis ninguna clase de trabajo. Será un día en el que toca-
réis la trompeta. 2 Ofreceréis en holocausto de olor suave a Yahvé un
novillo, un carnero, siete corderos de un año, sin mancha, 3 con su
oblación de flor de harina amasada con aceite: tres décimos de un
efá por el novillo, dos décimos por el carnero 4 y un décimo por
cada uno de los siete corderos. 5 Además, un macho cabrío como
oblación por el pecado para expiación de vosotros, 6 sin contar el ho-
locausto del novilunio y su oblación, el holocausto continuo y su obla-
ción, juntamente con las libaciones que tenéis prescritas, como obla-
ción de suave olor para Yahvé.
7 El día diez de este séptimo mes os reuniréis en asamblea santa,
haréis penitencia y no haréis ninguna clase de trabajo. 8 Ofreceréis en
holocausto de olor grato a Yahvé un novillo, un carnero, siete corderos
de un año que estéis ciertos de que son sin mancha, 9 con su oblación

---

las primicias *(bikkûrîm)*. Como la Pascua, la fiesta de las Semanas fue más tarde relacionada con un hecho específico en la historia de la salvación de Israel. El duplicado cristiano de la fiesta es Pentecostés.

CAPITULO 29

1 *En el primer día del séptimo mes:* el mes era *tišrî*, que caía en septiembre-octubre. Aunque ésta es la fecha en que los judíos, en el tiempo del NT y hoy, celebran la fiesta de Año Nuevo, R. de Vaux[1] nos precave contra la suposición de que en este pasaje se considera como una fiesta de Año Nuevo. En el calendario religioso de Lev 23 y Núm 28-29, el año religioso empezaba con la fiesta de Pascua. Es posible que esta fiesta mantuviese viva la memoria del viejo preexílico comienzo del año religioso y civil en el otoño. *Será un día en el que tocaréis la trompeta:* sería más exacto llamar a éste un día de «aclamación» *(tᵉrûʿā)*. Originariamente la *tᵉrûʿā* fue un grito de guerra para enardecer a los guerreros israelitas y desatar el pánico entre el enemigo. Tenía fuertes resonancias religiosas, y el grito o aclamación fue más tarde incorporado en la liturgia del templo (Lev 23,24).

7 *El día diez de este séptimo mes:* el día de la Expiación *(yôm kippûr)* se introdujo en el judaísmo durante las últimas centurias

1 *IAT* (Barcelona 1964) p.593-597.630-32.

de flor de harina amasada con aceite: tres décimos de un efá por el
novillo, dos décimos por el carnero 10 y un décimo por cada uno de
los siete corderos. 11 Ofreceréis además un macho cabrío como sa-
crificio por el pecado, sin contar el sacrificio por el pecado para la
expiación, el holocausto continuo con su oblación y sus libaciones.

12 El día quince del séptimo mes os reuniréis en asamblea santa y
no haréis ninguna clase de trabajo. Por siete días seguidos celebraréis
una fiesta de peregrinación a Yahvé. 13 Ofreceréis en holocausto de
suave olor a Yahvé trece novillos, dos carneros, catorce corderos de
un año sin mancha, 14 con su oblación de flor de harina amasada con
aceite: tres décimos de un efá por cada uno de los trece novillos,
dos décimos por cada uno de los dos carneros 15 y un décimo por
cada uno de los catorce corderos. 16 También ofreceréis un macho
cabrío en sacrificio por el pecado, además del holocausto continuo,
su oblación y su libación.

17 El segundo día ofreceréis doce novillos, dos carneros, catorce
corderos de un año sin mancha, 18 con su oblación y sus libaciones,
según lo prescrito por los novillos, los carneros y los corderos, en pro-
porción a su número, 19 lo mismo que un macho cabrío en sacrificio
por el pecado, sin contar el holocausto continuo, su oblación y su
libación.

20 El día tercero ofreceréis once novillos, dos carneros, catorce cor-
deros de un año sin tacha, 21 con su oblación y sus libaciones, según
lo prescrito por los novillos, los carneros y los corderos, en proporción
a su número, 22 lo mismo que un macho cabrío en sacrificio por el
pecado, sin contar el holocausto continuo, su oblación y libación.

23 El día cuarto ofreceréis diez novillos, dos carneros, catorce cor-
deros de un año sin mancha, 24 con su oblación y libaciones, según lo
prescrito por los novillos, los carneros y los corderos, en proporción
a su número, 25 lo mismo que un macho cabrío en sacrificio por el
pecado, sin contar el holocausto continuo, su oblación y libación.

26 El día quinto ofreceréis nueve novillos, dos carneros, catorce
corderos de un año sin tacha, 27 con su oblación y libaciones, según lo
prescrito por los novillos, los carneros y los corderos, en proporción
a su número, 28 lo mismo que un macho cabrío en sacrificio por el
pecado, sin contar el holocausto continuo, su oblación y libación.

29 El día sexto ofreceréis ocho novillos, dos carneros, catorce cor-

---

del período del AT. Siempre se observaba el día diez de *tišrî*. Aun antes de que se adoptaran estos nombres babilónicos para los meses, se celebraba en la misma fecha, el diez del séptimo mes.

12 *El día quince del séptimo mes:* ésta era la fiesta de las Tiendas *(sukkôt)*, que fue originalmente una fiesta agrícola; en un tiempo celebrada por la población nativa cananea en acción de gracias por la cosecha. La ceremonia, según se describe en varios pasajes del AT, conmemora una costumbre, que todavía existe, de levantar chozas con tres ramas. Se colocaban en los viñedos y huertas mientras se recogían las uvas, aceitunas y frutas. La fiesta, de origen cananeo y pagano, fue asimilada por los israelitas cuando se establecieron en Canaán. Más tarde, la fiesta fue historiada, como lo fueron las otras fiestas mayores. La fiesta conmemoraba el alojamiento en tiendas después del éxodo de Egipto (Lev 23,43). Era así un recordatorio de la acción de Yahvé al guiar a los israelitas a

deros de un año sin tacha, [30] con su oblación y sus libaciones, según
lo prescrito por los novillos, los carneros y los corderos, en proporción
a su número, [31] lo mismo que un macho cabrío en sacrificio por el
pecado, sin contar el holocausto continuo, su oblación y su libación.
[32] El día siete ofreceréis siete novillos, siete carneros, catorce cor-
deros de un año sin tacha, [33] con su oblación y sus libaciones, según
lo prescrito por los novillos, los carneros y los corderos, en propor-
ción a su número, [34] lo mismo que un macho cabrío en sacrificio por
el pecado, sin contar el holocausto continuo, su oblación y su libación.
[35] El octavo día os reuniréis en solemne asamblea y no haréis nin-
guna clase de trabajo. [36] Ofreceréis en holocausto, en sacrificio de olor
agradable a Yahvé, un novillo, un carnero, siete corderos de un año
sin tacha, [37] con su oblación y sus libaciones, según lo prescrito por
los novillos, los carneros y los corderos, en proporción a su número,
[38] lo mismo que un macho cabrío en sacrificio por el pecado, sin con-
tar el holocausto continuo, su oblación y su libación.
[39] Estos son los sacrificios que ofreceréis a Yahvé en vuestras fiestas,
además de vuestros holocaustos, oblaciones de cereales, libaciones y
sacrificios pacíficos, que vosotros presentaréis como ofrendas de vues-
tros votos y ofrendas voluntarias».

30 [1] Moisés dio estas instrucciones a los israelitas, tal como Yahvé
le había ordenado a él. Dijo Moisés a los jefes de las tribus de Israel:
«Esto es lo que Yahvé ha mandado: [2] Cuando un hombre ha hecho
a Yahvé un voto o se ha ligado con vínculo de abstinencia bajo ju-
ramento, no deberá faltar a su palabra. Es preciso que cumpla con
exactitud la promesa que ha hecho. [3] Pero si una mujer joven, que
vive todavía en casa de su padre, hace un voto a Yahvé o se liga con
un vínculo, [4] si su padre se entera del voto o del vínculo con que ella
se ha ligado y no le dice nada al respecto, en este caso cualquier voto

---

través del desierto. *Por siete días seguidos celebraréis una fiesta de peregrinación:* la fiesta de peregrinación *(ḥag)* fue añadida por los israelitas al festival originario de la cosecha, sin cambiar el sentido básico del festival de acción de gracias a Yahvé por los dones enviados en la cosecha anual. El elemento de peregrinación puede ser muy viejo, derivado de un antiguo festival anual de peregrinación (y tiendas) celebrado por los nómadas. Esta característica de la peregrinación también habría sido adoptada en una fecha temprana por los israelitas [2].

CAPITULO 30

Reglas que conciernen a los votos de las mujeres. 30,1-16

La emisión de un «voto» *(neder)* o una promesa de «abstinencia» *(ʾissār)* era una cuestión muy seria entre los hebreos. Una vez que se daba el paso, la persona estaba obligada a atenerse a la pro-

[2] Cf. G. W. Mac Rae, *The Meaning and Evolution of the Feast of Tabernacles:* CBQ 22 (1960) 251-76; L. Rost, *Zu den Festopfervorschriften von Numeri 28 und 29:* ThLitZ 83 (1958) 329-34.

o vínculo que ella haya contraído queda válido. 5 Pero si su padre,
cuando se entera de ello, le manifiesta desaprobación, ni el voto ni el
vínculo con que ella se ha ligado serán válidos. Yahvé la libera de ello,
puesto que su padre ha manifestado su desaprobación.
6 Si ella se casa, estando bajo un voto o bajo un vínculo con que se
ha ligado a sí misma inconsideradamente, 7 y su marido se entera de
ello, si él no dice nada al respecto, entonces el voto o el vínculo con-
traído queda en pie. 8 Pero si el día en que el asunto llega a oídos del
marido, éste manifiesta su desaprobación, con ello él anula el voto
que ella ha hecho o el vínculo con que se ligó a sí misma inconsidera-
damente. Yahvé la libera también de ello. 9 El voto de una viuda o de
una mujer divorciada o cualquier vínculo con que semejantes muje-
res se obligan, son válidos. 10 Si la que hace el voto o por juramento
se liga a sí misma con un vínculo está en casa de su marido, 11 y su
marido se entera de ello sin que diga nada que manifieste a ella su
desaprobación, en este caso el voto o cualquier vínculo por ella con-
traído queda en pie. 12 Pero si su marido lo anula el día en que se
entera de ello, entonces cualquier cosa que ella haya prometido ex-
presamente en su voto o con la que se haya ligado queda nula y sin
valor. Puesto que su marido ha anulado el voto y la obligación, Yahvé
la libera de ellos. 13 Cualquier voto o vínculo con juramento que ella
contraiga para mortificarse, su marido podrá permitir o que siga vá-
lido o hacerlo nulo y sin valor. 14 Pero si su marido de un día para
otro no dice absolutamente nada sobre el voto y el vínculo, por lo
mismo declara que es válido cualquier voto o vínculo contraído. El
ha permitido que sean válidos, porque no ha dicho nada sobre ellos
el día en que los ha conocido. 15 Sin embargo, si pretendiere anularlos
después de algún tiempo, después que por primera vez lo supo, él
sería responsable de la falta de ella».
16 Estos son los estatutos que ordenó Yahvé por medio de Moisés
concernientes a la relación entre un marido y su mujer, así como
entre un padre y su hija mientras que, todavía joven, ella está en casa
de su padre.

---

mesa (Dt 23,22-24). Era mejor no hacer ningún voto que hacerlos y después violarlos (Ecli 5,3-5). El pasaje presente restringe su interés a los votos de las mujeres y es el único en el AT que trata específicamente de este aspecto de los votos.

El derecho de una mujer a heredar fue establecido en el c.27. Esta sección trata de sus obligaciones. El voto de una mujer soltera era válido solamente cuando estaba ratificado por el padre. De manera semejante, una mujer casada necesitaba el consentimiento de su esposo para ligarse con voto. Su desaprobación significaba anulación si se oponía y obraba tan pronto como se enterase que ella había emitido el voto. Una viuda o una mujer divorciada podía emitir votos válidamente. Pueden hacerse comparaciones interesantes en esta materia entre la ley hebrea, la grecorromana y la anglosajona.

31 [1] Dijo Yahvé a Moisés: [2] «Haz venganza de los madianitas a los
israelitas. Después irás a juntarte con tu pueblo». [3] Moisés habló así
al pueblo: «Escoged de entre vosotros algunos y armadlos para la
guerra, para atacar a los madianitas y ejecutar en contra de ellos la
venganza de Yahvé. [4] Debéis enviar a la guerra mil por cada tribu
de Israel».
[5] Se reclutaron, pues, de las legiones de Israel un millar de hombres
por cada tribu, o sea doce mil hombres armados para la guerra.
[6] Moisés los envió a la guerra, mil por cada tribu, juntamente con Pi-
nejás, hijo del sacerdote Eleazar, que llevaba consigo los vasos del
santuario y las trompetas de alarma. [7] Pelearon contra Madián, como

---

CAPITULO 31

Venganza sobre Madián. 31,1-54

Este capítulo es consecuencia de 25,18, donde se manda a Moisés destruir y acabar con los madianitas por su hostilidad con Israel y por la parte que ponen en seducirlos en materia de culto.

2 *A los israelitas:* la última hazaña valiente de Moisés antes de su muerte debe ser este acto de vengar a Israel contra su enemigo tradicional.

3 *Ejecutar en contra de ellos la venganza de Yahvé:* la venganza *(niqmā)* cae sobre ambos, sobre Israel y sobre sus enemigos. Mucho más terrible sobre los últimos. La ira de Yahvé no es una simple figura de expresión, sino una terrible realidad que va a explotar de pronto y muy furiosamente. Dios quiere castigar a Madián por el orgullo altanero con que ha humillado al pueblo de Dios.

6 *Mil por cada tribu:* la descripción de la asamblea y el envío de las tropas está muy estilizado, de acuerdo con otras narraciones de guerra santa [1]. Se pone de relieve el cargo de *Pinejás*, el fiero zelota, que lleva la trompeta *(ḥăṣōṣᵉrā)* para dar la señal de avanzar contra el enemigo y empezar la batalla. Cuestiones que puedan interesar al lector moderno hay pocas o de escasa importancia. No se dice nada acerca del tiempo, del lugar y progreso de la batalla. El estricto interés histórico se subordina a otras consideraciones, como la distribución del botín y la purificación de los objetos contaminados con motivo de la batalla. La victoria en la guerra es don de Yahvé, y los despojos son también suyos. Las leyes sobre la distribución deben observarse con rigor. Si un soldado mata a uno en el combate, queda manchado. Debe purificarse antes de que pueda plenamente incorporarse a la comunidad santa de Israel.

7 *Mataron a todos los varones:* es claro que esta orden y su ejecución no debe tomarse en un sentido literal y matemático. Den-

[1] Cf. el *Manuscrito de la Guerra* 1QM.

Yahvé había mandado, y mataron a todos los varones. 8 También ma-
taron a los reyes de Madián con el resto de su séquito: a Eví, Réquem,
Sur, Jur y Reba, los cinco reyes de Madián. También mataron a es-
pada a Balaam, hijo de Beor. 9 El pueblo de Israel se llevó cautivas a
las mujeres de los madianitas con sus pequeños y tomaron como bo-
tín su ganado, sus rebaños y todos sus bienes. 10 Pusieron fuego a las
ciudades donde había residido y a todos sus campamentos. 11 Luego
recogieron todo el botín de gente y animales que había capturado, y
llevaron las cautivas, juntamente con los despojos y el botín, 12 a Moisés
y al sacerdote Eleazar y a la comunidad de Israel, a su campamento
en las llanuras de Moab, junto al Jordán, frente a Jericó. 13 Moisés y
el sacerdote Eleazar y todos los jefes de la comunidad salieron a reci-
birlos fuera del campamento. 14 Moisés se enojó contra los oficiales
del ejército, contra los tribunos y centuriones que volvían del combate.
15 Moisés les dijo: «¿Habéis perdonado a todas las mujeres? 16 Mirad
que ellas fueron las que, por instigación de Balaam, indujeron a los
israelitas a apostatar de Yahvé en el caso de Peor, y por esto sobrevino
el castigo contra la comunidad de Yahvé. 17 Por tanto, matad a cual-
quier niño y a cualquier mujer que haya conocido varón. 18 Pero
podéis perdonar y conservar para vosotros a todas las jóvenes que no
hayan conocido varón. 19 Y vosotros deberéis acampar fuera del cam-
pamento siete días. Todos los que habéis matado a una persona o to-
cado a un muerto en la batalla os deberéis purificar el tercero y el
séptimo día, tanto vosotros como vuestros prisioneros. 20 Debéis tam-
bién purificar cualquier vestido de paño, de cuero, de pelos de cabra
o madera.

21 El sacerdote Eleazar dijo a los guerreros que habían tomado
parte en la batalla: «Esta es la ley que Yahvé ha dado a Moisés: 22 todo
lo que resiste al fuego, ya sea oro, plata, bronce, hierro, estaño y plomo
23 lo debéis pasar por el fuego, para que se purifique, aunque también
deberá purificarse con agua lustral. Sin embargo, lo que no resiste

---

tro de una generación, los madianitas, más fuertes que antes, demostrarán que son enemigos muy temibles para Israel (Jue 6).

8 *También mataron a Balaam:* en la sección de Balaam de los c.22-24, el adivino figura como asociado con Moab y no se dice nada de su relación con Madián. Ahora aparece aquí como una de las incidencias de la guerra contra Madián. Es muerto porque incitó a los israelitas a la apostasía en el caso de Peor (25,2-5). En el NT, Balaam figura como tipo de falso profeta (Jdt 11; 2 Pe 2,16; Ap 2,14).

15 *¿Habéis perdonado a todas las mujeres?:* sólo podían ser perdonadas las vírgenes madianitas, con el fin de que los israelitas pudieran casarse con ellas mientras no tenían número suficiente de mujeres israelitas. Las jóvenes madianitas entraban a formar parte de la comunidad israelita. El problema de los matrimonios mixtos no parece que preocupara el escritor sagrado. Aquí parece que tenemos elementos de una tradición antigua. En el período postexílico se prohibieron los matrimonios mixtos.

23 *También deberá purificarse con agua lustral:* después de la guerra santa se tuvieron que «santificar» todos los que tomaron parte en ella y aun los despojos. Los guerreros tuvieron que ser de nue-

el fuego lo pasaréis por el agua. 24 El día séptimo lavaréis vuestros
vestidos y desde ese momento estaréis puros. Después de esto podréis
entrar en el campamento».

25 Yahvé dijo a Moisés: 26 «Con la ayuda del sacerdote Eleazar y
los jefes de las casas paternas, haz el cómputo del botín cogido en
hombres y ganado. 27 Después divide por igual el botín entre los com-
batientes que han ido a la guerra y el resto de la comunidad. 28 Debes
separar para Yahvé, como tributo de los guerreros que han ido al
combate, una vida de cada quinientas, tanto de la gente como del
ganado mayor, de los asnos y del ganado menor. 29 Esto lo tomaréis
de la mitad que les corresponde y lo entregaréis al sacerdote Eleazar
como tributo para Yahvé. 30 Y de la mitad que corresponde a los is-
raelitas debes tomar una vida por cada cincuenta, tanto de la gente
como del ganado mayor, de los asnos y del ganado menor, de todo
animal, y lo entregarás a los levitas, que tienen a su cargo el taber-
náculo de Yahvé». 31 Moisés y el sacerdote Eleazar hicieron como les
había mandado Yahvé.

32 El botín que quedó de la presa cogida por los soldados montó
a seiscientas setenta y cinco mil cabezas de ovejas, 33 setenta y dos mil
bueyes, 34 setenta y un mil asnos 35 y treinta y dos mil muchachas
que eran todavía vírgenes.

36 La mitad que correspondió a los que habían salido a la guerra
fue de trescientas treinta y siete mil quinientas ovejas, 37 de las cuales
seiscientas setenta y cinco fueron como tributo para Yahvé; 38 treinta
y seis mil bueyes, de los cuales setenta y dos como tributo para Yahvé;
39 treinta mil quinientos asnos, de los cuales sesenta y uno como tri-
buto para Yahvé; 40 dieciséis mil personas, de las cuales treinta y dos
como tributo para Yahvé. 41 Moisés entregó el tributo recogido para
Yahvé al sacerdote Eleazar, según le había mandado Yahvé.

42 La mitad de los otros israelitas, la que había correspondido a la
comunidad cuando Moisés la separó de la de los soldados, 43 fue de
trescientas treinta y siete mil quinientas ovejas, 44 treinta y seis mil
bueyes, 45 treinta mil quinientos asnos 46 y dieciséis mil personas.
47 Según había ordenado Yahvé, Moisés tomó de esta parte de los
israelitas uno por cada cincuenta, tanto de los hombres como del
ganado, y lo entregó a los levitas, que tenían a su cargo el tabernáculo
de Yahvé. 48 Después se acercaron a Moisés los que habían sido jefes
de las unidades militares, los tribunos y centuriones, 49 y le dijeron:
«Tus siervos han hecho el cómputo de los combatientes que había

---

vo consagrados antes de empezar la vida normal en la comunidad. Este período de purificación duró siete días. *El agua lustral (mê niddā)* se preparaba con las cenizas de la vaca roja (19,9).

27 *Después divide por igual:* los despojos se reparten por igual entre los que han combatido y los que no han combatido. La participación por igual en la división de los despojos es normal entre los miembros de una comunidad donde el sentido de unidad tribal es realmente muy fuerte. Un ejemplo parecido encontramos en tiempo de David (1 Sam 30,20-25). En menor proporción se apartó la parte del botín que debía darse a Yahvé y a los levitas. Las cifras que tenemos en los v.32-46 son fantásticas y no conocemos el principio subyacente de estos números exagerados. Toda la sección ilustra bien cuanto se refiere a las listas sacerdotales. Este interés

a nuestras órdenes y no ha faltado ni uno. **[50] Por tanto, para reparación nuestra ante Yahvé, cada uno de nosotros le ofrecerá como ofrenda a Yahvé cuanto ha cogido en objetos de oro: brazaletes, cadenas, anillos, pendientes y collares».** **[51] Moisés y el sacerdote Eleazar recibieron de ellos el oro: toda clase de objetos artísticamente labrados.** **[52] El oro que ofrecieron como tributo a Yahvé los comandantes de las unidades y compañías llegó a dieciséis mil setecientos cincuenta siclos.** **[53] Lo que los soldados ordinarios recogieron lo guardaron para sí.** **[54] Moisés y el sacerdote Eleazar tomaron el oro de los comandantes de las unidades y compañías y lo colocaron en la tienda de la reunión como memorial de los israelitas ante Yahvé.**

---

por los detalles aritméticos es característico de todo el libro y, como ya hemos advertido, explica el título que le dieron los Setenta.

50 *Cuanto ha cogido en objetos de oro:* el botín que se recogía en joyas era altamente estimado por los pueblos seminómadas, como los madianitas, porque se podía fácilmente transportar de un lugar a otro. Algunos de los artículos aquí mencionados no han podido todavía ser identificados con satisfacción, a pesar de que joyas de esta clase se encuentran a diario en las excavaciones. Los *pendientes (eṣʿādā)* y los brazaletes *(ṣāmîd)* producían un sonido llamativo, que Isaías denuncia en las mujeres de la alta sociedad de Jerusalén (3,16). Los anillos para firmar y los pendientes son muy usuales en el período bíblico.

CAPITULO 32

Aquí empieza una sección que regula la distribución topográfica de la tierra prometida y contiene otro conjunto de leyes varias (32,1-36,13). El c.32 se limita a la división de Transjordania (v.1-42). En una sociedad seminómada no existe distinción entre el ejército permanente y el resto del pueblo en general. La guerra la hacía una especie de milicia popular, lo cual significa que todo el que era capaz de manejar armas era llamado para tomar parte en las guerrillas y defender el derecho de su tribu a los bienes que poseía. Ocasionalmente todas las tribus eran convocadas para la guerra cuando el peligro amenazaba a toda la comunidad o cuando se presentaba un objetivo más amplio, que no podía alcanzarse por una sola tribu. Siempre se mantenía celosamente la independencia tribal, y de ordinario se miraba mal cualquier régimen igualitario bajo un jefe militar.

La organización tribal y su inevitable fuerza centrífuga hizo que fuera inevitable en Israel la monarquía. Cuando hablamos de los israelitas como pueblo sometido a las armas, no debemos pensar en las unidades rigurosamente disciplinadas de un ejército. El presente capítulo se centra en torno a la crisis que se produjo cuando dos de las tribus exigieron los derechos de su independencia tradicional.

32 1 Los hijos de Rubén y los hijos de Gad tenían muchos rebaños
muy numerosos. Cuando vieron el país de Yazer y el de Galaad,
juzgaron que la región era terreno adecuado para rebaños. 2 Así,
pues, los hijos de Gad y los de Rubén fueron y dijeron a Moisés,
al sacerdote Eleazar y a los jefes de la comunidad: 3 «Atarot, Dibón,
Yazer, Nimrá, Jesbón, Elalé, Sebam, Nebó y Beón, 4 la tierra que Yahvé
ha conquistado ante la comunidad de Israel, es tierra para apacentar
rebaños, y tus siervos tienen rebaños». 5 Y añadieron: «Si hemos ha-
llado gracia a tus ojos, que se les dé como posesión a tus siervos y nos
hagas atravesar el Jordán».
6 Pero Moisés respondió a los hijos de Gad y a los hijos de Rubén:
«¿Os podréis quedar aquí vosotros mientras vuestros hermanos van
al combate? 7 ¿Por qué habéis de quitar ánimos a los hijos de Israel
para que no pasen a la tierra que Yahvé les ha dado? 8 Esto es lo que
hicieron vuestros padres cuando los envié desde Qadés-Barnea a
explorar el país. 9 Subieron hasta el valle de Eskol y, después de con-
templar la tierra, desanimaron a los hijos de Israel para que no fuesen
a la tierra que Yahvé les había dado. 10 Aquel día se encendió la ira
de Yahvé, que juró, diciendo: 11 'Los hombres que han salido de
Egipto, mayores de veinte años, no verán la tierra que yo prometí
con juramento a Abraham, a Isaac y a Jacob, pues no me han seguido
con fidelidad. 12 Ninguno de ellos, excepto Kaleb, hijo de Yefunné,
el quenizí, y Josué, hijo de Nun, que han permanecido fieles a Yahvé'.
13 Y se inflamó la ira de Yahvé contra los israelitas y les hizo andar
errantes por el desierto cuarenta años, hasta que desapareció toda
aquella generación que había obrado mal ante los ojos de Yahvé.
14 Y ahora aquí, vosotros, raza de pecadores, ¿os levantáis, siguiendo
el ejemplo de vuestros padres, para inflamar todavía más la ira de
Yahvé contra los israelitas? 15 Porque, si dejáis de seguirle, él continua-

---

1 *Los hijos... muchos rebaños muy numerosos:* no se explica cómo estas dos tribus en el espacio de una generación llegaron a sobrepasar a las otras en el número de rebaños. Es posible que se retroproyecten aquí, en los ricos pastos de Transjordania, las condiciones de vida que siguieron a la estancia posterior en Transjordania. En cualquier hipótesis, es un hecho que Rubén y Gad decidieron quedarse en esta área de Transjordania [1].

El país de Yazer y el de Galaad: Yazer es probablemente la actual *ḫirbet es-Sireh* o *Sar*, al sur de Ammán. Según Eusebio, distaba diez mil pasos de Filadelfia (Ammán) y quince mil de Jesbón *(ḥesbân)*. Había allí una gran fuente, que daba principio a un río que desembocaba en el Jordán [2]. En este verso, *Galaad* se refiere a la parte sur del río Yabboq. Los límites septentrionales de Gad están al otro lado del río. Las ciudades que figuran en la lista del v.3 se sitúan en la región que hay entre el Yabboq y el río Arnón.

7 *¿Por qué habéis de quitar ánimos a los hijos de Israel?* Moisés se asombra de las exigencias de Gad y Rubén. Ve claramente que la moral de las otras tribus va a decaer si él condesciende con Gad y Rubén. Por esto responde a las dos tribus con una lección basada

1 Cf. EBGarr, s.v. *Rubén*.
2 Cf. G. M. Landes: BASOR 144 (1956) 30-37; Hagen: LexB II, s.v. *Iazer* col.616.

rá dejándolo en el desierto todavía y ocasionaréis la ruina de todo
este pueblo».
16 Nuevamente vinieron a decirle: «Edificaremos aquí apriscos
para nuestros rebaños y ciudades para nuestras familias; 17 pero nos-
otros iremos como soldados al frente de los israelitas hasta que los
hayamos introducido en el lugar de su destino. Mientras tanto, nues-
tras familias quedarán en las ciudades fortificadas, al seguro de los
ataques de los naturales del país. 18 No volveremos a nuestras casas
hasta que hayamos puesto a cada uno de los israelitas en posesión de
su heredad. 19 Nosotros no queremos poseer con ellos nada al otro
lado del Jordán, ya que a nosotros ha tocado como heredad la parte
de este lado oriental del Jordán».
20 Moisés les respondió: «Si vosotros guardáis vuestra palabra de
marchar como soldados en la vanguardia de Yahvé 21 y de atravesar
el Jordán en plenitud de fuerza delante de Yahvé hasta que él haya
expulsado a sus enemigos delante de sí 22 y el país haya quedado some-
tido a él, entonces podréis volver aquí exentos de toda obligación con
Yahvé y con Israel, y esta región será vuestra posesión ante Yahvé.
23 Pero, si no procedéis así, pecaréis contra Yahvé y podéis estar segu-
ros de que no os libraréis del castigo de vuestro pecado. 24 Construid,
pues, ciudades para vuestras familias y apriscos para vuestros rebaños;
pero cumplid también vuestras explícitas promesas».
25 Los hijos de Gad y los hijos de Rubén dijeron entonces a Moisés:
«Tus siervos harán como mi señor manda. 26 Mientras nuestras mu-
jeres e hijos, nuestros rebaños y demás recursos de vida quedarán
aquí, en las ciudades de Galaad, 27 todos tus siervos, armados para la
guerra, irán a combatir delante de Yahvé, como nuestro señor dice».
28 Entonces Moisés dio esta orden al sacerdote Eleazar, a Josué,
hijo de Nun, y a los jefes de familia de las tribus de Israel. 29 Esto fue
lo que les dijo Moisés: «Si los hijos de Gad y los hijos de Rubén atra-
viesan con vosotros el Jordán para combatir como soldados delante

---

en la historia, de cómo Dios castiga cualquier incipiente infidelidad. Yahvé abandona a los que no le siguen plenamente. Un caso parecido, en la historia de Débora. Cf. Jue 5,16-17.

16 *Edificaremos aquí apriscos para nuestros rebaños*: los representantes de las dos tribus de Gad y de Rubén protestan de que su plan no es faltar a sus obligaciones para con el resto de los israelitas. Ellos solamente pretenden asegurar su propia posición antes de unirse a los demás en la guerra para la conquista. *Los apriscos* servían de protección tanto al pastor como al rebaño. En Jordania han aparecido muchos apriscos de esta clase. Se trata de recintos cerrados con un muro de piedras sin labrar, que sólo tenían una puerta estrecha. En tiempos de peligro, a causa de las invasiones o de animales salvajes, los rebaños podían reunirse pronto en el recinto amurallado [3].

20 *Moisés les respondió*: el plan de las dos tribus pareció aceptable a Moisés, y así se explica el encargo que hace al sacerdote Eleazar y a Josué en los v.28-29.

[3] Cf. VBW I 235.

de Yahvé, deberéis darles la tierra de Galaad en posesión; 30 pero si
no pasan con vosotros para combatir como soldados delante de Yahvé,
deberéis llevar delante de vosotros a Canaán sus mujeres y niños y
demás medio de vida, y ellos deberán tener su posesión juntamente
con vosotros en la tierra de Canaán». 31 Los hijos de Gad y los hijos
de Rubén respondieron: «Nosotros obraremos como Yahvé ha man-
dado a sus siervos. 32 Nosotros pasaremos al país de Canaán como
soldados delante de Yahvé, pero nosotros conservaremos nuestra
posesión y herencia en el lado acá del Jordán».
33 Moisés les dio a los hijos de Gad, a los hijos de Rubén y a
media tribu de Manasés, hijo de José, el reino de Sijón, rey de los
amorreos, y el reino de Og, rey del Basán, la tierra con sus ciudades
y con sus territorios, las ciudades del país circundante. 34 Los hijos
de Gad reedificaron a Dibón, Atarot, Aroer, 35 Atrot-Safán, Yazer,
Yogbohá, 36 Betnimrá y Betharán, ciudades fortificadas y apriscos
para los rebaños. 37 Los hijos de Rubén reedificaron a Jesbón, Elalé,
Quiryatáyim, 38 Nebó y Baal-Meón, mudadas de nombre, y Sibmá,
y dieron otros nombres a las ciudades que ellos edificaron. 39 Los
descendientes de Makir, hijo de Manasés, marcharon a Galaad y se
apoderaron de ella, arrojando a los amorreos que allí habitaban.
40 Moisés dio Galaad a Makir, hijo de Manasés, que se estableció en
ella. 41 Y Yaír, el hijo de Manasés, fue y tomó sus aldeas, que llamó
Javvot-Yaír. 42 También Nóbaj fue y tomó Quenat y sus aldeas, y la
llamó Nóbaj, según su propio nombre.

33 1 Estas son las etapas que hicieron los israelitas cuando salieron
de Egipto en compañías, conducidos por Moisés y Aarón. 2 Por
orden de Yahvé, Moisés consignó por escrito los puntos de partida de
las diversas etapas. Estos son los puntos de partida de las diversas
etapas: 3 partieron de Ramesés el primer mes, el día quince del mes
primero. Al día siguiente de la Pascua salieron los israelitas con gran
triunfo, a la vista de todo Egipto, 4 mientras los egipcios enterraban

---

El capítulo se termina con la lista de las ciudades reedificadas y fortificadas por las dos tribus. La mención de la media tribu de Manasés (v.33) puede referirse a una conquista posterior por parte de esta tribu. Al decir que Moisés dio a la media tribu de Manasés sus tierras, el autor sagrado está indicando la autoridad de Moisés, que da un territorio conquistado y adquirido en posesión sólo más tarde, cuando ya había muerto el propio Moisés.

CAPITULO 33

Este capítulo puede titularse «Camino desde Egipto hasta Canaán». Podríamos determinar con precisión los sitios de acampamento de este largo y esquemático itinerario desde Egipto hasta Moab si pudiéramos determinar con bastante probabilidad el camino del éxodo. Desgraciadamente no nos es posible. Pero si las posibilidades para precisar este largo viaje a través del desierto están bastante limitadas, tenemos, sin embargo, un buen cuadro general del camino que siguieron los israelitas. Muchos de los sitios que aquí se mencionan persistieron solamente por algún tiempo y luego

a todos sus primogénitos, a quienes Yahvé había herido de muerte,
haciendo Yahvé gran justicia contra sus dioses.
5 Así partieron los israelitas de Ramesés y acamparon en Sukkot.
6 Partieron de Sukkot y acamparon en Etam, que está en el extremo
del desierto. 7 Partieron de Etam y se volvieron hacia Pi-hajirot, que
está al este de Baalsefón, y acamparon delante de Migdol. 8 Partieron
de Pi-hajirot y atravesaron por medio del mar hacia el desierto. An-
duvieron tres jornadas en el desierto de Etam y acamparon en Mará.
9 Partieron de Mará y llegaron a Elim, donde había doce fuentes de
agua y setenta palmeras, y acamparon allí. 10 Partieron de Elim y
acamparon a orillas del mar Rojo. 11 Partieron del mar Rojo y acam-
paron en el desierto de Sin. 12 Partieron del desierto de Sin y acampa-
ron en Dofqá. 13 Partieron de Dofqá y acamparon en Alús. 14 Partie-
ron de Alús y acamparon en Refidim, donde no había agua de beber
para el pueblo. 15 Partieron de Refidim y acamparon en el desierto
del Sinaí.
16 Partieron del desierto del Sinaí y acamparon en Quibrot-ha-
taavá. 17 Partieron de Quibrot-ha-taavá y acamparon en Jaserot.
18 Partieron de Jaserot y acamparon en Ritmá. 19 Partieron de Ritmá
y acamparon en Rimmón-peres. 20 Partieron de Rimmón-peres y
acamparon en Libná. 21 Partieron de Libná y acamparon en Rissá.
22 Partieron de Rissá y acamparon en Quehelata. 23 Partieron de
Quehelata y acamparon en el monte Séfer. 24 Partieron del monte
Séfer y acamparon en Jaradá. 25 Partieron de Jaradá y acamparon en
Maqhelot. 26 Partieron de Maqhelot y acamparon en Tájat. 27 Partie-
ron de Tájat y acamparon en Téraj. 28 Partieron de Téraj y acampa-
ron en Mitqá. 29 Partieron de Mitqá y acamparon en Jasmoná. 30 Par-
tieron de Jasmoná y acamparon en Moserot. 31 Partieron de Moserot
y acamparon en Bene-yaaqán. 32 Partieron de Bene-yaaqán y acam-
paron en Jor-ha-guidgad. 33 Partieron de Jor-ha-guidgad y acamparon
en Yotbata. 34 Partieron de Yotbata y acamparon en Abroná. 35 Partie-
ron de Abroná y acamparon en Esyón-guéber. 36 Partieron de Esyón-

---

se perdió hasta el nombre. Con todo, es cierto que el objetivo principal del viaje fue Qadés, cuya localización es bien conocida y sirvió a los israelitas, durante una generación entera, como punto de convergencia [1].

5 *Partieron los israelitas de Ramesés*: los v.5-15 se pueden considerar como un resumen de Ex 12,37-19,2. La estación de *Dofqá* (v.12-13), lo mismo que la de *Alús* (v.13.14), que la Vg traduce por *Daphca* y *Alus*, son las únicas que omite Ex 17. La primera *(Dofqá)* se identifica con *Serabit el-ḫadem*, en el área minera de piedras turquesas que hay al sur de la península del Sinaí. Aquí se descubrieron inscripciones protosinaíticas. La identificación de *Alús* con un lugar en *Wadi el-ᶜeš*, al sudoeste de Dofqá, es solamente probable [2].

36 *Acamparon en el desierto de Sin, es decir, Qadés*: *Qadés* confinaba con el desierto de Sin y el desierto de Parán. Las fuentes bí-

[1] Para el problema topográfico en su conjunto, cf. J. Simons, *The Geographical and Topographical Texts of the Old Testament* (Leiden 1959) p.233-66.
[2] Cf. Grollenberg: AtBib 44 map.9; Hagen: LexB II, s.v. *Daphca* col.29-30.

guéber y acamparon en el desierto de Sin, es decir, Qadés. 37 Partieron
de Qadés y acamparon en el monte Hor, en el extremo del país de
Edom.

38 El sacerdote Aarón subió al monte Hor por mandato de Yahvé,
y allí murió el año cuarenta después que salió de Egipto el pueblo de
Israel, el día primero del mes quinto. 39 Aarón tenía ciento veintitrés
años cuando murió en el monte Hor. 40 El rey cananeo de Arad,
que habitaba en el Négueb, tierra de Canaán, oyó entonces que venía
el pueblo de Israel.

41 Partieron del monte Hor y acamparon en Salmoná. 42 Partieron
de Salmoná y acamparon en Punón. 43 Partieron de Punón y acam-
paron en Obot. 44 Partieron de Obot y acamparon en Iyyé-haabarim,
en el territorio de Moab. 45 Partieron de Iyyim y acamparon en Di-
bón-Gad. 46 Partieron de Dibón-Gad y acamparon en Almón-dibla-
táyim. 47 Partieron de Almón-diblatáyim y acamparon en las mon-
tañas de Abarim, delante de Nebó. 48 Partieron de las montañas de
Abarim y acamparon en las llanuras de Moab, junto al Jordán,
frente a Jericó. 49 Acamparon junto al Jordán desde Bet-hayesimot
hasta Abel-ha-sittim, en las llanuras de Moab.

50 Y Yahvé dijo a Moisés en las llanuras de Moab, junto al Jordán,
frente a Jericó: 51 «Di al pueblo de Israel: Cuando atraveséis el Jordán
con dirección a la tierra de Canaán, 52 debéis arrojar de delante de
vosotros a todos los habitantes de la tierra, y destruir todas sus piedras
grabadas y las imágenes fundidas, y demoler sus lugares altos. 53 To-
maréis posesión de la tierra y la habitaréis, porque yo os la doy en pose-
sión. 54 Debéis repartiros la tierra por sorteo, según las familias, asig-

---

blicas coinciden en la estancia de los israelitas en Qadés. Y no debe sorprender nada, pues en torno a esta área hay abundancia de aguas y hermosos jardines. Para un viajero que viene del desierto abrasador no cabe imaginar una impresión más sorprendente que la que causa la llegada a este valle lozano y bien abastecido de aguas. La fuente más abundante de esta región es la de *ʿAin el-Qudeirat*, donde quedan restos de la época patriarcal (la mitad de la Edad de Bronce), del período de los reyes de Judea y de los períodos nabateo, romano y bizantino, según descubrimientos de los últimos años. Esta tuvo que ser, sin duda, la parte más densamente poblada del área de Qadés. Unos quince kilómetros al sur de *ʿAin el-Qudeirat* está el oasis de *ʿAin Qudeis*, que ha conservado el nombre de Qadés. Que allí existían dos centros de población de esta región de Qadés se ve por el nombre de Qadés Barnea, que probablemente es una combinación de dos nombres de lugares independientes y correspondientes a dos sitios distantes entre sí muchos kilómetros. Aunque todavía no han aparecido pruebas evidentes de una estancia de los israelitas en este sitio por el s.XIII a.C., sin embargo, es muy probable que ulteriores trabajos más intensos nos aporten restos de este período [3].

37 *Acamparon en el monte Hor:* sobre la localización de este monte véase 20,22. Probablemente era un lugar sagrado, puesto que fue escogido como lugar de enterramiento para Aarón.

[3] Cf. H. Bar Deroma: PEQ 96 (1964) 101-134; W. F. Albright: DEPC 202-203.

nando una herencia mayor al grupo más numeroso, y una herencia pequeña al grupo pequeño. Lo que le toque en suerte a cada uno será de él; lo tendrá como herencia de su tribu patriarcal. [55] Pero si no echáis de delante de vosotros a los habitantes del país, los que hayáis dejado de ellos serán como espinas en vuestros ojos y zarzas en vuestros costados, que os perturbarán en la tierra donde habitéis. [56] Entonces yo os trataré a vosotros como he determinado tratar a ellos».

34 [1] Yahvé dijo a Moisés: [2] «Comunica esta orden a los israelitas: Cuando entréis en la tierra de Canaán, éste es el territorio que os tocará en herencia, la tierra de Canaán con sus límites. [3] Vuestro límite meridional será el desierto de Sin, a lo largo de la frontera de Edom. Por el este comenzará por el extremo del mar de la Sal. [4] Luego torcerá por el sur hacia el Paso de Aqrabbim, llegando por Sin, extendiéndose por el sur de Qadés-Barnea hasta tocar con Jasar-addar y

---

Dado que la frase *har-ʾēl*, «monte de Dios», aparece también en un documento bastante anterior al tiempo de Moisés (la lista de Tutmosis III), es muy probable que un elemento deriva del nombre Hor.

CAPITULO 34

En este capítulo tenemos los límites geográficos de la tierra de Canaán, con sus divisiones y distribución entre las tribus.

2 *La tierra de Canaán con sus límites*: el territorio aquí descrito no fue totalmente conquistado en tiempo de Josué; a la conquista total no se había de llegar hasta el reinado de David y de Salomón, que fue cuando el imperio de los israelitas alcanzó su máxima extensión. Algunos han creído que esta división de Canaán no era más que un cuadro ideal, con escasa relación al estado y situación real del s.XIII a.C. Sin embargo, la Canaán que ahora se describe aquí se ve claramente que es la vieja provincia egipcia de Siria-Palestina, mucho tiempo bajo el dominio de los faraones de Egipto y que se levantó en tiempo de Ramsés II (1290-1224 a.C.). En tiempo de Ramsés es cuando se firmó un tratado con el rey hitita, hacia el año 1270 a.C., consolidando el «statu quo» del poder egipcio en el área Siria-Palestina. Los israelitas contemporáneos más o menos de estos sucesos aceptaron este término de «Canaán» con el sentido y la extensión que tenía en aquella época. Tendríamos, pues, ante nosotros, no tanto un cuadro idealizado cuanto una interpretación estereotipada de «Canaán», tal como el término se tomó por los historiadores israelitas [1].

3 *Vuestro límite meridional será el desierto de Sin*: el límite sur de Canaán corta directamente a través del Négueb, desde el extremo sur del mar Muerto a lo largo del torrente *(naḥlā)* de Egipto y desde allí hasta el Mediterráneo. Esta línea corre paralela muy

[1] Cf. B. MAZAR: JBLit 80 (1961) 17.

pasando hasta Asmón. [5] Luego torcerá desde Asmón hacia el torrente
de Egipto y terminará en el mar.
[6] Como frontera por occidente tendréis el mar Grande con sus
costas. Esta será vuestra frontera por occidente.
[7] Por el norte ésta será vuestra frontera: desde el mar Grande
trazaréis una línea hasta el monte Hor; [8] desde el monte Hor conti-
nuará hasta la entrada de Jamat, alcanzando la frontera hasta Sedad.
[9] Luego proseguirá la frontera hasta Sifrón, terminando en Jasar-enán.
Este será vuestro confín septentrional.
[10] Para vuestra frontera oriental trazaréis una línea desde Jasar-enán
hacia Sefam. [11] Desde Sefam la frontera bajará a Riblá, al oriente de
Ain, y bajando más hasta tocar la orilla oriental del mar de Kinnéret.
[12] Desde aquí la frontera continuará a lo largo del Jordán, terminando
con el mar de la Sal. Esta será vuestra tierra y las fronteras que la
rodearán».
[13] Moisés dio también esta orden a los israelitas: «Esta es la tierra
que os debéis distribuir por sorteo como heredad, la que Yahvé ha
ordenado que se entregue a las nueve tribus y media, [14] puesto que
todas las casas paternas de la tribu de Rubén y las casas paternas de
la tribu de Gad, así como media tribu de Manasés, ya han recibido
su heredad. [15] Estas dos tribus y media han recibido su heredad en la
parte oriental de Jericó, a lo largo del Jordán, hacia levante».
[16] Yahvé dijo a Moisés: [17] «Estos son los nombres de los que han de
repartir entre vosotros la tierra como heredad: el sacerdote Eleazar
y Josué, hijo de Nun. [18] Escogeréis también un jefe por cada una de
las tribus para ejecutar este plan. [19] Estos son sus nombres: por la
tribu de Judá, Kaleb, hijo de Yefunné; [20] por la tribu de los hijos de
Simeón, Samuel, hijo de Ammihud; [21] por la tribu de Benjamín, Eli-
dad, hijo de Kislón; [22] por la tribu de los hijos de Dan, como jefe,
Buqqui, hijo de Yoglí; [23] por los hijos de José: por la tribu de los hijos
de Manasés, como jefe, Janniel, hijo de Efod; [24] por la tribu de los
hijos de Efraím, como jefe, Quemuel, hijo de Siftán; [25] por la tribu
de los hijos de Zabulón, como jefe, Elisafán, hijo de Parnak; [26] por la
tribu de los hijos de Isacar, como jefe, Paltiel, hijo de Azzán; [27] por

---

estrechamente con la que dan Josué (15,3-4) y Ezequiel (47,19). Todavía hoy el torrente de Egipto o el *Wadi el-ʿAriš*, como lo llaman los árabes, sirve de frontera natural entre el Négueb y el Sinaí [2].

6 *Frontera por occidente*: el Mediterráneo, frecuentemente llamado simplemente «el mar» *(yām)* en el AT, llegó a personificar «el oeste», puesto que fue siempre el límite occidental del país. Su costa no tenía buenos puertos; con ello se dificultaba la actividad comercial en esta parte.

7 *Por el norte...*: algunos de los sitios que se mencionan no han podido identificarse. En general, el límite norte se extendía desde el Mediterráneo, un poco al norte de Biblos, con dirección este hasta tocar el desierto, justamente al otro lado de Damasco. El nombre de *Sedad* se ha conservado en la moderna ciudad de *ṣedad*, al nordeste del monte Hermón.

10 *Para... frontera oriental... desde Jasar-enán... Sefam.*

[2] Cf. VBW I 240-44.

la tribu de los hijos de Aser, como jefe, Ajihud, hijo de Selomí; 28 y por la tribu de los hijos de Neftalí, como jefe, Pedahel, hijo de Ammihud». 29 Estos son los hombres a quienes Yahvé mandó repartir en herencia la tierra de Canaán entre los israelitas.

35 1 Dijo Yahvé a Moisés en las llanuras de Moab, junto al Jordán,
frente a Jericó: 2 «Di a los israelitas que de la posesión de su heredad
deben dar a los levitas ciudades para mansión, lo mismo que tierras
de pasto en torno a las ciudades. 3 Las ciudades les servirán de mansión
y las tierras de pasto les servirán para sus rebaños, manadas y toda
clase de animales. 4 Las tierras de pasto que debéis dar a los levitas
se extenderán desde la muralla de la ciudad para fuera, mil codos
alrededor. 5 Mediréis fuera de la ciudad mil codos a lo largo del lado
oriental, sur, occidental y norte, quedando la ciudad en el centro.
6 Ahora bien, estas ciudades que habéis de dar a los levitas serán seis

---

Jasar-enán es probablemente *Banias*, en una de las fuentes del Jordán. Desde aquí la frontera oriental seguía el curso sinuoso del Jordán hasta su desembocadura en el mar Muerto.

CAPITULO 35

En este capítulo se señalan las ciudades levíticas (1-8) y las ciudades de refugio (9-34). A la tribu de Leví no se le había señalado, como a las restantes tribus, territorio propio, porque debía atender al culto divino por toda la nación. Por eso las demás tribus se obligan a darle conveniente lugar de habitación y posesiones en determinadas ciudades. Las disposiciones que se dan aquí son generales y están sujetas a revisión, según las circunstancias.

2 *Ciudades para mansión:* el problema de las ciudades levíticas se trata en diversos pasajes del AT: Lev 25,32-34; Núm 35,1-8; Jos 21,1-40. En el paso citado de Josué se puede ver cómo la legislación general de Núm fue complementada. Allí también hay una lista completa de las ciudades. En 1 Par se encuentra también una lista de las ciudades paralela a la de Josué. A los levitas se les señalaron 48 ciudades, contando las seis de refugio. Como complemento se dieron también *tierras de pasto (migrāšîm)*, y en los v.4-5 tenemos las normas para su medida. Tanto aquí como en Josué tenemos elementos utópicos, sobre todo si atendemos a la sistematización de la lista. Esta es una de las características de toda la tradición sacerdotal (P). Sin embargo, la lista se funda en una tradición antigua, que en determinado tiempo respondía a una situación histórica y real. No es necesario pensar que estas ciudades estaban habitadas exclusivamente por levitas; la población era, sin duda, mixta: con las familias levíticas vivían juntamente otras familias no levíticas.

6 *Seis de refugio:* entre las ciudades levíticas se incluyen las seis ciudades de refugio, que se mencionan a continuación. Proba-

de refugio, establecidas por vosotros como lugares donde pueda en-
contrar asilo el homicida, más otras cuarenta y dos ciudades; 7 es de-
cir, cuarenta y ocho ciudades en total con sus tierras de pasto, que
deben asignarse a los levitas. 8 Estas ciudades, que se han de tomar
de la propiedad de los israelitas, se escogerán en mayor número de
los que sean más y en menor de los que sean menos, de manera que
la cesión de ciudades a los levitas sea proporcional a la herencia que
cada uno haya recibido».

9 Y dijo Yahvé a Moisés: 10 «Cuando hayáis pasado el Jordán en
dirección a la tierra de Canaán, 11 debéis escoger ciudades que serán
para vosotros ciudades de refugio, donde pueda refugiarse el homi-
cida que mate a uno sin intención. 12 Estas ciudades os servirán de
refugio contra el vengador de sangre, de manera que el asesino no
muera sin antes haber sido llevado ante la comunidad. 13 Debéis se-
ñalar seis ciudades de refugio: 14 tres al otro lado del Jordán y tres en
territorio de Canaán. 15 Estas seis ciudades de refugio deberán servir
no sólo a los israelitas, sino también a los extraños que residan o estén
de paso entre ellos, de manera que todo el que haya matado a otro
sin intención pueda allí refugiarse.

16 Pero si uno es causa de muerte por herir con instrumento de
hierro, es homicida y debe morir. 17 Si le hiere de una pedrada capaz

---

blemente se debe al carácter sacerdotal y sagrado de las ciudades levíticas lo que las hacía aptas para el refugio contra la furia del vengador de la sangre. Como estas ciudades levíticas tenían todas un altar o capilla, resultaban lugares muy a propósito para asilo del fugitivo. Para la tradicional asociación del altar con el asilo véase Ex 21,14; 1 Re 1,51 [1].

11 *Escoger ciudades de refugio:* lit. «ciudades de entrada» (*ʿārê miqlāṭ*). Estaban puestas aparte para la protección de un homicida eventual. Había tres ciudades de refugio en Canaán y tres en Transjordania. Ex 21,12-14; Dt 19,1-13 tratan también del derecho de asilo. Su propósito humanitario es obvio. La venganza privada debe reprimirse en cualquier sociedad civilizada, y ninguna sociedad puede subsistir por mucho tiempo si no tiene ley que regule el derramamiento de sangre entre enemigos.

No hay motivo para pensar que esta legislación de Núm es posterior, puesto que nada hay en estas leyes que no coincida perfectamente con las concepciones y costumbres de Israel durante su período primitivo. Esta legislación que establece con ley pública la relación que debe existir entre el asesino y su vengador, sólo pretende proteger al asesino involuntario. El asesino que mataba con premeditación no podía ser recibido en las ciudades. La venganza de la sangre, que era un deber solemne del pariente-redentor (*gōʾēl*), debía seguir su curso normal.

16 *Es causa de muerte...:* en estos v.16-21 tenemos la lista de los diversos crímenes por los cuales se debe imponer la pena capital.

[1] Cf. R. DE VAUX, *IAT* (Barcelona 1964) p.227-31; M. HARAN, *Studies in the Account of the Levitical Cities* I-II: JBLit 70 (1961) p.45-54.156-165; W. F. ALBRIGHT, *Archaeology and the Religion of Israel* (Baltimore 1946[2]) 121-24.

de causar la muerte y de hecho le causa la muerte, es homicida y debe
morir. 18 Si le da un palo capaz de causar la muerte y de hecho le
causa la muerte, es un homicida y debe morir. 19 El vengador de la
sangre puede matar al asesino, dándole la muerte cuando lo encuen-
tre. 20 Y si por odio lo golpea o arroja algo contra él, poniéndole ase-
chanza de modo que muera, 21 o si golpea a otro por enemistad y le
causa la muerte, él debe morir como asesino. El vengador de la san-
gre puede matar al asesino cuando lo encuentre.
22 Mas si casualmente y no por enemistad uno golpea a otro, o le
arroja cualquier objeto sin asechanza, 23 o sin verlo deja caer sobre él
una piedra que puede causarle la muerte, y de hecho muere, no sien-
do él entonces su enemigo ni buscando su daño, 24 en este caso la
comunidad juzgará entre el que ha matado y el vengador de sangre,
según estas normas: 25 el homicida deberá ser liberado de las manos
del vengador de la sangre y lo volverán a la ciudad de refugio donde
se había refugiado, y allí permanecerá hasta la muerte del sumo sacer-
dote, a quien se ungió con el óleo sagrado. 26 Pero si el homicida sa-
liere por propia cuenta y dejare los límites de la ciudad de refugio
donde se había refugiado, 27 y el vengador de la sangre lo hallare fuera
del límite de su ciudad de refugio y lo matare, no será culpable de
muerte, 28 porque el homicida debe permanecer en su ciudad de re-
fugio hasta la muerte del sumo sacerdote. Sólo después de la muerte
del sumo sacerdote puede el homicida volver a su propio distrito.
29 Estas serán vuestras normas y las de vuestros descendientes para
hacer justicia dondequiera que habitéis.
30 Si uno mata a otro, se necesita la declaración de testigos para
matar al asesino. Pero la declaración de un testigo no es suficiente
para matar a uno. 31 No aceptaréis rescate por la vida de un homicida

---

Tenemos aquí un estilo casuístico de la legislación del Próximo Oriente antiguo. En todos estos casos se presume el propósito de asesinato.

22 *Golpea a otro por casualidad*: el que mataba a otro sin premeditación era amparado por la ley, pero quedaba obligado a expiar en cierta manera su homicidio. La ciudad de refugio le ofrecía protección, pero su estancia en ella era obligatoria y una cierta forma de reparación.

25 *Hasta la muerte del sumo sacerdote*: el título de «sumo sacerdote» *(hakkōhēn haggādōl)* no se encuentra antes del destierro, y se usa bastante poco aun después de él. La frase y su sentido es un tanto embrollada. Parece que se refiere a la expiación que debía hacer el asesino, y que quedaba terminada con la muerte del sumo sacerdote. A la muerte del sumo sacerdote se concedía también una amnistía general. Es posible que la muerte del sumo sacerdote se tome como un acto de expiación, después del cual el asesino involuntario podía dejar la ciudad de refugio. El castigo debido a la culpa en que había incurrido el asesino estaba suficientemente satisfecho con la muerte reparadora del sumo sacerdote [2].

31 *Rescate por la vida de un homicida*: vida y dinero no pueden conmensurarse. La culpa contraída por el hecho de haber quitado

2 Cf. M. Greenberg: JBLit 78 (1959) 125-32.

que es reo de muerte. Es necesario que muera. 32 Tampoco aceptaréis
rescate por quien se ha refugiado en la ciudad de refugio, de manera
que pueda habitar en otro lugar antes de la muerte del sumo sacerdo-
te. 33 No debéis profanar la tierra en que habitáis. La sangre profana
la tierra, la cual no admite expiación por la sangre que en ella se ha
derramado sino mediante la sangre de quien la derramó. 34 No conta-
minéis la tierra en que habitáis, en medio de la cual yo también habito;
pues yo, Yahvé, habito en medio del pueblo de Israel».

36 1 Los jefes de las casas patriarcales de la familia de los hijos de
Galaad, hijo de Makir, hijo de Manasés, de entre las familias de los
hijos de José, fueron y hablaron ante Moisés y ante los jefes, cabezas
de las casas paternas del pueblo de Israel. 2 Dijeron: «Yahvé mandó
a mi señor que repartiera por sorteo la tierra al pueblo de Israel.
También le fue ordenado a mi señor por Yahvé que diera a sus hijas
la heredad de Selofjad, nuestro hermano. 3 Pero si ellas se casan con
alguno de los hijos de otra tribu del pueblo de Israel, en este caso su
herencia se sustraerá de la de nuestros padres y se sumará a la heren-
cia de la tribu de aquellos con quienes se casan. De esta manera debe
sustraerse del lote de nuestra herencia. 4 Y cuando el pueblo de Israel
celebre el año del jubileo, la herencia de estas mujeres deberá añadirse
de modo fijo a la porción de la tribu en que ellas se casaron y sustraerse
de la de la tribu de nuestros padres».
5 Moisés respondió a los hijos de Israel según la orden de Yahvé:
«Tienen razón los de la tribu de los hijos de José. 6 Esto es lo que Yah-
vé ordena con relación a las hijas de Selofjad: se pueden casar con quie-
nes gusten, con tal que se casen dentro de una familia de su tribu
paterna. 7 La herencia del pueblo de Israel no debe pasar de una tri-
bu a otra, sino que todos los israelitas deben retener su propia heren-
cia paterna. 8 Por tanto, cualquier hija que herede patrimonio en una
tribu israelita deberá casarse con uno que pertenezca a familia de la
tribu de su padre, a fin de que todos los israelitas puedan permanecer
en la posesión de su propia herencia paterna. 9 De esta manera nin-

---

a uno la vida no podía repararse por ningún otro medio que por la misma muerte.

33 *Profanar la tierra que habitáis:* dejar impune a un asesino supondría que la sangre de un inocente manchaba el país.

CAPITULO 36

Este capítulo trata del caso en que las mujeres pueden heredar, La ley permite a las hijas heredar cuando faltan varones herederos. Para que la propiedad inmueble no pase de una tribu a otra, las mujeres que no tienen hermanos deben tomar marido de su misma tribu.

3 *Si se casan con alguno de los hijos...:* esta legislación complementa la solución que se dio al caso de las hijas de Selofjad (27,1-11). Aquel caso estableció un precedente legal. Ahora tenemos aquí un segundo caso de legislación respecto a la herencia de las mujeres.

6 *Se casen dentro de una familia de su tribu paterna:* para pre-

guna herencia podrá pasar de una tribu a otra; cada una de las tribus de los israelitas deberá conservar su propia herencia paterna».
10 Las hijas de Selofjad hicieron según había ordenado Yahvé a Moisés. 11 Majlá, Tirsá, Joglá, Milká y Noá, hijas de Selofjad, se casa-
ron con hijos de sus tíos. 12 Se casaron, pues, dentro de las familias de los hijos de Manasés, hijo de José, y la heredad de ellas quedó en la tribu de la familia de su padre.
13 Estos son los mandamientos y ordenaciones que dio Yahvé a los israelitas por medio de Moisés en las llanuras de Moab, junto al Jordán y frente a Jericó.

---

venir la enajenación de una propiedad familiar, la ley manda que las mujeres herederas se casen dentro de la tribu paterna.

13 *Estos son los mandamientos...*: se refiere a todo el cuerpo de leyes que se contiene en Núm. El libro se termina con una advertencia corta, que sanciona con la autoridad divina de Yahvé las leyes que se han dado en la parte oriental del Jordán. Abarca toda la legislación desde el c.22 hasta el final del libro. Nótese de nuevo cómo el autor sagrado se ha esforzado por colocar toda esta síntesis de leyes, ritos y costumbres bajo el nombre y autoridad del gran Legislador, Moisés.

D E U T E R O N O M I O

TRADUCCIÓN Y COMENTARIO POR
RAFAEL CRIADO, S. I.
Profesor de la Facultad de Teología de Granada

INTRODUCCION *

1. Nombre

Nuestro nombre *Deuteronomio* deriva del latín *Deuteronomium*, y éste, a su vez, del griego δευτερονόμιον, que no existe en el gr. profano. Los LXX tradujeron la ley de 17,18 así: «y cuando tome asiento en su reino, escribirá para sí este deuteronomio (τὸ δευτερονόμιον τοῦτο) en un libro», lo que corresponde en el hebreo a «escribirá para sí en un libro un duplicado de esta ley» *(mišneh hattôrā hazzō't)*. La imperfección gramatical de la versión griega, probable origen del nombre, no obsta a la propiedad del mismo, pues el libro contiene la segunda legislación de Israel, aunque de carácter muy distinto al de la primera.

Los judíos nombran el libro por sus palabras iniciales, como es costumbre en todo el Pt: «Estas son las palabras *('ēlleh hadd^ebārîm)* o simplemente, abreviando, *palabras (d^ebārîm)*. El libro mismo se autodenomina con tres títulos: a) *ley*, libro de la ley (1,5; 4,8; 17,18s; 28,61; 29,21; 30,10; 31,26); b) *alianza*, palabras de... (28,69 [= 29,1]; 29,8 [= 29,9]); c) *mandatos*, estatutos, ordenanzas (5,31 [= 5,28]).

2. Contenido

El contenido del Dt corresponde a los últimos actos de Moisés y al último mes de la peregrinación de los hebreos, como se deduce de 1,3 comparado con 34,8. Los sucesos que su introducción-marco narrativo presenta van desde el Sinaí hasta la conquista de Transjordania y asentamiento en ella.

La materia se desarrolla en dos discursos, de los que el primero (1,6-4,40) y la primera parte (4,44-11,32) del segundo (4,44-26,15) son preparación histórica (1,6-4,40) y exposición parenética de principios y posturas ético-religiosas fundamentales, mientras que la segunda parte del segundo (12,1-26,15) contiene el cuerpo de la legislación parenética deuteronómica, dedicándose luego el tercero (27,16-28,68) y cuarto (28,69 [29,1 Vg]-31,30) discursos a las solemnes ceremonias de la promulgación de la ley, con las ineludibles promesas para los cumplidores y amenazas para los transgresores (28,1-30) y con preceptos para ratificarlas al entrar en la tierra prometida (27,16-26). Una brevísima introducción conecta todo el libro con los anteriores (1,1-5). Un apéndice histórico, mezcla de las últimas disposiciones de Moisés (31,1-8.14-15, elección e institución de Josué; 31,9-13, precepto de lectura periódica de la ley; 31,24-27, preceptos sobre el documento escrito de la ley, y 31,19-23.28-30;

* El autor del comentario al Dt agradece al director de la obra y al secretario de redacción el trabajo de reducción-adaptación de sus originales, que espera ofrecer al público en mejores circunstancias con toda la amplitud primera.

32,44-47, sobre el cántico), del cántico (32,1-43) conminatorio y alentador y de las bendiciones de las tribus (c.33), prepara la narración de la muerte de Moisés (32,48-52; 34).

La introducción (1,1-5) expone el tiempo y lugar de los discursos.

3. Carácter literario

No obstante el carácter legislativo y el elemento histórico que al conjunto del libro da su parte introductoria (1-11) y su marco final (31-34), ésos son aspectos parciales de la obra. La característica del Dt es esencialmente parenética en todas sus partes: *exhortación* a responder a Dios, su soberano Señor, con un amor y un culto indivisos y totalitarios, con el agradecimiento propio de hijos, con la observancia puntual de todas sus voluntades; empeño por embeber el alma de Israel con ese espíritu y por llenarla de convicción de su futura segura felicidad en la observancia.

A este carácter parenético se debe el estilo directo (raros pasajes en tercera persona, y ésos, generalmente, los históricos, en los que, sin embargo, es frecuente el comunicativo «tú», «vosotros», «yo», «nosotros») y fraterno o paterno del predicador. La cálida cordialidad y el humanismo de mejor ley lo penetran todo, sin que la vibración afectuosa moderada falte en ningún momento, llegando en algunos (c.4-11; 28-30) a la encendida oratoria del padre, del profeta y del lírico. Esta vibración es a veces insinuante, a veces entusiasta de la grandeza de lo que se predica, a veces amenazadora, a veces tierna en el amor y la compasión, siempre cordial. Aun en las leyes mismas son raros los pasajes que suenan puramente a jurídico, y la vena del sentimiento humano y religioso reaparece en seguida en pocos versículos o se entremezcla a las puntualizaciones legales que parecerían prestarse menos (cf. 12,2-3 con 12,4; 12,5-6 con 12,7 y 12,8-9; 12,11 con 12,10.12).

La tendencia parenética se revela, pues, como la constante esencial del estilo de todo el Dt. Su finalidad es crear en el pueblo y en cada miembro la actitud fundamental recta para con Dios, despertar en todos la orientación debida del espíritu. Por eso apela a los sentimientos y suscita a la conciencia de cada uno el problema personal de la sumisión a la voluntad divina. Se puede hablar con razón de una interiorización de los preceptos en el Dt. Pero se trata siempre de una parenesis alentadora. No es la dura recriminación profética, anunciadora del castigo inexorable. Aun cuando se trata de tales anuncios (c.28-30), se presentan como amenazas con horizonte, a las cuales se desea y se espera escape el auditorio puesto bajo la acción educadora del castigo (28,62), o en algún caso se prefiere suponer que la transgresión es el hecho de un individuo, no de todo el pueblo (29,17-20; 30; 27,15-26).

El sujeto de la parenesis no son los levíes ni los sacerdotes, mucho menos el rey, o el juez, o el profeta, sino el pueblo, al que el predicador-expositor de la legislación, como transmisor de las voluntades divinas expresadas en sentencias, se dirige en alocución personal,

inmediata, en proclamación-instrucción para los miembros del laicado. El clero entra como parte de la comunidad religiosa y social israelí.

Como proclamador de la parenesis se presenta Moisés mismo en la etapa final de su jefatura. Esta presentación pertenece al estilo y al género literario del Dt. Tiene fundamento real, que le da un sentido verdadero. La ulterior determinación del fundamento y sentido se expondrá al tratar del autor del Dt.

A las características de estilo pertenecen sus *sentencias apodícticas* y condicionales en la formulación de los preceptos, sean los fundamentales de los c.4-11, sean los especiales de los c.12-26. La formulación de los preceptos fundamentales es casi exclusivamente apodíctica, preceptiva o prohibitiva. Pero aun en la legislación especial, lo apodíctico alterna con lo casuístico, y con una frecuencia que llama la atención en materia francamente legal y jurídica [1].

Característica ulterior de la formulación apodíctica de la Torá es su campo no profano, y que abarca todo lo moral [2].

Finalmente, entre las características de gran estilo que dominan la construcción del Dt, está *el género de alianza*. Descubierto en el estudio de los tratados orientales de vasallaje entre reyes del segundo y primer milenio a. C., dicho género tiene como elementos de su esquema los siguientes: *a)* introducción del que habla: nombre y título o títulos del rey que extiende u otorga el tratado, de su progenitor o progenitores; *b)* prólogo histórico, en el que se recuerdan en forma historiográfica las relaciones que hasta el momento han mediado entre el rey que otorga el tratado o sus antepasados (a veces hasta la quinta generación) y el vasallo correspondiente o su país; *c)* estipulación fundamental, estrechamente vinculada con la historia del prólogo y síntesis de la intención de las estipulaciones particulares subsiguientes (la intención fundamental: fidelidad del vasallo copactante); *d)* estipulaciones particulares (de no mantener relaciones con otras potencias, de no beligerancia contra otros súbditos o vasallos del copactante superior, de aportar tropas a un llamamiento de éste, de no favorecer rumores contra él, de no dar asilo a fugitivos, de presentarse anualmente al rey superior y pagarle tributo, de someterle incondicionalmente las querellas entre reyes vasallos, de asegurar en el trono descendencia fiel al rey); *e)* cláusulas sobre el documento de alianza (redacción escrita o inscrita, lectura del documento, juramento-aceptación, entrega del documento al vasallo, deposición de una copia a los pies de la divinidad, lectura periódica); *f)* invocación expresa de los dioses como testigos, entre los

[1] Cf. E. Gerstenberger, *Wesen und Herkunft des «apodiktischen Rechtes»:* Wiss. Mon. zAuNT, Bornkamm-von Rad. 20 (Neukirchen-Vluyn 1965) 30-37.40-42; W. Kornfeld, *Studien zur Heiligkeitsgesetz* (Wien 1952) 53-68; De Vaux, I 221-31; R. A. F. McKenzie, *Two Forms of Hebrew Law* (Toronto 1961); J. J. Stamm, *Dreissig Jahre Dekalogsforschung:* ThR 27 (1961) 207-17; *Le Décalogue à la lumière des recherches contemporaines* (Neuchâtel 1959) 24-33; R. Kilian, *Apodiktisches und kasuitisches Recht im Licht ägyptischer Analogien:* BZ 7 (1963) 185-202; G. Fohrer, *Das sogenannte apodiktisch formulierte Recht:* KerD 11 (1965) 49-74.

[2] La diferencia de matiz entre fórmula apodíctica singular y plural la expone bien W. Kornfeld, o.c., 56s.

que en último término se invoca a los montes, ríos, fuentes, mar, cielo y tierra, vientos y nubes; *g)* maldiciones y bendiciones para el caso de infracción o cumplimiento.

Estos elementos, más o menos completamente, se encuentran sorprendentemente manifiestos en el Dt como unidad total y en varias de sus diversas partes. Como unidad total encontramos: *a)* un preámbulo o introducción; *b)* un prólogo histórico; *c)* un cuerpo de estipulaciones; *d)* amplias y repetidas series de promesas de felicidad y amenazas de infelicidad; *e)* consignación escrita o inscrita de la alianza y su deposición en el santuario; *f)* aun la invocación de testigos ocurre varias veces solemnemente, aunque sin carácter mítico.

Unidades parciales [3] en esquema de alianza se pueden considerar 1,1-4,40; c.5-11; c.26-28; 28,69-30,20; c.31.

En cambio, no parece fundado un género literario del Dt que pudiera llamarse de «arenga bélica», y que algunos [4] creen ver en 20,1-9; 7,16-26; 9,1-6; 31,3-6.

Finalmente, característica del Dt es estar concebido y formulado estilísticamente como discursos de despedida del jefe Legislador. Moisés habla en nombre de Dios.

4. Teología

La teología del Dt se puede centrar en el *amor* de Dios a *su pueblo* y en la fidelidad del pueblo a *su Dios*. La bondad de Dios, nacida del amor, es un atributo divino que Dios ha manifestado largamente para con Israel, sacándolo de la cautividad de Egipto, proveyéndole de todo lo necesario, con providencia paternal, en la travesía del desierto y estando siempre dispuesto a perdonarlo cuando se arrepiente de sus pecados. Tenemos aquí una teología que prepara y se acerca mucho a la teología del amor y del perdón que caracteriza el Nuevo Testamento.

La teología del Dt, dentro del horizonte general del amor y del perdón, se puede sintetizar en tres círculos de ideas:

a) Unidad del lugar de culto, como consecuencia del único Dios verdadero y del politeísmo reinante, que favorecía la pluralidad de santuarios.

b) El celo de Dios ante la tendencia idolátrica de Israel, influenciado por las prácticas religiosas de los cananeos.

c) El amor de Dios, que desde los patriarcas ha mirado a Israel con benevolencia inefable, exigiendo, por su parte, que Israel corresponda con amor para con su Dios y para con sus hermanos, de modo que, como en los tiempos de Moisés, toda la nación viva de nuevo el «hoy» de la decisión.

[3] Cf. W. L. Moran: StdZ 170 (1962) 126; Id.: VD 40 (1962) 3,17; K. Baltzer, *Das Bundesformular* (Neukirchen 1964) 41-47; N. Lohfink, *Das Hauptgebot* (Romae 1963) 110ss. 98-101.153-66.

[4] Es la tesis de V. Rad en su comentario, p.15-17. Cf. Id., *Studies in Deuteronomy* (1956) 45-59; Chr. Brokelmans, *Le ḥerem chez les prophètes du royaume du Nord et dans le Dt.*: SPag I 377-83.

El poner la vida entera bajo el amor que Dios tiene a Israel va dirigido contra la secularización del Estado y de la existencia entera, secularización que ha introducido el desarrollo cultural. En este nuevo ambiente de la sabiduría de la vida racional, de la ilustración y prevalencia de lo profano, se pretende que de nuevo prevalecaz el dominio divino, simbolizado en el santuario central con sus acciones cúlticas de masas, el ordenamiento de la vida, como Dios lo ha querido, y que queda vinculado, con base firme, a la voluntad de Dios consignada por escrito.

A diferencia de la profecía, que miraba el horizonte de Israel enteramente negativo, por lo general, la teología deuteronómica intenta salvar al pueblo en su totalidad. Es un valor teológico de importancia la síntesis entre una teología nacional-religiosa y una profética con exclusión del secularismo.

Como hilo directivo sirve la idea de la «elección» *(bāḥar)*, término técnico y central que llama a una nueva existencia al pueblo entero. Con la elección se anuncia y exige la real solidaridad con Dios como base práctica de la fe y de la vida. La solidaridad se concreta en la *alianza* de Dios con Israel.

La teología deuteronómica mira también al individuo concreto y pecador. La decisión personal de cada uno de los individuos a favor de Dios puede salvar a todo el pueblo. La elección alcanza entonces sus efectos, mientras que las amenazas y el anuncio profético del juicio quedan írritos.

No obstante el interés que muestra el Dt por la voluntad de Dios codificada, también hay en él un canon de valor autoritativo y marca el comienzo de una «religión del libro», de una fe que se puede enseñar y se puede aprender (cf. 7,6ss; 30,11ss). En frase de edad reciente [5], el Dt se entiende ya como «Escritura» (17,18; 28,58.61; 29,19s).

5. El autor y origen del Deuteronomio

El origen y composición del Dt es problema difícil y apasionante. Por una parte, hasta principios del XIX no se dudaba de su autor, Moisés, a pesar de que ya el Talmud [6] exceptuó los últimos versos, en que se narra la muerte de Moisés. A él se sumó Alfonso de Madrigal (el Tostado, † 1455). Posteriormente, con mayor amplitud, Carlstadt negó (1520) la autenticidad mosaica. Los jesuitas Perera y Bonfrère siguieron caminos propios, prolongando líneas del flamenco Andrés Maes, pero en sus negaciones conservaron siempre gran moderación.

En 1805, De Wette insistió decisivamente en que el libro de la Ley encontrado durante el reinado de Josías (4 Re 22,8) no era el Pt, sino sólo el Dt, afirmación sostenida por San Atanasio, San Jerónimo, San Juan Crisóstomo y Procopio de Gaza. Con todo, la tesis de Wette cambió radicalmente la crítica bíblica: el libro des-

[5] Cf. E. SELLIN-G. FOHRER, *Enleitung in das Alte Testament* (Heidelberg 1965[10]) p.192-93.
[6] *Baba Bathra* 14b-15a.

cubierto no era mosaico, sino de reciente composición. Se trataba de un fraude piadoso para reforzar la reforma religiosa con la autoridad de Moisés. E. Reuss, H. K. Graf y J. Wellhausen encontraron en la tesis un elemento fundamental de la teoría pentatéutica moderna. Por su comparación con las otras fuentes del Pt que parecían descubiertas, un Dt descubierto en tiempos de Josías daba la clave para explicar la evolución histórica del culto en Israel y para fechar la cronología relativa de J E y P.

La razón de una fecha tardía para Dt era su ley característica sobre un único lugar del culto sacrificial (c.12). Siendo esto una absoluta novedad hasta este tiempo, era imposible atribuirla a Moisés, como lo hace el Dt. En su buena intención de eliminar los abusos cultuales de los santuarios dispersos, la ley avocaba a Jerusalén toda práctica sacrificial, y para imponerse atribuía el escrito a Moisés. La desviación religiosa nacional de los tiempos de Manasés explicaría la tendencia de los piadosos timadores. Un bien planeado programa de reforma, que eso era el Dt, atribuido a Moisés, tendría efecto seguro.

En seguida se cayó en la cuenta de que, si Ezequías, un siglo antes, había podido eliminar los santuarios dispersos, muy bien pudieron en ese tiempo personas bien intencionadas esbozar un programa de reformas presentadas como leyes emanantes del propio Moisés y que podrían servir de sostén a las medidas tomadas por Ezequías y de seguridad para la duración en el futuro. El libro, depuesto en el templo como lugar seguro durante las prolongadas abominaciones de Manasés, pudo ser olvidado y, al ser descubierto en tiempo de Josías, pudo de buena fe ser dado como mosaico. Así cayó por tierra la acusación de piadoso fraude en relación con la presentación del Dt como discursos de Moisés. El género literario, a base de que el autor hubiese empleado en su obra antiguo material tenido por mosaico, lo hubiese acomodado a su tiempo solamente en lo necesario y lo hubiese enmarcado dentro de los discursos parenéticos libremente compuestos; pero, de acuerdo con lo que él creía el espíritu de Moisés, bastaba para evitar la acusación. Así Cornill, Driver, Steuernagel y otros.

Se levantaron entonces diversas voces que abogaban por una antigüedad mucho mayor del Dt. Kleinert pedía el tiempo de los jueces y a Samuel como autor (cf. 1 Sam 10,25). Naville pensó en el tiempo salomónico, porque el lugar donde se encontró el libro se identifica como los fundamentos del templo (4 Re 22,6), y pensó en Natán como autor.

Pero el torrente de los estudios críticos, aceptando el 625 como fecha aproximada de composición, trató de precisarla cada vez más por el análisis literario, encontrando una primitiva redacción *(Urdeuteronomium)* destinada a promover y circunscribir la reforma deseada y que sólo abarcaba aquellos pasajes del actual Dt que están en relación con los puntos de la actividad de Josías, como los señala 4 Re 22 y 23.

En el examen de la forma redaccional del texto mismo se advir-

tió la presencia de pasajes en los que al pueblo se le interpelaba unas veces en segunda persona del singular y otras en plural, y se pensó que la diferencia provenía de los discursos parenéticos que formaban el marco de las leyes y que de allí había pasado a las leyes. Steuernagel y Stärk creyeron que el actual marco deuterocanónico (c.1-11.28-31), con sus tres discursos, se debía a tres ediciones hechas poco después del hallazgo sobre el *Urdeuteronomium*. La última estaba «en singular» y comenzaba con el c.6. Las tres, ampliadas, fueron en el destierro interunidas.

Estas hipótesis subsidiarias fueron vigorosamente rebatidas por E. König y recientemente por Eissfeldt [7]. Lohfink considera el criterio del cambio de número sin valor para la distinción de estratos y redacciones, a no ser que concurran otros indicios. V. Rad [8] cita a Minette [9], pero no admite sus conclusiones. Cazelles parece más confiado en los avances de Minette. Sellin-Fohrer están decididamente en contra. Ni siquiera admite la apreciación de Lohfink [10].

Hempel sospechó la existencia de una primera fuente para las leyes de centralización, que, sin llegar al tiempo de los jueces, sí alcanzaba la fundación del templo y aun sospechaba que las leyes constituían la antigua regla del santuario tradicional, cuyo centro era el arca, y que había dado la continuidad de Silo a Jerusalén. Esta fuente la habría recogido un redactor del tiempo de Ezequías, y, añadiendo un discurso introductorio parenético en singular, nos habría dado el libro de Josías. El mismo redactor pudo añadir después la fuente segunda. El libro se perdió, y, cuando se encontró en tiempo de Josías, se reconoció en él la antigua regla del templo.

La audaz libertad de Hempel da nueva vida a la crítica deuteronómica. Hölscher y Horst en 1923 colocan la ley de la centralización del culto un siglo más tarde sobre la supuesta fecha del año 621. Oesterreicher se sitúa en el polo opuesto. No sólo no ve en Dt restricción unicitaria del lugar legítimo del culto, sino expresa declaración de legitimidad para los múltiples lugares que escogiere el Señor. Añade también que la ley de la centralización no es la meta principal del Dt, sino la purificación de toda idolatría y cultos viciosos.

W. Welche llegó igualmente a fecha antigua, hasta el tiempo de los jueces. M. Löhr llega hasta los tiempos de Moisés. El paso final en esta marcha de reivindicación mosaica lo da G. Sternberg, que cree injusto negar al gran caudillo-profeta no sólo el bloque de leyes c.12-26 y 28, sino aun el núcleo de los discursos introductorios.

Este resultado de la opinión sabia nos muestra que en la solución del problema deuterocanónico se había llegado ya en 1928 a soluciones muy distantes del parcialismo wellhauseniano y de la crítica a él aferrada.

V. Rad, desde 1947, y sus seguidores tratan de superar el estan-

[7] *Einleitung*² (1956) p.270.
[8] ATD 8 (Göttingen 1964) p.7.
[9] G. Minette de Tillesse, *Sections «tu» et sections «vous», dans le Deutéronome:* VT 12 (1962) 29-87.
[10] *Das Hauptgebot...* (1963) 239-58.

camiento pasado completando el análisis literario con el estudio histórico formal y manteniendo la conexión entre el Dt y la época josiana, como resultado firme de la investigación. Así también Rowley en 1950.

Uno de los más recientes y representativos críticos acatólicos, G. Fohrer (1965), rechaza sin dudar las fechas extremas y cree que el Dt original tuvo su origen en el reino norte; pero, separándose de la mayoría de los críticos católicos y acatólicos, piensa en los mejores tiempos de Jeroboam II, antes del 750 [11].

La reciente edición de A. Weiser [12] deja de nuevo el Dt en el dintel mismo de la reforma josiana, no sin advertir que los trasfondos que miran al pasado y se hacen cada día más complicados necesitan ulteriores clarificaciones.

Entre los años 1950 y 1965 se han oído otras voces muy respetables que abogan por fechas muy antiguas. Así, Robertson [13] está por Samuel como autor. Con él coincide su discípulo Brinker [14]. Por fecha de composición muy antigua están D. B. W. Robinson (1951), M. G. Kline (1963), sosteniendo para Dt un origen fundamentalmente mosaico. J. Dus, en el 1966, lo pone en el siglo XII [15].

Los críticos católicos tienen también su parte en este estudio del Dt. Con profundo estudio de lo cambiante en la historia de la transmisión literaria avanzó Hummelauer en los orígenes del Dt. Consideró a Samuel como autor de los c.12-26, es decir, de la ley, que puso en boca de Moisés. En cambio, los discursos de Moab (c.5-11 y el c.28) los atribuyó a Moisés. El libro encontrado por Helcías lo formaban los c.5-28.

Sanda rechaza la posición crítica y la teoría de Hummelauer y admite en el actual Dt una obra unitaria de Moisés, pero interpreta la ley del c.12 en sentido restrictivo y no absoluto. Las modificaciones son del tiempo de Ezequías y tal vez del propio Isaías. En lo demás se siente la mano de Josué.

Mérito de Nikel y Göttsberger fue el admitir que en el Dt existen, junto a material antiguo mosaico, ampliaciones no mosaicas y nuevas formas de lo antiguo, y señalar los límites modestos en que la investigación deuteronómica puede con honestidad científica moverse.

Los nombres de Junker, Bea, Ricciotti, Coppens, Clamer, Cazelles, Dyson, McKenzie (R. A. F.), Prado, Rinaldi, Colunga-García Cordero, Buis-Leclercq y, muy recientemente, Moran, Lohfink, McCarthy, L'Hour, son dignos de la más laudatoria mención. Los dos problemas fundamentales que más han atraído su atención son: ¿Cuándo, dónde y por obra de quién surge el Dt? ¿Cuál ha sido la historia de sus vicisitudes desde su primer origen?

Si bien en las respuestas hay unanimidad para conceder un fondo ciertamente mosaico en los materiales, en el contenido, sobre

[11] *Einl. in das A. T.*[10] (Heidelberg 1965) 190.
[12] *Einl in das A. T.* (Gött. 1966) 117-25.
[13] Cf. EThL 29 (1953) 64-67.
[14] *The Influence of Santuaries in Early Israel* (Manchester 1946).
[15] *Zur deuteronomischen Kultformel:* VTSuppl 5 (1966) 113-21.

todo, de las leyes, la variedad es grande en cuanto al volumen y orientación de ese fondo.

Cazelles, en sus diversas publicaciones, deja bien claro el papel inspirador mosaico. Con todo, el papel de Moisés como escritor (y no precisamente de la redacción actual) y aun como formulador sustancial de relatos, instituciones legales y exhortaciones, queda reducido a un mínimum.

Una posición sobria, pero de contornos firmes, es la de G. Rinaldi, aunque respecto al Dt sea esquemático por extremo. La obra inicial de Moisés recibió añadiduras aun de gran extensión; v. gr., la ley sobre la monarquía.

Para Clamer importa no perder de vista que las tradiciones históricas, lo mismo que las legislaciones incorporadas y elaboradas a través de la historia literaria del Dt, remontan a una época anterior y hasta al mismo Moisés, incluso algunas hasta los orígenes del propio Israel. Con los documentos que poseemos hoy, no se puede fijar con certeza lo que queda en nuestros libros de los textos primitivos [16].

Entre estas posiciones destaca de modo eminente la de Junker, que, modificada en lo que creemos no comprobado y completada con valiosas aportaciones de Lohfink y otros, será, siempre con reserva consciente y deliberada, nuestro intento de explicación.

Punto de partida puede sernos la identificación con «el libro de la ley» encontrado el 621. No es cosa demostrada, pero sí una hipótesis bien fundada, que, salvo contadas excepciones, todos admiten. De «piadoso fraude» sobre el hallazgo, hoy, con razón, nadie quiere oír. La reivindicación del valor histórico de 2 Par 34-35, hoy lograda, nos hace tener por verídico que Josías ya antes del hallazgo, cuando tenía dieciséis años, empezó la reforma religiosa, movido, sin duda, por los sacerdotes fieles al yahvismo (2 Par 34,3-7). El Dt, encontrado cuando el rey tenía veintiséis años, se compuso, por tanto, independientemente de la reforma, y su hallazgo fue casual. El estudio interno del mismo Dt ha probado que contiene gran número de leyes de antigua tradición, que a su autor se le pudo presentar como tradición mosaica y que, por tanto, él las pudo incorporar de entera buena fe y ofrecerlas como una nueva síntesis de los preceptos mosaicos.

No obstante estas nuevas concesiones de la crítica actual, ella sigue suponiendo que el Dt tuvo origen entre el 700 y 621, porque la ley de centralización cultual, que es su característica, y la que le da su estampilla unitaria, nos lleva a esa fecha. Esa ley es lo propio del Dt, y a ella ha acomodado las leyes tradicionales. De aquí la pregunta: ¿qué origen tuvo el Dt, y singularmente esta ley central?

La crítica reciente más común fija para la ley de centralización el siglo VII y probablemente el reinado de Manasés, y la supone fruto de la reacción contra el sincretismo religioso entonces reinante. El medio fue llevar todo el culto sacrificial a Jerusalén. Para

16 Cf. SBPC 1 (1953) 43-47.55-57; DB (Spad.) (Roma 1955) 452; EncCatt 9 (1952) 1147. 1152; B 35 (1954) 279-98.

ello se redacta la ley y, con la colección a ella adaptada de antiguas leyes transmitidas por la tradición, se la deposita en el templo. Allí quedó olvidada hasta el año 18 del reinado de Josías.

Toda esta hipótesis, bien examinada, no resulta muy verosímil. El templo era en tiempo de Manasés el lugar menos indicado, por el hirviente sincretismo en él reinante. Cualquier nuevo Manasés podría acabar con el nuevo culto llevado a Jerusalén. Aun con un rey piadoso, la medida no era ni fácil ni necesaria, pues era una medida a la que el pueblo y los sacerdotes de los santuarios rurales se hubieran opuesto. Tanto más cuanto que, según la crítica, la medida no contaba con el apoyo de la tradición. El origen de la ley centralizadora no puede ser el tiempo de Manasés.

Pero se puede demostrar positivamente que es anterior. Hoy no se duda que Ezequías, en su indiscutible reforma, eliminó los santuarios rurales (cf. 4 Re 18,22 = Is 36,7). Esa eliminación supone la previa existencia de la ley deuteronómica. De lo contrario, su realización hubiera sido tan inexplicable para Ezequías como para el supuesto autor de la ley en tiempos de Manasés. En Par 30, la Pascua se celebra conforme a la ley deuteronómica de centralización: en el templo de Jerusalén y conforme a las normas deuteronómicas. Se dice expresamente que la fiesta no pudo celebrarse en el mes señalado, sino en el siguiente. La catástrofe del reino norte en el 721 favorecía el que una ley imperfectamente observada hasta entonces pudiera encontrar acogida en su reino. Si Judá quería evitar parecida ruina, tenía que apartarse de errores semejantes y volver al culto puro de la tradición mosaica. En este ambiente se comprende la reforma ezequiana y la centralización del culto. Pero su base indispensable tuvo que ser la preexistente legislación centralizadora, considerada como mosaica.

¿Cómo es posible y verosímil que, habiendo existido anteriormente la ley centralizadora, no se hubiese puesto en vigor hasta Ezequías? La crítica clásica del Dt tenía por irrefutable este argumento. Pero no se había tenido en cuenta que no hay tiempo alguno de la historia de Israel, desde su entrada en Canaán, que explique plausiblemente el origen de esta ley. Ella va en contra de las costumbres cúlticas de los pueblos sedentarios, y su cumplimiento presentaba, aun en territorios pequeños, tantas dificultades, que no se puede pensar en un legislador que viviera en Palestina y al que, sin una norma autoritaria más antigua, le hubiera pasado por la mente tratar de ejecutarla. El único tiempo apto para explicar su origen es el desierto. Entonces existía un solo santuario, el del arca itinerante o asentada en Qadés, ante el cual se sacrificaba. Era natural que Moisés quisiera perpetuar esta costumbre ya hecha, como medio de asegurar la unidad de las tribus, puesto que Moisés no les había dado ninguna organización política unitaria, sino que las había unido a base de la única adoración común. Por esto, desde los comienzos pertenece a la comunidad sagrada de las doce tribus un santuario central.

La aplicación de la ley programada por el gran caudillo de Is-

rael chocó con la apropiación de Palestina, que sólo poco a poco se pudo lograr. Por eso surgieron santuarios locales como el de Jueces 17. Pero el central siguió siempre conservando supremacía indiscutida. El único santuario digno de mención en toda la historia es el arca (2 Sam 7,6). En cuanto David tuvo reunidas todas las tribus, le hizo erigir un pabellón en la capital de todo Israel. El templo levantado por Salomón hizo a Jerusalén «la ciudad que el Señor había escogido para sí de entre todas las tribus». Las medidas de Jeroboam I prueban que este templo iba a convertirse en el centro de todas las fiestas religiosas. Con todo, el templo no logró imponerse totalmente a los viejos santuarios rurales. Pero la pretensión persistió virtualmente en la tradición de las instituciones y normas cúlticas del tiempo de Moisés. De esta persistencia se originaron las diversas reformas anteriores a Ezequías y Josías, reformas antiguas que, al menos, eliminaron los abusos mayores. La ley deuteronómica no es una innovación, sino la ejecución final de una antigua tradición cúltica del tiempo más antiguo de Israel.

Por esto hoy se piensa sobre el origen del Dt de modo muy diverso al pasado. Se insiste por muchos en que el Dt no es el libro legal, sino una colección de predicaciones sobre la ley. De ahí salió. Esas predicaciones no fueron originariamente un puro esquema literario, sino que tuvieron su origen en una determinada ocasión como verdaderas predicaciones de la ley tenidas al pueblo en la forma estilística que aún subsistía como discursos de Moisés a Israel.

Este modo de ver el problema tiene verdadera base en la tradición del mismo Dt y es apto para explicarnos la característica del actual Dt, que ciertamente no está hecho de una sola pieza. Cada parte se remonta nuclearmente a la tradición mosaica, pero experimentó, al correr de la tradición deuteronómica, en la exposición de la ley, que se hacía vivamente en distintos tiempos, los cambios que presenta su forma literaria actual. De aquí el carácter fragmentario de cada perícopa y, al mismo tiempo, la lengua y modo de pensar, que formalmente se muestran tan de un mismo cuño.

Aun la formulación como «discurso (=palabras) de Moisés» se hace muy inteligible: las exposiciones de la ley y las renovaciones de la alianza se hacían según el modelo de la última predicación de la ley hecha por Moisés y por él narrada, y por eso era cosa obligada el formular esos discursos como discursos de Moisés. El fundador de la alianza se presentaba al pueblo en la persona del predicador para exponerle las exigencias de la alianza y animarle a la fidelidad.

Con esta manera de explicar el problema se puede hallar el camino para encontrar el origen del Dt, ya que se toma en serio la tradición existente en el mismo Dt y se mantiene abierta la posibilidad de una comprensión imparcial justa e histórica de esa tradición.

Junker insiste, con razón, en el carácter oficial del documento encontrado por Helcías. La conclusión-renovación de la alianza *a base de un documento autoritativo* (4 Re 23,25) es intención expresa del narrador y pertenece a la estructura fija que supone el mundo

del relato. Toda alianza tenía un documento. El libro hallado sirve manifiestamente de tal documento en la renovación.

Lohfink piensa con seria probabilidad que no pudo servir ningún otro documento que no fuese el antiguo documento de la alianza: el templo es el lugar de conservación del documento de la alianza. Para que el documento encontrado tuviera fuerza, no pudo ser otro que el antiguo documento de la alianza. En él había conclusión de la alianza y sanciones respectivas (22,16); su contenido era conocido de los padres (21,13) como obligatorio, y su nombre pone en relación el libro con el contenido de la alianza (22,8.11): *séfer hattôrā*. La repetición de haber sido encontrado *en el templo* es importante para el narrador (23,2 tiene énfasis), pues el templo era el lugar para conservar tales documentos. En el verso 22,8 se habla de «*el* libro de la ley», lo que supone que todos entienden que sólo hay un tal documento de la ley.

Por el entronque de Jerusalén con Silo se puede pensar que el Dt es un descendiente directo del documento de la institución fundamental de Israel: la alianza. Su género literario ha de ser el de esa clase de documentos, hechos para ser leídos en las grandes asambleas del culto de la alianza. Geográficamente, la historia del Dt se desarrolla en el lugar del arca de la alianza. Las personas que intervinieron en su crecimiento estuvieron calificadas para ello por su oficio y por carisma (sacerdotes sumos, profetas). Actuaban en ocasiones oportunas, especialmente en la renovación de la alianza, y procuraban guardar el estilo de lo que la tradición dijo siempre que se trataba: discursos de Moisés, y depositaban el documento siempre en el arca. En tiempo de Ezequías tuvo lugar una importante reelaboración, introduciendo en el documento las puntualizaciones ineludibles sobre la centralización.

Este proceso, como lo describe Lohfink, tiene la ventaja de explicar fácilmente el carácter autoritativo del Dt desde sus comienzos, lo mismo que su asociación natural al Pt, del que creemos, con Cazelles, forma parte intrínseca. Explica también la adición de nuevas leyes en el curso del tiempo y no es incompatible con el carácter parenético del Dt, carácter iniciado en los documentos extrabíblicos de alianza. El marco de las dos introducciones históricas pudo formarse a base de recuerdos tradicionales mosaicos y cuando ya se fue pensando en unir a los precedentes elementos pentatéuticos esta última parte iniciada por el gran Legislador durante la estancia en Qadés y, finalmente, en Moab..

Problemas como la relación de origen con el reino del norte, a más de ser completamente invadeables, los consideramos de posible solución en hipótesis muy distantes de las más en boga. No admitimos el origen del libro en los círculos levíes rurales, por hacer ellos precisamente en el Dt el papel de *personae miserabiles*.

Por lo que toca al modo de crecimiento, nos inclinamos más al modo de accesiones que al de sucesivas ediciones y reediciones. La parte legal del libro no da pie para la hipótesis de varios textos paralelos o ediciones paralelas que se hubieran añadido. Más bien

parece que existió siempre un único corpus legal que por reelaboración o por sencillas adiciones fue completado. Las dos introducciones históricas fueron posiblemente yuxtapuestas, la más reciente, tal vez, colocada en cabeza y tal vez, por desplazamiento de 9,7-10,11, articulada en la más antigua (la segunda). Con esto no se trata de negar probabilidad a la hipótesis de las ediciones, sobre todo en la forma en que la han dejado Ricciotti y Cazelles [17].

6. Nuestro comentario y traducción

En el comentario hemos procurado seguir un triple método: *a)* a cada sección del libro precede un enmarcamiento dentro del conjunto de las secciones mayores o del libro entero; *b)* sigue la exposición del versículo o grupo de ellos; *c)* en notas va la ilustración más particularizada bibliográfica o la exposición de pormenores, la confirmación gramatical y lingüística de la traducción, según los casos, confrontación con la arqueología y ciencias afines, etc.

Hemos procurado el esmero en la *traducción*. A pesar de la tendencia actual a dejar intacto en la traducción el divino tetragrama «Yahvé(h)», hemos preferido usar «el Señor», que responde al hebreo *Adonay* y que era el nombre tradicionalmente pronunciado por los hebreos siempre que en el texto sagrado encontraban «Yahvé». Los autores del N. T., siguiendo en esto la práctica de los LXX, que traducían «Yahvé» siempre por *Kyrios*, dieron lugar, juntamente con los LXX, a que todas las versiones antiguas (entre ellas las prejeronimianas latinas y Vg) y la inmensa mayoría de las modernas [18] tradujesen «el Señor».

En los nombres *gentilicios* y *patronímicos*, siguiendo una formación muy castiza de dichos nombres al pasar a nuestra lengua, traducimos *israelí, rubení, leví, gadí, simeoní...*, con sus respectivos plurales *israelíes, rubeníes, levíes.*

Finalmente, debemos advertir que para *la crítica textual* nos hemos servido, cuando se trata del *Pt samaritano*, de la edición del Séfer Abišaᶜ, el manuscrito más antiguo del mismo, hecha por F. Pérez Castro [19]. Cuando se trata de lecturas aportadas por los mss. del mar Muerto, seguimos la *Editio princeps* de Oxford [20]. Estos nos suministran dos copias (incompletas) del Dt en la primera gruta de Qumrân, una en las de Murabbaᶜat, tres en la segunda gruta de Qumrân, una en la quinta y una incierta en la sexta.

[17] Cf. J. Prado: Sef 15 (1955) 420-53; 16 (1956) 154-71 con selecta bibliografía.

[18] Así CCD, PIB, Henne, entre los católicos; Menge, JPS, New English Bible, entre los acatólicos; mientras que la BJ, la Sacra Bibbia (Garofalo), Dhorme, Bover-Cantera, Nácar-Colunga, Biblia Regina, Biblia Paulina..., traducen por Yahvé.

[19] C. S. I. C. (Madrid 1959).

[20] *Discoveries in the Judaeam Desert* (Jordan Department of Antiquities-American Schools of Oriental Research-Ecole Biblique et Archéologique Française-Palestine Archaeological Museum) I, Qumrân Cave I (1956); II, Les grottes de Murabbaᶜat (1961); III, Les «Petites Grottes» de Qumrân (1962).

7. Bibliografía selecta

A) Antigüedad cristiana

Hipólito de Roma, *Sur les bénédictions d'Isaac, de Jacob et de Moïse:* PO 27 (Paris 1954) 117-199.237-243; S. Isidoro de Sevilla, *In libros V. et N.T. Prooemia:* ML 83,160s; Id., *Mysticorum expositiones sacramentorum seu Quaestiones in V.T.:* ML 83,359-370; Išoʿdad de Merv, *Commentaire d'Išoʿdad de Merv sur l'A.T. II, Exode-Deutéronome.* Trad. C. v. d. Eynde: CSCO 179 (Louvain 1958) 155-198 (es autor nestoriano del s.ix).

B) Edad Media

Rabano Mauro, *Dt* l.1-4: ML 108,937-998; Walafrido Estrabón, *Glossa Ordinaria:* ML 113,445-506; Bruno de Asti, *Expositio in Dt:* ML 164,505-550; Ruperto de Deutz, *In Dt:* ML 167,917-1000; Hugo de Saint Cher, *Postilla* I (Venetiis 1754); Nicolás de Lyra, *Postilla* I (Venetiis 1489); A. Tostado (Alfonso de Madrigal, Abulensis), *Commentaria in Dt:* Opera VII (Venetiis 1728); Dionisio van Rijckel (Cartujano), *In Dt:* Opera Omnia t.2 (Monstrolii 1897) 517-690*.

C) Postridentinos

E. Sâ, *Adnotationes in totam Sacram Scripturam* (Lugduni 1601); Cornelius Cornelii a Lapide, *Commentaria in Pt Moysis* (Antverpiae 1616); J. Mariana, S. I., *Scholia in V. et N.T.* (Parisiis 1620); J. Bonfrère, *Pt Moysis commentario illustratus* (Antverpiae 1625).

D) Modernos

a) *Católicos:* F. de Hummelauer, S. I. (Humm.): CSS (Paris 1901); H. Junker (Junk.): HSAT (Bonn 1933); Id.: EBi (Würzburg^3 1955); A. Clamer (Clam.): SBPC II (Paris 1940); CCD I (Paterson, N. J. 1953); E. Dhorme (Paris 1956); R. A. F. McKenzie, S. I. (McK.): VbD (Barcelona 1956); K. F. Krämer (Krä.): HBK (Freiburg 1955); H. Cazelles (Caz.): BJ (Paris^2 1958); L. Moraldi (Mor.): SBG (Torino 1960); R. Tramontano-A. Vaccari (Vacc.), *Deuteronomio:* BPIB (Firenze 1961); P. Buis-J. Leclercq, C. S. Sp. (B.-Lecl.), *Le Deutéronome:* Sources Bibliques (Paris 1963); Colunga-García C.: BC I (Madrid 1962^2, 1967^3).

b) *Acatólicos:* A. Dillmann, *Die Bücher Numeri, Deuteronomium und Josua:* Kurzgefasstes exegetisches Handkommentar (Leipzig 1886); A. Bertholet, *Deuteronomium* (Freiburg i. Br. 1899); S. R. Driver (Dri.): ICC (Edinburgh 1902); A. B. Ehrlich, *Randglossen zur hebräischen Bibel* II (Leipzig 1909); E. Koenig (Kö.): KAT (Leipzig 1917); G. A. Smith: CBSC (Cambridge 1918); C. Steuernagel (Steu.): HKAT (Göttingen 1923); J. Battersby Harford, *Deuteronomy:* A new Comm. on Holy Script. (ed. Ch. Gore, London 1928); G. E. Wright: IB II (N. York 1953); H. Cunliffe-Jones, *Deuteronomy:* Torch Bible Comm. (London 1951); Ch. R. Erdman, *The Book of Deuteronomy* (N. York 1953); G. Henton Davies (H. Davies): PeakC (London 1962); G. von Rad: ATD (Göttingen 1964).

* Sobre los comentarios al Dt de S. Beda (= Seudo-Beda), Erhardo de Lueneburg, Herveo del Bourg-Dieu, Juan el Diácono, Pedro Lombardo, Rabano Mauro y el Seudo-Rabano, Remigio de Auxerre, Reuvilio de Tréveris, Winitario, cf. Fr. Stegmueller, *Repertorium biblicum Medii Aevi* I-VII (Madrid 1940-61) n.1651.1658.2248.3253.4432.6631-33.7027-29.7200.7251.8384, respectivamente.

1 [1] Estas son las palabras que dijo Moisés a todo Israel en la región
del Jordán, en el desierto, en el Arabá, mirando a Suf entre Parán y
Tófel, Labán, Jaserot y Di-zahab. [2] Once días hay desde el Horeb,
en dirección de los montes Seír, hasta Qadés-Barnea. [3] Así, pues, el
año cuarenta, en el undécimo mes, el primero del mes, habló Moisés a
todos los israelitas según cuanto le había ordenado el Señor para ellos,

---

CAPITULO I

1 *Las palabras:* «discursos», «sentencias» o «máximas». El autor abarca así los discursos de todo el Deuteronomio, pero más especialmente el primero de ellos. *En la región del Jordán:* «en tierras del Jordán» o «al otro lado del Jordán», «junto a la ribera del Jordán». *Mirando a Suf: Sûp*, localidad desconocida; tal vez *Sûpā* de Moab (Núm 21,14), o el *yam sûp* o *mar Rojo* (así LXX, Vg, T°, Sam), que por su situación presenta poca probabilidad (cf. Ex 10,19). *Pā'rān:* un desierto entre Egipto y Edom (Núm 10,12). *Tōpel:* región desértica en la parte norte de Moab (cf. Núm 21,20; 22,1; 23,14; 32). *Lābān:* desconocido [1]. Algunos piensan que es *el-Libbén*, en el nordeste de Moab. *ḥăṣērōt* lo identifican muchos con la segunda estación del itinerario del desierto entre el Sinaí y *Qādēš-Barnēaᶜ*, antes de entrar en el desierto de *Pā'rān*. Hoy es conocida por los árabes como *ᶜAin ḥuḍra*, fuente y oasis a unos sesenta kilómetros al nordeste del Sinaí y veinte al oeste del golfo Elanítico. *Dî-zāhāb:* totalmente desconocido. Para algunos es *eḏ-ḏaibé*, en la frontera oriental de Moab.

2 *Once días hay desde el Horeb...:* el dato lo ha comprobado sustancialmente exacto una expedición realizada el 1906 [2]. El dato no se refiere al viaje de los hebreos (cf. Núm 10,11; 20,21). *ḥōrēb:* el Sinaí (Ecli 48,7). Horeb evoca la idea de sequedad y desolación; Sinaí recuerda, tal vez, al dios mesopotámico *Sin*. En este caso sería un epíteto dado al Horeb. *Montes de śēᶜîr* (mejor que *el monte de śēᶜîr*): hoy, *Eš-šéraᶜ;* cadena de montañas que se extienden por Edom al sudoeste del mar Muerto. El *ᶜărābā* es la depresión jordánica entera, y especialmente su prolongación entre el sur del mar Muerto y el golfo de *Aqaba*, con las conocidas ciudades *ᶜEṣyôn-géber* y *Elat. Qādēš-Barnēaᶜ:* es, según muchos, el actual *ᶜAin Qedéis, ᶜEn Qedés*, a unos 130 kilómetros de Hebrón.

3 Este versículo tiene las apariencias de una nueva introducción, pero puede ser solamente el dato cronológico, así como v.1b-2 son el dato topográfico. Moisés tuvo estos discursos seis meses después de morir Aarón, su hermano (Núm 21; 33,38.48.49; 35,1). Al terminarlos, recibe del Señor el anuncio y la orden de prepararse inmediatamente para su muerte (Dt 32,48-52).

[1] En un prisma fragmentario, Sargón II (721-705) menciona una ciudad *Laban*.
[2] Cf. F.-M. ABEL, *Géographie de la Palestine* I (1933) p.393.

4 después que derrotó a Sijón, rey de los amorreos, que residía en
Jesbón, y a Og, rey de Basán, que residía en Astarot [y] en Edrei;
5 al lado del Jordán, en tierra de Moab, se puso Moisés a declarar esta
ley diciendo: 6 «El Señor nuestro Dios nos habló en el Horeb así: 'Ya
habéis permanecido bastante en este monte. 7 Partid de él, levantad

---

4 Otra indicación cronológica, menos matemática, pero tal vez más primitiva, nos coloca en relación con la historia nacional: *después que derrotó (el Señor) a Sîḥōn, rey de los amorreos... y a ʿOg, rey de Bāšān...* Estas dos victorias eran frecuentemente evocadas en la vida del pueblo para mantener viva la confianza en el poder divino ante la inminente conquista de Cisjordania. *Sîḥōn* era amorreo. *ḥešbôn* era la capital de los amorreos, a casi media altura de su reino, que se extendía entre el Yabboq *(Wadi ez-Zerqa)*, al norte, y el Arnón, al sur. *ʿOg* reinaba sobre otro estado amorreo: *Bāšān* y todo el *ʿAḡlûn*, desde el Hermón hasta el Yabboq (Núm 21, 33-35). *ʿOg* pertenecía a los *Rᵉpāʾîm* [3]. La capital de su reino era *ʿAštārōt Qarnáyim* (35 kilómetros al este del lago Tiberíades). Parece probable que *ʾEdreʿî* es aquí mencionada porque en sus alrededores se dio la batalla que entregó a los hebreos el reino de *ʿOg* (cf. Núm 21,33). Actualmente *ʿAštārōt* es *tell ʿAštare* y *ʾEdreʿî* es *Derʿat.*

5 *Al lado del Jordán:* concretamente, en el territorio de Moab *(estepas de Moab, frente a Jericó). Se puso* (más enfático y fuerte que el simple «comenzó») *a declarar esta ley:* no se trata de una mera lectura-promulgación de un código, sino de una exposición (cf. LXX, Peš, Vg, Targ) que lleva consigo aclaraciones, motivaciones, exhortaciones.

Del Sinaí hacia la tierra prometida. 1,6-8

6 *El Señor nuestro Dios:* el énfasis que hay en la colocación de *el Señor* en cabeza de la frase hace de *el Señor* el punto de arranque y el motivo de todo el discurso. La expresión *nuestro Dios,* con sus variantes *tu Dios, vuestro Dios,* es una característica del estilo íntimo, de común afecto, que domina en el Dt. *Ya habéis permanecido bastante en este monte:* Dios expresa su resolución de continuar llevando al pueblo a la tierra prometida.

7 *Partid (íos de él:* prop. *dad vuelta* marchándoos de él). Este verbo, unido, como aquí, a otro de movimiento, se usa en el Dt hablando solamente de la comunidad como tal en su itinerario a través del desierto (cf. 1,24-40; 2,1-8; 3,1; 9,15; 10,5). *Levantad el campo:* «marchad». Indica el acto de levantar las clavijas de las tiendas de campaña. De aquí vino a significar «hacer una jornada o etapa». *Al montuoso país de los amorreos:* lit., según TH, «al monte del amorreo». Pero *monte* designa frecuentemente una cadena de mon-

[3] Una de aquellas razas, no bien conocidas, consideradas como aborígenes de Palestina (Gén 14,5). Cf. ABEL, o.c., I 325-329.

el campo y entrad al montuoso país de los amorreos y a todas sus cercanías, lo mismo de la montaña que de la estepa, de la llanura, del Négueb y de la ribera del mar, a la tierra de los canaaníes, al Líbano hasta el río grande, el río Perat. 8 ¡Mira! Os entrego el país. Entrad a tomar posesión del país que juró el Señor dar a vuestros padres, a Abraham, Isaac y Jacob y a sus descendientes después de ellos'.

---

tañas y una región montañosa. En este pasaje no sólo comprende la parte propiamente montañosa de Palestina (Núm 13,29), sino también toda la región al oeste del Jordán, desde el Carmelo y la llanura de Esdrelón hasta el sur (cf. v.20). *A todas sus cercanías: šᵉkēnāw*, que hemos traducido por *cercanías*, puede entenderse, o bien *habitantes* (Is 33,24; Os 10,5), o bien *vecindad, vecinos* (Ex 12,4; 4 Re 4,3); de ahí *pueblos vecinos, estados vecinos* (Jer 49,10; Ez 16,26; Sal 80 [79],7; 89[88],42). La enumeración siguiente explicita estos pueblos vecinos. *La estepa* es el *ᶜărābā* (1,1), que al oeste tiene *la montaña*, paralela a la depresión. *La llanura* (llamada con nombre propio *šᵉpēlā)* son las suaves colinas que miran al mar bajando desde la montaña hasta la planicie filistea. *El Négueb:* región meridional que va desde la altura inferior del mar Muerto hasta la península sinaítica, en la que estaban *Beʾeršébaᶜ* y *Qadéš-Barnéaᶜ*. *La ribera del mar* Mediterráneo era sede de las colonias filisteas. Subiendo al norte y pasando el Carmelo, se encuentra lo que el texto llama *tierra de los canaaníes*, entre el lago de Genesaret y el Mediterráneo. *El Líbano* parece ser aquí la Siria, terreno caracterizado fundamentalmente por la cadena montañosa llamada propiamente Líbano, y su opuesta, el Antilíbano, con el Hermón, entre las que se extiende la alta meseta *El Beqaᶜa*. El autor pone como último límite de la ocupación *el río grande, el Eufrates* (cf. Gén 2,14), que en su recodo occidental máximo forma el límite de Siria.

8 *¡Mira!:* aunque imperativo y en singular, de hecho es una pura interjección, con mayor énfasis que «he aquí que...», y por eso está en singular, no obstante encontrarse en contexto plural. *Os entrego:* lit. «os he entregado», perfecto en la forma, con sentido de futuro. *Entrad a tomar posesión:* «entrad, *que* tomaréis posesión». *Juró el Señor:* la sustitución del «yo» por el nombre divino y, consiguientemente, el cambio de la primera persona en tercera, es frecuente. *A vuestros padres* expresa fuertemente la continuidad de las relaciones divinas tenidas con sus padres, a los que Dios se mostró fiel [4] (cf. 3,13-16).

Institución de jefes y partida. 1,9-19

El narrador pone en boca de Moisés sólo lo que era fundamental en la institución, y no lo que había de cesar terminado el itinerario.

La institución judicial sabe fuertemente a la organización militar necesaria para el gobierno de un pueblo que marcha a la conquista (cf. Núm 1 y 2).

[4] Cf. F. Asensio, *Yahveh y su pueblo* p.70-77.

9 Y también os dije en aquella ocasión: 'No puedo yo solo llevaros.
10 El Señor vuestro Dios os ha multiplicado de tal modo que actual-
mente sois en número como las estrellas del cielo. 11 El Señor, el Dios
de vuestros progenitores, os aumente como mil veces lo que sois y os
bendiga como os lo tiene prometido. 12 ¿Cómo podría yo solo llevar
el peso de vosotros, vuestra carga y vuestros pleitos? 13 Tomaos de
cada una de vuestras tribus hombres inteligentes, perspicaces e ins-
truidos para que yo los constituya jefes vuestros'. 14 Entonces me res-
pondisteis diciendo: 'Bueno es se haga lo que propones'. 15 Tomé,
pues, gente principal de vuestras tribus, hombres inteligentes, y los
constituí jefes sobre vosotros, jefes de mil, de ciento, de cincuenta, de
diez y además comisarios por tribus. 16 Además ordené a vuestros
jueces en aquella misma ocasión: 'Escuchad las diferencias entre vues-
tros hermanos y luego sentenciad lo que convenga entre cada uno y
su hermano o su forastero residente. 17 No miraréis las personas en el
juicio; igualmente oiréis al grande que al pequeño; no temeréis ante
nadie, pues el juicio es cosa de Dios. Pero si el asunto es demasiado
difícil para vosotros, traédmelo a mí y yo lo atenderé'. 18 Y además
os prescribí en aquella ocasión cuanto habíais de hacer. 19 Luego par-
timos del Horeb y recorrimos todo aquel desierto grande y temible
que habéis visto, camino de la montaña de los amorreos, según nos lo

---

9-10 *En aquella ocasión:* se trata de una contemporaneidad sustancial, aunque no matemática, con la orden de marchar. Para la expresión *no puedo yo solo*, cf. Núm 11,14. *Como las estrellas del cielo:* evoca Gén 22,17; 26,4; Ex 32,13, y sobre todo Gén 15,5.

11 Nótese el uso de la hipérbole aquí y en el v.10, que es característica del Dt (cf. Núm 11,29). La promesa de bendecir está en Gén 12,2; 22,17; 26,3-24.

15 Los nombres de estos jueces se dan en Núm 7,12-78; 10,14-27. La organización es de origen militar, aunque aquí se la emplee para la administración de la justicia. Las cifras 1.000, 100, 50 y 10 no se han de tomar matemáticamente, ya que *ʾélep*, «mil», se toma por un grupo considerable de familias, por un clan, sin equivalencia exacta con el millar. Los *šōṭᵉrîm* eran oficiales adjuntos que sabían escribir y servían como escribanos.

19 *Partimos:* cf. 1,7. *Aquel desierto grande y temible:* al sur y sudeste de *Qadešbarnéaʿ*, desierto de Sinaí central, que se une al de Sin en la línea *Elat-Qādēš*. *Según nos lo ordenó el Señor nuestro Dios:* cf. v.7. *Llegamos a Qadešbarnéaʿ:* es decir, *hasta*... Este inciso puede unirse con lo siguiente: *os dije*, y equivale a *y en llegando hasta Qadešbarnéaʿ, os dije*..., o bien terminar la frase como nosotros lo hemos hecho.

Envío de exploradores. 1,20-25

El episodio de los exploradores, que aquí tiene lugar después de llegar a *Qadešbarnéaʿ*, ocurre en Núm 13,3 y 20,1 antes de llegar a ella. Se puede comprender el diverso modo de hablar sin que sea necesario admitir diversas tradiciones o fuentes.

ordenó el Señor nuestro Dios y llegamos a Qadés-Barnea. [20] Entonces
os dije: «Habéis llegado a la montaña de los amorreos, que el Señor
Dios nuestro nos va a dar. [21] ¡Mira! El Señor tu Dios entrega en tu
poder esta tierra: ¡sube!, apodérate de ella, como te lo prometió el
Señor Dios de tus padres; no temas ni te espantes». [22] Luego os acer-
casteis a mí todos y dijisteis: «Enviemos hombres delante de nosotros
que nos exploren el país y nos informen sobre el camino por donde
hayamos de subir y sobre las ciudades que iremos encontrando».
[23] Parecióme bien la cosa y escogí de entre vosotros doce hombres,
uno por tribu. [24] Tomaron, pues, el camino y subieron a la montaña
y llegaron al torrente Eskol explorando la tierra *. [25] Y habiendo to-
mado en sus manos frutos de la tierra nos los bajaron y nos informa-
ron diciendo: «Buena es la tierra que el Señor nuestro Dios nos da».
[26] Pero no quisisteis subir, sino que os opusisteis al mandato del Señor

---

20 Entre *Qadešbarnéaᶜ* y el montuoso país amorreo se extiende el Négueb (cf. Núm 13,17.22), que Dt 1,20 omite. Por otra parte, en el v.7 el Négueb aparece como parte del montuoso país de los amorreos. *Que el Señor Dios nuestro nos va dar:* la frase es muy frecuente en Dt (unas 25 veces) e indica una acción tan próxima que casi es presente.

21-22 Por vez primera se habla al pueblo en singular. En el v.22 se vuelve al plural colectivo, y a veces dentro de una misma frase se pasa de uno a otro (1,31; 2,7.24). Este paso es característico del estilo deuteronómico. *Exploren el país:* cf. Núm 13,2 *(el país de Canaán)*; Núm 13,18ss *(el país y la gente)*. Es de notar que en el Dt aparece frecuentemente Moisés dando órdenes como caudillo, aunque su oficio fundamental no era el de jefe militar (cf. 1,23; 2, 26.31; 3,18...).

24 *Torrente:* arroyo *(wadi* = valle). *ʾEškōl:* aquí es nombre propio, derivado de la palabra *ʾeškôl* = uva, racimo de uvas. Su localización, enteramente incierta, está relacionada, según algunos autores, con *ᶜAin Eskali* o *Qašqala* (fuente a pocos minutos al noroeste de Hebrón). Según el Dt no parece que los exploradores subieran más arriba de ese torrente. Según Núm llegaron hasta el norte de Palestina («hasta *Reḥōb*, región al sudoeste del Hermón, al norte del lago Hule, a la entrada de *ḥămāt*», puerto entre el Hermón y Líbano que da el paso de Palestina a Celesiria). O se trata de diferentes grupos de exploradores, o habría más de un *wadi* llamado *ʾEškôl*, o tal vez en su relación los exploradores sólo hablaron de su llegada hasta la altura de Hebrón (cf. Núm 13,27-29) y a ella se refiere Dt lo mismo que Núm 32,8ss. *La tierra:* así mejor con Vaccari y Moraldi.

Desconfianza y castigo del pueblo. 1,26-40

26-27 *No quisisteis* puede tener latente (dada la semántica del verbo *ʾābā)* un sentido de resistencia ya anterior. *Mandato del Señor:* algunos ven aquí (lo mismo en v.43) *la boca del Señor* = su

*24 TH LXX Sam: *explorándola* [= la tierra]; Q 1 Vg Peš Copt: *la tierra (hāʾāreṣ)*.

vuestro Dios, [27] y murmurasteis en vuestras tiendas diciendo: «Porque nos odia el Señor, nos ha sacado del país de Egipto, para entregarnos en manos de los amorreos y destruirnos. [28] ¿Adónde vamos a subir? Nuestros compatriotas nos han quitado los ánimos con decir: [Es] gente más fuerte y más alta que nosotros, ciudades grandes y fortificadas que tocan el cielo, y hasta descendientes de los anaqim hemos visto allí». [29] Entonces os dije: «No tembléis ni los temáis. [30] El Señor vuestro Dios, que marcha delante de vosotros, él es quien peleará por vosotros, conforme a cuanto ha hecho por vosotros en Egipto a ojos vuestros, [31] y en el desierto, donde has visto que te ha portado el Señor tu Dios como porta un hombre a su hijo durante todo el camino que habéis recorrido hasta que llegasteis a este paraje. [32] Y, no obstante esto, seguís desconfiando del Señor vuestro Dios, [33] que ha

---

enviado = Moisés. *Murmurasteis en vuestras tiendas:* es decir, entre vosotros. Primero, en particular; luego, poco a poco, en grupos mayores, hasta constituir una murmuración pública y como oficial. Los v.26-27 abundan en vocabulario y expresiones típicamente deuteronómicas.

28 *¿Adónde vamos a subir?* es pregunta retórica: ¿A qué aventura vamos? *Nos han quitado los ánimos:* lit. «han hecho liquidarse nuestro corazón». *Fortificadas que tocan al cielo:* lit. «inaccesibles (por fortificaciones) que tocan el cielo». Los *ʿănāqîm* (cf. Núm 13, 22) son hombres de la última Edad de Piedra encontrados en Palestina por los semitas al ocuparla. Parecen hallarse por Palestina meridional, especialmente relacionados con Hebrón: Jos 11,21-23; 15,13ss; Núm 13,28.33; Dt 2,10.21; 1,28. Tienen conexión, al menos popular, con los dólmenes, que, de hecho, parece fueron habitaciones y no sepulcros. Estos mismos parecen nombrados en el poema ugarítico «Keret» como *rpʾum* (cf. los *r^epāʾîm* bíblicos: Gén 14, 5), hombres de gigantesca estatura que habitaban junto a *Dōtān*. Los *ʿănāqîm* tal vez tuvieron epónimos en Nuzi [5].

30-31 *A ojos vuestros:* el orador desea que sus oyentes crean a la propia experiencia más que a la problemática narración de los exploradores sobre cosas aún no experimentadas. Aunque la generación presente no es la que vio los prodigios del éxodo, el orador siempre la funde en uno con la generación pasada (cf. v.22ss y todo el discurso, v.gr., 4,9). *Como porta un hombre a su hijo:* con el cuidado de que nada le dañe. Es imagen frecuente en el AT, ya con la comparación del padre y del hijo (Dt 8,5; Os 11,3), o con la de las alas del águila (32,11; Ex 19,4), o sin aclaración (Is 46,4; 63,9), o implicada en otras palabras (32,13; 33,27).

32-33 *No obstante esto:* es decir, la experiencia del v.31 (sentido concesivo). Otros (Caz., Krä., Steu.) entienden, menos probablemente, «y en esta ocasión». *Seguís desconfiando de...:* el participio indica la duración del estado de incredulidad [6].

[5] Cf. L. G. da Fonseca, *Filios Enacim vidimus ibi:* VD 8 (1928) 145-147.
[6] Sobre la presencia del Señor en el pueblo de Israel, cf. F. Asensio, *Yahveh y su pueblo. Contenido teológico de la historia de la elección* (Roma 1953) 109-160.

**ido caminando delante de vosotros por el camino buscándoos lugar
donde acampéis, cual fuego por la noche, haciéndoos ver en el camino
por el que andabais, y cual nube durante el día». 34 Así que cuando
oyó el Señor el rumor de vuestras palabras, encendido en cólera, juró
diciendo: 35 «No verá ninguno de estos hombres, esta malvada gene-
ración, el país tan bueno que yo juré daría a sus progenitores, 36 ex-
cepto Kaleb, hijo de Yefunné; ése sí lo verá, al cual, y a sus hijos, daré
la tierra que pisare, por haber seguido al Señor plenamente». 37 Hasta
contra mí se airó el Señor por vuestra culpa diciendo: «Tampoco tú
entrarás allá. 38 Josué, hijo de Nun, tu asistente, ése entrará allá; es-
fuérzalo, pues él es quien lo dará en posesión a Israel. 39 Pero vuestros
pequeños, de los que dijisteis: 'Terminarán por ser presa', y vuestros
hijos, que no saben actualmente de bueno ni malo, ésos sí entrarán
allá, a ellos se lo daré y ellos lo poseerán. 40 En cuanto a vosotros, ¡an-
dad!, partid al desierto por el camino del mar Suf». 41 Entonces me**

---

35 *Esta malvada generación:* tolerable oposición a *ninguno de estos hombres,* aunque es omitida en LXX, Sam y en 3 mss. hebreos.

36-38 Aquí es exceptuado sólo Kaleb. Josué lo es en el v.38. Puede pensarse que en el v.36 no es mencionado porque en seguida se habla de él como sucesor de Moisés que dirigirá la conquista de la tierra prometida. Es muy fuerte la tradición de una falta de Moisés (cf. 32,48-52; 34,4; Núm 20,8-13). La encontramos en Meribá, donde sus palabras (Núm 20,10) parecen indicar que, a causa de las perpetuas murmuraciones del pueblo (ibíd. v.3-5), desconfió de que Dios quisiese satisfacer su sed y no más bien rechazarlo para siempre (cf. Sal 106,32ss).

39 *Vuestros pequeños:* podríamos traducir mejor *gente menuda,* comprendiendo a *cuantos son poco aptos para una marcha militar;* por tanto, también las mujeres, los ancianos, enfermos... Nótese la diferencia entre *gente menuda, vuestros pequeños* y *vuestros hijos, que no saben actualmente de bueno ni de malo.* Esta última expresión, objeto de una literatura inabarcable, significa aquí claramente *los moralmente irresponsables.* Esto se puede tomar en un sentido humano, y entonces supone una edad menor, la llamada *edad de la razón;* o en un sentido legal, y entonces puede coincidir con la edad de veinte años, expresada en Núm 14,29.

40 *Mar Sûp,* o mar Rojo en su brazo oriental (golfo del *ʿAqabá,* antiguamente llamado *Sinus Aelaniticus).* Está implícito en la orden del v.40 que Israel no habría de llegar a Canaán directamente desde el sur, sino con un gran rodeo que de momento le llevaría de nuevo al corazón del desierto. El *waw* inicial puede incluir un sentido adversativo: vosotros, en cambio.

Derrota de los presuntuosos. 1,41-45

41 *Contra el Señor:* Sam, LXX, Peš añaden, conforme al uso corriente, *vuestro Dios. Nosotros* es enfático y constituye una réplica imprudente al Señor (v.39). Hemos traducido *tuvisteis la presun-*

respondisteis diciéndome: «Hemos pecado contra el Señor [nuestro Dios]. Nosotros subiremos y daremos batalla como nos ha mandado el Señor nuestro Dios». Y os ceñisteis cada uno vuestras armas de combate y tuvisteis la presunción de subir a la montaña. 42 Pero el Señor me dijo: «Ordénales: No habéis de subir, ni dar batalla, porque yo no estaré en medio de vosotros; así no quedaréis batidos ante vuestros enemigos». 43 Y os hablé. Pero no escuchasteis, sino que os rebelasteis contra la orden del Señor, envalentonándoos y subiendo a la montaña. 44 Y los amorreos que habitan en aquellos montes salieron a vuestro encuentro y os persiguieron como lo hacen las abejas y os destrozaron desde Seír hasta Jormá. 45 Entonces os volvisteis y llorasteis ante el Señor. Pero no escuchó el Señor vuestra voz, ni puso oídos a vosotros. 46 Así que tuvisteis que permanecer en Qadés por largo tiempo, cual fue el que allí os quedasteis.

---

ción de..., según recientes investigaciones y en conformidad con los LXX (Hab 2,5).

42 *No habéis de subir ni dar batalla:* forma enérgica de prohibición (cf. v.29). A ella se une *así no quedaréis batidos,* de sentido final («para que no...»). *Yo no estaré en medio de vosotros:* Núm 14,44 parece explicar esta falta de la presencia de Dios entre los israelíes por la ausencia del arca, que Moisés no permitió que subiese a la batalla. Pero la idea es más amplia y no se relaciona necesariamente con la presencia del arca (cf. Núm 14,42 y Ex 17,7, donde no existe todavía el arca).

44 *Amorreos:* aquí se toma genéricamente por toda raza que habitaba la tierra prometida (en nuestro caso los llamados por Núm 14,45 *amalecitas y cananeos,* que eran dueños del Négueb). *Como lo hacen las abejas:* imagen del encarnizamiento y muchedumbre de enemigos. *Desde śēʿîr hasta ḥormā* (TH: *en Sēʿîr;* LXX, Peš, Vg: *desde śēʿîr) : śēʿîr* es el macizo montañoso que hay al oeste del Arabá (cf. 1,2 y Gén 14,6). Los montes de *śēʿîr* están entre el Horeb y *Qadeš-Barnéaʿ*, según Dt 1,2, y entre *Qadeš-Barnéaʿ* y Jormá según Dt 1,44. *ḥormā* debió de tener su localización en la cuenca de *Wadi es-Sebaʿ*.

45 *Ante el Señor:* probablemente ante el tabernáculo con el arca.

46 La frase es un idiomático «idem per idem», tan propio de los semitas cuando acerca del hecho en cuestión no pueden explicitar nada o no tienen ocasión de ello (cf. 1 Sam 23,13; 2 Sam 15, 20; 4 Re 8,1; Zac 10,8). Tal vez hay que pensar en una permanencia de pocos meses, o tal vez durante treinta y ocho años anduvieron errantes por aquellas cercanías. Hay que confesar que el versículo permanece oscuro en cualquier explicación.

2 1 Después tomamos el camino, marchándonos de allí al desierto,
en dirección del mar Suf, conforme me lo dijo el Señor, y dimos vuel-
ta a los montes de Seír por muchos días. 2 Entonces me dijo el Señor:
3 «Ya es bastante lo que habéis rodeado esta montaña. Tomad hacia
el norte. 4 Y además ordena al pueblo: Vais a pasar por las fronteras
de vuestros hermanos los descendientes de Esaú, que habitan en Seír,
y tendrán miedo de vosotros. Pero os guardaréis mucho 5 de no ata-
carlos, pues no quiero daros de su país ni siquiera lo que huella la
planta del pie, ya que posesión de Esaú hice los montes de Seír. 6 Les
compraréis alimentos por dinero y así comeréis, y aun el agua la
compraréis a ellos por dinero y así beberéis. 7 Ya que el Señor tu Dios
te ha bendecido en todas tus empresas, ha tenido cuidado de tu mar-
cha por este tan vasto desierto: ya son cuarenta años los que el Señor
tu Dios ha sido contigo, sin que te haya faltado nada». 8 Así que con-
tinuamos, desviándonos de nuestros hermanos los descendientes de
Esaú que habitan en Seír, por la ruta del Arabá, dejando Elat y Es-
yón-Guéber, y dando luego la vuelta, proseguimos por la ruta de la
estepa de Moab. 9 Díjome entonces el Señor: «No hostigues a Moab
ni le presentes batalla, porque no te daré en posesión nada de su país,

---

CAPITULO 2

Tránsito por Edom. 2,1-7

1 El autor compendia aquí todo el período de camino en torno a los montes de *Seᶜir. Mar Sûp:* aquí es el golfo Elanítico (cf. 1,40). *Por muchos días:* tiempo enteramente indeterminado.

4-5 *Tendrán miedo de vosotros:* no siéndoles conocidas vuestras intenciones, creerán que vais con ánimo de conquista. *Os guardaréis mucho,* no provocándolos con un ataque. La situación histórica de los edomíes es cosa que proviene del Señor (v.5b), no mero hecho humano.

7 El mandato exigía fe, y Dios se la estimula con el recuerdo de los beneficios. Los ya casi cuarenta años de permanencia en el desierto son la prueba de la providencia divina. La bendición divina, fuente de prosperidad y éxito, la presenta Dt constantemente: 1,11; 7,13; 12,7; 14,24.29, etc.

Tránsito por Moab. 2,8-17

8-9 La expresión *continuamos desviándonos de nuestros hermanos* supone (según el valor propio de las palabras *wannaᶜăbōr mēʾēt:* «continuamos del lado de») una prosecución de la marcha que, sin atravesar Edom, lo tocaba en su extremidad fronteriza. *ᶜAr:* ciudad junto al Arnón, capital de Moab (Núm 21,15). Parece que originariamente designaba la antigua capital de Moab, y luego, por extensión, la región entera. Aquí se refiere a la ciudad como representante de la región.

sino que Ar la dí en posesión a los descendientes de Lot». 10 Los emim
antiguamente residían allí, gente fuerte, numerosa y de alta estatura,
como los anaqim. 11 También se les considera refaím, al igual que a
los anaqim, pero los moabitas los llaman emim. 12 En Seir, en cambio,
habitaban antiguamente los jorim, pero los descendientes de Esaú los
expulsaron y exterminaron estableciéndose en el lugar de ellos, como
hizo Israel con la tierra de su posesión, que el Señor les dio. 13 «Ahora,
pues, ¡vamos!, pasad el arroyo Zéred». Y pasamos el arroyo Zéred.
14 Por lo que hace al tiempo que estuvimos caminando desde
Qadés-Barnea hasta que pasamos el arroyo Zéred, fue de treinta y
ocho años, hasta que se acabó la generación de los hombres de armas
de en medio del campamento, conforme se lo había jurado el Señor,
15 interviniendo también el Señor contra ellos para hacerlos desapa-
recer de en medio del campamento hasta consumirlos. 16 Pues luego
que desaparecieron de en medio por la muerte todos los hombres
de armas, 17 me habló el Señor diciendo: 18 «Vas a pasar ahora Ar,
la frontera de Moab, 19 y te vas a aproximar en la dirección de los

---

10-12 Se trata de una glosa posterior, pero ofrece datos muy antiguos. Los *ᵓēmîm*: probablemente se trata de un nombre gentilicio como el de los *ᶜănāqîm*, mencionados en 1,28 (Núm 13,22), y el de los *ḥōrîm* del v.12, aunque todos estos nombres tengan un último origen que pusiese de relieve alguna notable cualidad: *ᶜănāqîm* = de gran cuello, *ᵓêmîm* = terrores... El v.11 nos dice que los *ᵓêmîm* solían ser tenidos por *rᵉpāᵓîm*, pero que los moabíes los llamaban *ᵓêmîm*. Los *rᵉpāᵓîm* (Gén 14,5), antigua raza guerrera y de gran talla (2 Sam 21,18-20), no sólo habitaban en Transjordania septentrional y meridional (Gén 14,5.6; Dt 2,10.11), sino que se encontraban diseminados por todo Canaán. Los *ḥōrîm* del v.12 pueden ser restos de los horríes, pueblo no semítico, en el que subsistieron restos de los heteos, no exterminados por los egipcios (Gén 14,6).

13 *Zéred* es para algunos el actual *Wadi Muǧib*, ya que la etapa anterior es (Núm 21,11-12) *ᶜIyyê-hā-ᶜăbārîm*, situada en el desierto que forma el este de Moab y cerca del torrente Arnón, frontera amorrea.

14-15 Estos años se cuentan desde la primera llegada a *Qadéš-Barnéaᶜ* (Dt 1,19.40; 2,1). *Hombres de armas*: capaces, según las costumbres, de empuñar las armas. Ellos fueron los que se resistieron a la conquista directa e inmediata de Canaán (1,26-34) y expiarán su culpa. No sólo las causas naturales, sino también la extraordinaria acción de Dios cooperó para destruirlos.

Tránsito por Ammón. 2,18-23

18 *ᶜAr, la frontera de Moab*: en realidad, es una aposición para declarar a Moab como el país de *ᶜAr*, su capital.

19 Al atravesar el Arnón se encontraban con el país de los ammoníes [1], que ocupaban el terreno entre el Arnón y el Yabboq.

[1] Sobre el origen de los ammoníes, cf. Gén 19,38.

descendientes de Ammón: no los hostigues ni entables guerra con
ellos, pues no te daré nada del país de Moab en posesión, ya que la
he dado en posesión a los descendientes de Lot». 20 También ese país
es considerado como de refaím. Los refaím habitaron en él antigua-
mente, y luego los ammonitas los llaman zamzummim. 21 Gente
fuerte, numerosa y de talla alta como los anaqim. Pero el Señor
se los exterminó, y ellos, desposeyéndolos, se establecieron en su
lugar. 22 Lo mismo que hizo en favor de los descendientes de Esaú
que habitan en Seír, cuando exterminó a los jorritas ante ellos, y
ellos, desposeyéndolos, se establecieron en su lugar hasta el día de
hoy. 23 También a los avvitas que habitaban las aldeas hasta Gaza,
los kaftorim, procedentes de Kaftor, los exterminaron y se establecie-
ron en su lugar. 24 «¡Ea!, partid y pasad el arroyo Arnón. Mira que
entrego en tus manos a Sijón, rey de Jesbón, los amorreos y su
país: comienza a conquistarlo, declárales la guerra. 25 De hoy en
adelante infundiré temor y temblor de ti sobre los pueblos que hay
bajo los cielos, los cuales, al oír noticias de ti, se pondrán inquietos y

---

Por eso Dios les manda que, sin atravesar el reino ammoní y dejándolo a la derecha, pasen por el territorio de los amorreos, cuyo reino aparece constituido poco tiempo antes de estos sucesos y comprendía una parte contigua a los ammoníes y llegaba hasta el mar Muerto.

20-23 Una glosa interrumpe el discurso, que continúa en el v.24. Primero nos informa de que el país ammoní estuvo habitado en tiempos antiguos por *r^epā'îm*, llamados por los ammoníes *zamzummîm* o bárbaros (Gén 14,5). Antes de que los *kaptōrîm* [2] ocupasen el país que hay en la *š^epēlā* (cf. 1,7) hasta Gaza, habitaban allí los *'awwîm* (en la Vg: *hevaei)* [3], población sedentaria del Sur. Sus residencias son llamadas *ḥăṣērîm* = aldeas abiertas, no fortificadas, pequeños cercados habitados. La fórmula del v.22 *hasta el día de hoy*, que tiene en este caso manifiesta función geográfica, es una nota arqueológica carente de genuinos rasgos etiológicos. Es el testimonio personal del redactor, que consigna una tradición histórica aceptada.

Victoria sobre Sijón. 2,24-37

24-25 Se reanuda el discurso y se abre la narración de la conquista, que continúa hasta 3,11. El *'Arnón* es el *Wadi Muğib*, que desemboca en el mar Muerto, a media altura de su ribera oriental. *Sobre los pueblos...:* lit., «que hay debajo de todo el cielo», hipérbole frecuente en los libros sagrados; sólo se mencionan en la hipérbole los cananeos. *Noticias* es en hebreo un singular colectivo. *Se pondrán inquietos:* lit., «temblarán de miedo».

[2] Provenientes de *Kaptôr*. Puede darse por bastante probable que *Kaptôr* no es Capadocia, región del interior de Asia Menor. Serias probabilidades convergen en la isla de Creta, cuyos habitantes se dicen, en las inscripciones egipcias, *Keftiu*, y en asir., *Kaptara*. Cf. Gén 10,14

[3] En griego, Εὐαῖοι. Sólo se mencionan aquí y en Jos 13,3. No deben confundirse con los *ḥiwwîm*, también *hevaei* de la Vg, pero Εὐαῖοι en LXX, rama cananea de pobladores de Palestina (cf. 3 Re 9,20; Jos 3,10; 9,1; 12,8; 24,11).

temblarán ante ti». 26 Envié, pues, embajadores desde el desierto
de Qedemot a Sijón, rey de Jesbón, con palabras de paz diciendo:
27 «Quisiera atravesar tu país siguiendo tan derecho la ruta, que no
me desviaré ni a derecha ni a izquierda. 28 Los alimentos me los ven-
derás por dinero, y así comeré. Igualmente el agua me la darás por
dinero, y así beberé: no quiero sino solamente atravesar a pie, 29 igual
que lo han hecho conmigo los descendientes de Esaú que habitan en
Seír y los moabíes que habitan en Ar, hasta que yo pueda pasar a
través del Jordán al país que el Señor nuestro Dios nos va a dar».
30 Pero no accedió Sijón, rey de Jesbón, a dejarnos pasar por sus
dominios, pues el Señor Dios tuyo endureció su espíritu e hizo fuerte
su voluntad para entregarlo en tus manos, como es hoy una realidad.
31 Díjome, pues, el Señor: «¡Mira!, comienzo entregándote Sijón y su
país; emprende la conquista y apodérate de su país». 32 Salió entonces
Sijón a nuestro encuentro, él y toda su gente para combate, en Yahsa.

---

26 El desierto *Q*^{e}*dēmôt* recibe su nombre de una ciudad levítica de los meraríes (perteneciente luego a la tribu de Rubén y mencionada en Jos 13,18; 21,37), situada en las ramificaciones de *Wadi Wala*, afluente del Arnón. *ḥešbôn* era capital de este reino amorreo, la actual *ḥesbân*, enorme montón de ruinas cerca de 20 kilómetros al sudoeste de *ʿAmmân*. Su posición, media entre el Arnón y el Yabboq, y su colocación sobre la gran ruta que atravesaba por el país, le daba excelente posición para capital, celebrada por sus piscinas en Cant 7,4.

27 *Quisiera atravesar* es igual que «déjame pasar». *Siguiendo tan derecho la ruta:* lit., «por la ruta, por la ruta».

28 La afirmación no contradice a los v.18-19, ni aun al v.8, que supone un tránsito por la región extrema de Edom. El permiso dado por los edomíes y moabíes no estuvo sino en el dejar de hecho pasar a los israelíes sin molestarlos.

30 *Por sus dominios:* lit., «por él»; el poseedor está aquí por su territorio. La mentalidad semítica de totalidad en los conceptos y omisión de precisiones, capaz de incluir en uno solo aquello que Dios realiza, pretendiéndolo más lo que Dios solamente permite, nos explica frases como éstas, exentas, por lo demás, de todo concepto de irresponsabilidad en el hombre, ya que la responsabilidad de éste está profesada indiscutiblemente por toda la Biblia [4], y aun expresamente en los pasajes mismos indicados; v.gr., Ex 7,3 y 7,13. *Como es hoy una realidad:* la frase es típica y «suele emplearse para llamar la atención sobre el cumplimiento de una promesa o de una amenaza» (Driver).

32 *Yahṣā:* forma locativa (de dirección hacia) del nombre propio *Yáhaṣ*, ciudad asignada a Rubén, luego tomada por *Mešaʿ*, rey

4 Cf. R. Criado, S. I., *La Teología de la Historia en el AT:* XIV SBEsp (M. 1954) 59-63. Al pueblo hebreo no le preocupaba, sin embargo, la explicación positiva de cómo se conjugan causalidad divina universal y libertad humana. Para él era tal la vitalidad de su experiencia intelectiva irrefleja de Dios y tal la fuerza con que se le imponía el hecho de la libertad humana, que no inquirió más.

**33 Y nos lo entregó el Señor Dios nuestro y lo derrotamos, a él, a sus
hijos y a toda su gente; 34 capturamos todas sus ciudades en aquella
ocasión y entregamos al anatema los varones de todo poblado y aun
las mujeres y los niños; no dejamos un solo superviviente; 35 única-
mente los animales tomamos como presa y el botín de las ciudades
que capturamos. 36 Desde Aroer, que está sobre la ribera del torrente
Arnón y la ciudad que está en el torrente mismo, hasta Galaad no
hubo ciudad inexpugnable para nosotros: todas nos las entregó el Se-
ñor Dios nuestro. 37 Solamente al país de los descendientes de Am-
món no te acercaste, la orilla toda del torrente Yabboq y las ciudades
de la montaña, es decir, todo aquello de lo que el Señor Dios nuestro
había dado orden.**

**3 1 Luego nos pusimos a subir camino de Basán, y nos salió a nues-
tro encuentro en Edreí Og, rey de Basán, él y toda su gente, para**

---

de Moab (c. 830 a. C.), cuya localización en la meseta entre Madaba y Dibón es cierta, sin que se pueda precisar más con certeza.

34-35 *Anatema* o *ḥérem*: el Dt pone especial empeño en notar la ejecución del *ḥérem*. Sobre esta medida de la guerra santa, cf. 7,2 y 20,10-18. El *ḥérem* era diversamente riguroso según los casos.

36 *ʿărōʿēr* estaba sobre la ribera (lit., *sobre el labio)* derecha del Arnón. Conocida no sólo por las fuentes bíblicas, sino también por la estela de Mešaʿ, el cual la fortificó. Hoy es *ḫirbét ʿArâʿir*. Las actuales ruinas [5] están *sobre el* borde o *labio* mismo, a 1,5 kilómetros de las aguas. Pero la ciudad parece estaba dividida, como tantas veces sucede, en dos grandes barrios: el alto, en el sitio indicado, y el bajo, junto a las aguas mismas. *La ciudad que está en el torrente mismo*: cf. *Bet-ḥoron* alto y *Bet-ḥoron* bajo en Jos 16,3-5.

CAPITULO 3

Victoria sobre Og. 3,1-11

1 *Bāšān:* región entre el Hermón al N., el Yarmuk al S., el Hauran al E. y el Jordán y lagos Hule y Genesaret al O. Actualmente coincide con la región llamada *Nugrā*. Era, como su nombre mismo lo dice, región feraz, célebre por sus bosques y sus pastos (de ahí hablar de toros de Basán: Dt 32,14). *ʾEdréʿî*: cf. 1,4; hoy *Derʿā*, en la orilla meridional de *Wadi Zêdî*, a unos 120 Km. al S. de Damasco. Es mencionada en la lista de ciudades conquistadas por Tutmosis III (1490-1436), cuyos nombres están en el templo de Karnak en la antigua Tebas [1].

[5] Cf. EstB 23 (1964) 354-55.

[1] Cf. ANET 242. No se ha de confundir con una ciudad de la tribu de Neftalí mencionada en Jos 19,37.

trabar batalla. 2 Entonces me dijo el Señor: «No le temas, pues lo en-
tregaré en tu poder, a él, a toda su gente y a todo su país, y harás de
él lo que hiciste de Sijón, rey de los amorreos, que residía en Jes-
bón». 3 Y, en efecto, entregó también el Señor nuestro Dios en nues-
tras manos a Og, rey de Basán, y a toda su gente, derrotándolo nos-
otros hasta no dejar un solo superviviente. 4 Capturamos también en
aquella ocasión todas sus ciudades: no quedó aldea que no se la cogié-
semos a ellos, sesenta poblaciones, o sea, todo el territorio del Argob,
dominios de Og en Basán. 5 Todas éstas eran ciudades fortificadas,
con altos muros, sendas puertas y cerrojos, sin contar las innumera-
bles poblaciones abiertas. 6 Las entregamos a la destrucción sagrada,
como habíamos hecho con Sijón, rey de Jesbón, destruyendo cual
anatema las ciudades enteras: los varones y aun las mujeres y los ni-
ños. 7 Pero de todos los animales y [de los despojos] de las ciudades
nos apoderamos como botín. 8 Tomamos, pues, en aquella ocasión
todo el país del poder de los dos reyes de los amorreos que estaban
en Transjordania, desde el torrente Arnón hasta el monte Hermón
9 —los sidonios llaman al Hermón Siryón, mientras que los amorreos

---

2-3 *Lo entregaré:* lit. «lo he entregado»; perfecto, hablando de una acción que, en la intención del que habla, está ya realizada (cf. 1,8). *Hasta no dejar:* traducimos así por ser un infinitivo constructo.

4 *Territorio (ḥebel):* lit. «una cuerda» (cuerda de medir, porción, parte, lote, territorio). *ʾArgōb* (probablemente de *regeb* = «terrón») es una porción de Basán donde se encontraban las sesenta ciudades fortificadas, que, tal vez, fueron el núcleo de una confederación. Tocó en suerte a Manasés (cf. v.13-14). Su exacta delimitación no está lograda.

5-7 *Poblaciones abiertas:* lit. «ciudades de los habitantes del campo», en contraste con las defendidas por fortificaciones, puertas con barras metálicas, etc. Para v.6-7 cf. 20,10-18 y 7,2.

8-11 *En Transjordania:* cf. 1,1. *Gilʿād,* como nombre geográfico, es en este pasaje la región montañosa que hay entre Moab y Basán, el *Ağlûn* actual. Más ampliamente se toma otras veces por la región desde Moab hasta Dan.

De *Salkā* (v.10) sabemos que estaba en la extremidad SE. del reino de Og, al pie de *ğebel ed-Drûz* (la montaña drusa), y parece ser la actual *Salḫad,* a unos 24 Km. al E. de *Boṣrâ,* a 1.200 m. de altura, con una fortaleza construida sobre el cráter de un volcán. Los v.9 y 11 son dos glosas explicativas. La primera nos da los varios nombres antiguos del *ḥermôn: śiryôn* de los sidonies, *śᵉnîr* de los amorríes. Todavía se da al Hermón otra denominación en 4,48: *śîʾōn.* La palabra *ḥermôn* se relaciona con la raíz *ḥ r m,* que le confiere un sentido de consagración a la divinidad.

La segunda glosa, de tipo etnológico folklórico, manifiesta su carácter de glosa por la interrupción del contexto que fluye perfectamente del v.10 al v.12, y aun por su contenido, que podía interesar en sus minuciosos detalles a un lector de tiempos posteriores, pero

lo llamaban Senir—: 10 todas las ciudades de la meseta y todo Galaad,
más todo Basán hasta Salká y Edreí, ciudades de los dominios de Og
en Basán. 11 Es de saber que sólo Og, rey de Basán, había quedado
de los restos de los refaím, y, en efecto, su lecho era un lecho de hierro
que existe en Rabbat de los descendientes de Ammón: nueve codos
—de los codos normales—su longitud y cuatro codos su anchura.
12 Pues este país conquistamos en aquella ocasión. Desde Aroer, que
está junto al torrente Arnón, y la mitad de la montaña de Galaad con
sus ciudades lo dí a los rubeníes y a los gadíes. 13 Y el resto de Galaad,
más todo el Basán, dominios de Og, lo dí a la mitad de la tribu de
Manasés: todo el distrito del Argob. Es de saber que todo ese Basán
es lo que se llama país de los refaím. 14 Por su parte, Yaír, hijo de
Manasés, tomó todo el distrito de Argob hasta los límites de los guesu-

---

no es demasiado concebible que se ponga en labios de Moisés. *Su lecho* puede significar su *sarcófago*, que para tales personajes se labraban monumentales, y cuyas dimensiones, expresadas aquí, no se dan, naturalmente, como si fueran las del cuerpo de Og, pero se consignan con la evidente intención de dar a entender su extraordinaria estatura. *De hierro*: pudiera ser un modo popular de designar la piedra basalto, que contiene una grande proporción de dicho metal y por ello es de color parecido al hierro. Si no es más verosímil que se trate aquí de un dolmen con figura de sarcófago o lecho. *Rabbat b^e^nê ʿAmmôn* es el nombre completo (abreviado: *Rabbat ʿAmmôn)* de la capital ammoní *(b^e^nê ʿAmmôn = descendientes de ʿAmmôn)*. Filadelfia, hoy *ʿAmmân*, capital de Jordania, junto al Yabboq alto *(Wadi ʿAmmân)*. El *codo* que aquí se emplea es el corriente (45 cm. tal vez), a diferencia, parece, del «codo real» (52 cm. tal vez).

Repartición de Transjordania. 3,12-22

12 *Desde ʿărōʿēr* (cf. Núm 32,34): toda la región que hay del Arnón para el norte, señaladamente la montañosa de Galad, es asignada a rubeníes y gadíes (cf. Núm 32).

13 La parte de Galad que cae a la mano derecha del Yabboq, con todo el Basán, que se extiende hasta el Hermón y el Argob más oriental, todo el reino de Og, quedó como mitad oriental de la tribu manasí; la otra mitad se tomaría de Cisjordania más adelante. La expresión *todo el distrito del Argob* debe separarse de la siguiente [2]. Así, además, resalta el carácter natural de glosa que tienen las palabras *Es de saber que*...

14 Es interpolación que trae aquí elementos tradicionales de un clan, el de *Yāʾîr*, descendiente de Manasés por su hijo Makir Su carácter de interpolación se manifiesta en que aquí se emplea la tercera persona singular, mientras que en todo el discurso del reparto Moisés habla en primera persona. También la aposición *el*

2 De lo contrario, el pron. *hahûʾ* estaría sin sust. precedente, cosa que es contra el uso. y sólo así queda intacto el TH, sin necesidad de cambiar.

ríes y los maakatíes, llamándolo, conforme a su propio nombre, «el Basán de los aduares de Yaír» hasta el día de hoy. [15] De modo que a Makir le di Galaad, [16] y a los rubeníes y gadíes les di desde Galaad hasta la cuenca del Arnón, a mitad de la cuenca; y la frontera [va] hasta la cuenca del Yabboq, que es frontera de los descendientes de Ammón, [17] y también la estepa y el Jordán; y la frontera [va] desde Kinnéret hasta el mar de la Estepa, que es el mar Salado, al pie de los

---

Basán de los aduares de Ya'ir, no muy natural en el sitio en que está, hace sospechar una segunda mano. La razón de que *los aduares de Ya'ir* estén aquí en Basán, mientras que en Jue 10,4 y 3 Re 4,13 aparecen en Galad, no es decisiva para pensar en dos tradiciones diversas y en esto contradictorias, ya que los confines entre Basán y Galad se cambiaban insensiblemente. Los *g^e^šuríes* y *ma'akatíes* eran estirpes arameas que habitaban al S. del Hermón, junto a la ribera del Jordán. *Ma'ăkā* estaba al N. del lago Hule; *G^e^šûr*, al E. del lago Tiberíades.

15-17 *Mākîr* era hijo de Manasés y padre de Galad (Gén 50,23; Núm 26,29; Jos 17,1). La parte de Galaad que aquí se le consigna es, conforme al v.13, *Gil'ad* superior, al N. del Yabboq. *De modo que* es una repetición—variación de lo mismo que se dijo en v.12-13, pero con diversas precisiones de límites—. Algunos, por ello, han visto una mano posterior, más cuidadosa de los límites precisos. No es necesario. La construcción, aún no explicada del todo satisfactoriamente, *la mitad del torrente es la frontera (tôk hannaḥal ûg^e^bûl)* recibe la mayor claridad si, con Vaccari [3] y Zorell, se retrae el acento disyuntivo desde *y la frontera (ûg^e^bûl)* a la palabra anterior *el torrente (hannaḥal)*, y así leemos en perfecta simetría de construcción ideológica entre los dos v.16-17: v.16 *y a los rubeníes y gadíes les di desde Gil'ad hasta la cuenca del Arnón, a mitad de la cuenca; y la frontera (va) hasta la cuenca del Yabboq, que es frontera de los descendientes de 'Ammón;* v.17 *y también la estepa y el Jordán; y la frontera (va) desde Kinnéret hasta el mar de la Estepa, que es el mar Salado, al pie de los declives del Pisgá, al oriente.* La simetría y la colocación del acento hebreo disyuntivo son palpables. En el v.16 se describe el territorio de la meseta y se señalan sus límites entre los dos ríos, el Arnón y el Yabboq. En el v.17 se describe la fosa jordánica (el Arabá del Jordán = el *'ărābā* jordánico), señalando como límites los dos mares: de Genesaret y de la Sal (mar Muerto). *A la mitad de la cuenca* parece referirse a *la ciudad que está en medio de la cuenca* (cf. Dt 2,36; Jos 13,9.16; 2 Sam 24,5). *La estepa* = el 'Arabá. *Kinnéret* era una antigua ciudad fuerte, conocida de los egipcios y mencionada en el catálogo de Tutmosis III en 34.º lugar [4], situada al NO. (11 Km.) junto al lago que por ella se llamó *Kinnéret*. Probablemente corresponde a las ruinas *Tell el-'Oreime* sobre *'Ain eṭ-ṭabġa* [5]. *El mar de la Estepa* es el mar Muerto, o *Sala-*

[3] A. Vaccari, *Un preteso uso della particella waw:* B 2 (1921) 74-77.
[4] Cf. ANET 242.
[5] Cf. A. E. Mader, *Die biblische Stadt Kinnereth und römische Ueberreste auf dem 'Orémeberg:* B 13 (1932) 297; R. Koeppel, *Der Tell 'Oréme und die Ebene Genesareth:* ibid. 298-

declives del Pisgá, al oriente. [18] En aquella ocasión os ordené: «El Señor vuestro Dios os da esta tierra en posesión; armados pasaréis ante vuestros hermanos los israelíes, cuantos pertenecéis al ejército. [19] Solamente vuestras mujeres, vuestros chiquillos y vuestros ganados—pues sé que tenéis mucho ganado—permanecerán en vuestras ciudades que os he dado, [20] hasta que el Señor conceda morada definitiva a vuestros hermanos igual que a vosotros y conquisten ellos el país que el Señor vuestro Dios les va a dar al otro lado del Jordán y cada uno volváis a la posesión que os he dado». [21] A Josué también ordené en aquella ocasión: «Tus propios ojos han visto cuanto hizo el Señor Dios vuestro con aquellos dos reinos: igualmente hará el Señor con cuantos reinos vas a pasar. [22] No los temeréis, porque es el Señor Dios vuestro quien combatirá por vosotros». [23] También en aquella ocasión imploré del Señor diciendo: [24] «Señor Dios: has comenzado a hacer que tu siervo vea tu grandeza y tu mano vigorosa, ya que ¿quién es el dios en los cielos o en la tierra que pueda hacer obras como

---

do, como aquí se le llama. *Los declives del Pisgā:* descolgamientos o rampas progresivamente descendentes que unen el Pisgá con el Jordán.

18 *Os ordené* está aquí con alguna impropiedad, ya que la orden no se dio a todo Israel (*os* en Deuteronomio es siempre Israel), sino solamente a gadíes y rubeníes. Por eso algunos ven, en vez de *os*, *les* ordené. Esa impropiedad puede ser un indicio de autenticidad. *Armados* es un acusativo de participio circunstancial para indicar el modo de ir equipados y, por ir el participio delante del verbo (*pasaréis*), tienen un cierto énfasis, algo así como: «con esta condición, que iréis armados, pasaréis». *Pertenecéis al ejército:* lit. «hijos del ejército». La filiación es aquí indicación de pertenencia a una categoría, clase o grupo.

20 *Al otro lado del Jordán* aquí corresponde a Cisjordania; el orador habla, con toda exactitud, desde Transjordania (cf. 1,1).

22 La mente del orador pasa insensible y libremente de Josué al pueblo: *temeréis* [6], *es el Señor... quien...* Hay un énfasis en la expresión (el pronombre personal más el artículo con el participio), que pudiera traducirse como prop. relativa: *es el Señor en persona quien...*

Institución de un sucesor. 3,23-29

23-25 *En aquella ocasión:* después de vencer a Sijón y a Og. Cf. v.18.21. *Señor Dios (ʾădōnāy Yahwéh)* no es demasiado frecuente en los libros históricos. *Has comenzado:* Moisés dice estas palabras refiriéndose a un paso muy remoto (desde Ex 3), pero que, en relación con el futuro radiante que ahora se acerca, justifica la expresión *has comenzado, comenzaste.* El motivo es: «acaba lo comenzado; aun-

308; D. Baldi, *Genesareth:* EncCatt V 19,2005-2006; A. Bea, *Effossiones (1939) in Tell el-ʿOrême factae:* B 20 (1939) 306ss. Cf. también Zor. s. v.; Abel, II 299; Du Buit, I 209.

[6] No hay, pues, necesidad ninguna de leer *tîrāʾēm* = «temerás», con el PtSam, Vg y algún ms. griego.

las tuyas y hazañas como las tuyas? 25 Desearía yo pasar y ver este país tan bueno que se encuentra al otro lado del Jordán, estos montes tan buenos y el Líbano». 26 Pero el Señor se irritó contra mí por causa vuestra y no quiso oírme, sino que me dijo: «¡Basta, no vuelvas más a hablarme de este asunto! 27 Sube a la cima del Pisgá y levanta los ojos a occidente, norte, mediodía y oriente y contempla con tus ojos, porque no pasarás ese Jordán. 28 Da, en cambio, órdenes a Josué y confórtalo y esfuérzalo, pues él es quien pasará a la cabeza de este pueblo y quien les dará en posesión el país que estás viendo». 29 Así que nos quedamos en el valle frente a Bet-Peor.

---

que, por tu decisión, no realice yo la conquista... (v.24), concédeme al menos... «(v.25). *Siervo* es título de Moisés más que de cualquier otra persona en el AT; 40 veces se le designa así, señaladamente en el Dt. *Tu grandeza:* la excelencia de tu ser y de tu poder. *Mano vigorosa* = actuación poderosa. *¿Quién es el dios...?:* en un libro de monoteísmo tan fuertemente acusado, es evidente que Moisés no concede existencia real, sino atribuida por otros, a cualquier otra divinidad.

26 *Se irritó (hitʿabbēr):* es poco frecuente (Sal 78,21.59.62; 89,39: de Dios; Prov 14,16; 20,2; 24,21; 26,17: del hombre) y más fuerte que «airarse» *(hitʾannap)*; el sustantivo *explosión de ira, soltarse en ira (ʿebrā)*, es frecuente tratándose de Dios (cf. Is 9,18; 13,9; Os 5,10; 13,11; Hab 3,8; Sof 1,15; Ez 7,19; Sal 78,49...). *Por causa vuestra:* cf. 1,37, donde la partícula es diversa, pero el sentido idéntico.

27 La mirada al *oriente* no tiene para Moisés finalidad; se pone aquí para completar la fórmula. La orden se repetirá (32,48), y con la repetida justificación de la negativa de entrar (32,51), la repetición de la negativa misma (32,52) y la realización de esta ejemplar decisión divina (34,1-4).

28 *Da órdenes* = «instrucciones», «indicaciones»; otros (p.ej. Driver) entienden: «invístelo del cargo» (cf. Is 10,6; 1 Sam 13,14; 25,30), aunque los textos aducidos no emplean exactamente la misma fórmula. El Dt no lo consigna aquí, pero da por realizado el cumplimiento de esta orden divina (cf. 31,7s), orden que es más que el cumplimiento de *confórtalo y esfuérzalo* (contra Dri.); es una verdadera institución e investidura. En 31,14-23 es Dios mismo quien da la investidura (nótese además el verbo *waʾăṣawennû* = «lo constituiré», «lo investiré», en el v.14).

29 *Bêt Peʿôr* es contracción de *Bêt Baʿal Peʿôr (bêt* =«la casa de», «el santuario de» *Baʿal Peʿôr;* cf. Núm 23,28; 25,1-18).

4 1 Ahora, pues, Israel, escucha los preceptos y los estatutos que os
voy a enseñar por obra, a fin de que felizmente viváis y entréis a
conquistar el país que el Señor Dios de vuestros padres os va a dar.
2 Nada añadiréis a lo que os voy a ordenar, ni quitaréis de ello nada,
observando las ordenanzas del Señor Dios vuestro, que yo os voy a
promulgar. 3 Vuestros ojos han visto lo que el Señor ha hecho en

---

CAPITULO 4

División: exhortación general a observar la Ley (1-14); singularmente la prohibición de estatuas (15-24); la apostasía será la ruina, pero no definitiva (25,31); la fidelidad a la Ley, única respuesta posible a la esencia y relaciones del Señor con Israel (32-40). Apéndice: ciudades de refugio en Transjordania (41-43).

Exhortación a observar la Ley. 4,1-14

1 La exclamación *Ahora, pues, Israel* une estrechamente lo que va a seguir con lo que precede, y es un llamamiento enfático al cumplimiento de lo que se va a proclamar. El paso de la segunda persona singular a la segunda plural no es sino la natural transición de un mismo orador cuando habla a una verdadera colectividad (cf. v.5 y 1,8). *Preceptos* y *estatutos:* binomio frecuente deuteronómico (cf. v.5.8.14; 5,1; 11,32; 12,1; 26,16...), acompañado a veces de *miṣwôt* y *ʿēdôt* (cf. infra v.45). Los *preceptos* equivalen a nuestras leyes fundamentales o principios generales *(ḥōq = precepto* es algo que se insculpe o graba en una superficie duradera, piedra, metal...), mientras que *estatutos* son nuestras decisiones jurídicas, normas jurídicas concretas que han de regular las sentencias judiciales. Encierran también el derecho puramente consuetudinario, consagrado aquí por el legislador. La distinción, sin embargo, no es enteramente neta en esta terminología, ni siquiera dentro del mismo Dt. *Vivir y poseer la tierra* es el premio constantemente propuesto en Dt como consecuencia de obedecer al Señor. Ambos tienen un contenido a primera vista sólo material, pero, como se verá, encierran bienes más altos: una vida ordenada y recta según el Dios de la santidad.

2 El v.2 (cf. 13,1) no es fruto de rigidez judaica tardía (la Ley, magnitud inmutable y eterna). Dt 18,15ss refuta la opinión de los que pretenden que este pasaje (4,2) tiene al Dt por última y plena revelación divina. No es de eso de lo que se trata, sino de no atentar contra la autoridad divina, que tantas veces reivindica Moisés para estos preceptos [1].

3-4 Observancia = vida; transgresión = ruina*:* es algo que los oyentes han comprobado experimentalmente. Un caso reciente es el

[1] *Dābār* lo traducimos por *cosa;* es decir, en este caso, en que precede la negación, *nada* = ninguna cosa. Cf. ATG 24 (1961) 257s.

**Baal-Peor: cómo ha exterminado de en medio de ti a cuantos siguieron
a Baal-Peor, 4 mientras que vosotros, que permanecisteis fieles al
Señor Dios vuestro, estáis vivos hoy. 5 ¡Mira! Os voy a enseñar pre-
ceptos y estatutos según lo que me ordenó el Señor mi Dios, para que
obréis conforme a ello en el interior del país que vais a entrar a con-
quistar, 6 y los pongáis solícitamente en práctica, ya que ésa es vuestra
sabiduría y vuestra inteligencia a los ojos de los pueblos que habrán
de oír todos esos preceptos y dirán: Gente sabia y advertida tiene que
ser este gran pueblo. 7 En efecto: ¿qué pueblo hay cuya divinidad le
sea tan cercana como el Señor Dios nuestro lo es cada vez que lo
llamamos? 8 ¿Y qué pueblo grande hay que tenga preceptos y esta-
tutos tan justos como lo es la Ley que hoy presento ante vosotros?
9 Sobre todo estáte atento y guárdate mucho de no olvidar los hechos**

---

narrado en Núm 25,1-9, que aquí el orador supone ya conocido. Sobre *Baʿal P^{e}ʿôr* cf. 3,29. *Siguieron a Baʿal P^{e}ʿôr* = le tributaron culto (propiamente *fueron detrás de*). *Permanecisteis fieles al Señor:* lit. «permanecisteis adheridos a...». Conviene notar el cambio en un mismo verso (v.3) del plural inicial *vuestros ojos* al singular colectivo *de en medio de ti*. Igualmente en v.25.29.34; 11,13-14... No es razonable deducir de ello una pluralidad de escritores [2].

5-6 En otras cosas Israel es una nación insignificante, pero en su legislación las supera a todas. La obediencia a su Ley hace a Israel sabio, es decir, le confiere la cualidad de discernir los verdaderos valores, buscarlos y alcanzarlos.

El perfecto *os he enseñado (limmádti)* es traducido así por unos autores, mientras que otros ven un presente (futuro inminente). Esto último es posible gramaticalmente, sobre todo si se mira al participio del v.1 *(m^{e}lammēd)*, que hemos traducido *os voy a enseñar* (futuro inminente) y puede, por tanto, colocar al perfecto *limmádti* en la esfera del presente (futuro inminente).

7-8 La cercanía de la divinidad (v.7) viene explicada por la inmediata acogida que concede a la invocación (cf. Sal 145,18); es decir, a la petición de ayuda eficaz en toda clase de necesidades. No es necesario restringir esa cercanía a la presencia especial del Señor en el tabernáculo. *Cuya divinidad* (en hebr. *ʾĕlōhîm)* con el adjetivo *cercana* (en hebr. *q^{e}rōbîm)* puede significar: *a)* divinidades, en plural real (Ex 12,12; 6,14; 29,17...); *b)* un ser de la esfera divina, aunque vagamente designado; *c)* sólo el Señor, Yahvé (v.gr. Dt 5,23), en un plural de majestad, sustantivo o adjetivo. En nuestro pasaje no hay nada que sugiera un plural de majestad. Por tanto, hablando de gentiles, nuestro autor puede pensar, en la mentalidad de ellos, en un plural de divinidades adoradas por ellos, pero también en una divinidad para cada pueblo.

9 *Sobre todo (raq) :* pone de relieve aquello que el orador desea destacar. La diferencia de importancia entre los hechos del Sinaí y la

[2] Entre otros muchos ejemplos indiscutibles de esos cambios en documentos extrabíblicos de único autor, pueden verse los tratados de soberanía. Cf. J. L'Hour, *L'alliance de Sichem:* RB 69 (1962) 5-36 (espec. p.13), y anteriormente, sobre los tratados heteos, G. E. Mendenhall, *Covenant Forms in Israelite Tradition:* BArch 17 (1954) 50-76.

que han visto tus ojos, y que no se aparten de tu corazón ningún día de tu vida; antes los darás a conocer a tus hijos y a tus nietos: 10 Cómo el día que te presentaste ante el Señor tu Dios en el Horeb, al decirme el Señor: «Congrégame a esta gente, que les voy a hacer oír mis palabras para que aprendan a tenerme temor todos cuantos días vivan sobre la tierra y lo enseñen a sus hijos», 11 os acercasteis y os colocasteis al pie del monte mientras el monte ardía en fuego hasta lo alto del cielo, tinieblas, nubes y calígine, 12 y os habló el Señor de en medio del fuego, oyendo vosotros el sonido de las palabras, pero sin ver figura

---

prevaricación de *Baʿal Peʿôr* está señalada por esa partícula inicial y luego por el imperativo de recordar siempre la fundamental teofanía y transmitir su vivo recuerdo a los descendientes. *Los hechos*[3]: hay en la expresión *haddᵉbārîm* una referencia clara a toda la escena del Sinaí, como la van refiriendo los v. siguientes. La indicación final del v. representa la consagración del principio de la tradición, que luego aparece en 6,20s; 32,7. *Que han visto tus ojos:* se dirige a la nación como un todo, a la presente generación como identificada, por solidaridad, con la que fue testigo presencial. Es uso frecuente en el Dt (cf. 1,30; 7,4.19; 10,21; 29,2) y en los profetas. No está excluida la hipótesis de que se trate de una frase hecha, procedente de los discursos tenidos por Moisés a la generación adulta del Sinaí. *Corazón:* el hebreo corresponde a nuestro «espíritu», «alma», «mente». *Los darás a conocer:* harás que los vivan (el verbo *yādáʿ* = conocer por experiencia).

10 *Congrégame a esta gente* o *pueblo* para hacer de él una unidad político-religiosa de todas las tribus en el solemne y trascendental acto de la alianza en el Sinaí. *Temerme:* se trata de la racional, vigilante y solícita disposición de alma de un siervo con su señor en orden a su voluntad plenamente declarada. Equivale a nuestra «religiosidad», al latino «religio», y nunca es mero sentimiento, sino inteligente y leal ejercicio de la confianza. Llega a confundirse en sus efectos con el culto a Dios en inquebrantable confianza. Es rasgo fundamental de la postura de alma ante Dios en el AT, que incluye una tensión entre distancia y atracción hacia Dios.

11 *Hasta lo alto del cielo:* hebreo, «hasta el corazón del cielo»; es decir, hasta su interior, hasta lo más alto y escondido. *Tinieblas... calígine*, es aposición a *monte... cielo.* Son las circunstancias del modo con que se realizó la teofanía.

12 Para los antiguos, el sentido del oído—*que era voz solamente*—es más inmaterial que el de la vista. La imaginación podrá, sin reparo por parte de los directores del pensamiento hebreo, representar a Dios con manos, brazos, nariz, rostro, boca, etc. Pero la limitación con que, en conjunto, se representa al ser divino mantiene vivo el concepto de trascendencia y corrige siempre virtualmente los errores a que pudieran dar lugar los antropomorfismos.

[3] Así todos, excepto JUNK., que traduce *las palabras*, refiriéndolas a los diez mandamientos (lit. *diez palabras)* de v.13.

—que era voz solamente—, [13] y os declaró su alianza, que os ordenó ejecutar, los diez mandamientos, escribiéndolos luego sobre dos tablas de piedra. [14] Y en cuanto a mí, me ordenó el Señor en aquella ocasión enseñaros los preceptos y estatutos que habéis de guardar en el país al que vais a entrar para conquistarlo. [15] Miraréis, pues, muy mucho por vosotros mismos—ya que no visteis figura ninguna cuando el Señor os habló en el Horeb de en medio del fuego—, [16] que no os corrompáis haciéndoos estatuas semejanza de ídolo cualquiera, figura

---

13 *Declaró* = reveló, descubrió. *Su alianza:* es decir, *las condiciones de la alianza* que deseaba establecer con ellos. Una misma palabra, *b^e^rît*, se usa para indicar la alianza o pacto y las condiciones de él (Sal 103,18; 132,12; 78,10: *b^e^rît* = condiciones de la alianza). En este pasaje es evidente que se trata de las condiciones: los diez mandamientos [4]. *Los diez mandamientos:* lit. *las diez palabras* (así en Ex 34,28; Dt 4,13; 10,4). *De piedra:* lit. *de piedras*, indicando también con ello que eran dos, como en Dt 5,19; 9,10s; 10,1.3.

14 *Los preceptos y estatutos:* a diferencia de los diez mandamientos, no proceden directamente de la boca de Dios, sino de Moisés. Son la legislación explícita de lo que en el Decálogo estaba implícito o sólo programáticamente, y además legislación complementaria, que provee a las peculiares circunstancias.

La prohibición de las estatuas. 4,15-24

Los versos 15-19 contienen la médula del precepto fundamental que dimana de la idea básica religiosa israelí (tu Dios es un ser enteramente distinto de todos los seres que tú contemplas o puedes imaginar; es un Dios trascendente). Toda imagen de él sería inadecuada. Se reconoce la trascendencia de Dios, aunque aún no se lo define expresamente como «espíritu». La prohibición salvaguarda contra la imitación de los cultos extranjeros tributados a dioses representados a la manera humana, y cuyas necesidades sensibles y sensuales era necesario satisfacer.

15 Para la construcción de la primera parte del verso, cf. 7,9; 8,5; 10,16.19; 11,8; 30,19: encierran la alusión al daño que se recibirá de no estar atento para cumplir concienzudamente lo que se manda.

16 *Corromperse* es aquí *obrar corrompidamente* en el terreno religioso-moral. *Estatua* (heb. *pésel):* toda imagen tallada en piedra o en metal, o aun fundida. La palabra *estatua* es en seguida precisada y descrita con la palabra *semejanza* (heb. *t^e^mûnā)* como ge-

[4] Para *b^e^rît*, cf. F. Asensio, *Misericordia et Veritas. El ḥèsed y ʾèmet divinos. Su influjo religioso-social en la historia de Israel:* AnalGreg 48 (Roma 1949) 66-68.120-131.197-249; L. G. Da Fonseca, Διαθήκη. *Foedus an Testamentum?:* B 8 (1927) 35-50.161-181.290-319. 418-441; 9 (1928) 26-40.143-160; P: Van Imschoot, *L'esprit de Yahvé et l'alliance nouvelle dans l'Ancien Testament:* EThL 13 (1936) 201-220; E. Vogt, *Vox b^e^rît concrete adhibita:* B 36 (1955) 565s; J. Cadier, *Les alliances de Dieu:* EEThRel 31 (1956, 4.[1]) 10-30.

de macho o de hembra, [17] ni figura de bestia que haya en la tierra, ni figura de pájaro alguno alado que vuele por el cielo, [18] ni figura de nada que repte por el suelo, ni figura de pez alguno existente en las aguas subterráneas; [19] y que no alcéis vuestros ojos al cielo y viendo al sol o a la luna o a las estrellas, en fin, a la milicia toda celeste, te dejes arrastrar adorándolos y sirviéndolos, siendo así que esas cosas las asignó el Señor Dios tuyo a cuantos pueblos hay bajo los cielos, [20] mientras que a vosotros os escogió el Señor y os hizo salir del crisol de hierro, de Egipto, para que seáis su pueblo patrimonial, como lo sois hoy. [21] En

---

nitivo epexegético: *estatua que sea semejante.* Esta última palabra es también determinada o circunscrita por la palabra siguiente, *ídolo* (heb. *sémel*), que traducen algunos por *coloso* (del asir. *lamassu* = toros-colosos), mientras que la mayoría se limita al significado de *estatua humana* (ʼανδριάς). A todo lo cual se añade aún en qué consistiría ese ídolo: *figura de (tabnît) macho o hembra.* Uniendo, pues, todas las palabras, tenemos: «estatuas, semejanza de ídolo cualquiera, figura de macho o de hembra».

17-18 *Bestia que haya en la tierra* = cuadrúpedos. *Repte:* reptiles de todo género. *Las aguas subterráneas:* responden a la concepción semita de una tierra que descansaba sobre aguas abismales. Esas aguas eran la razón de fuentes, ríos, mares (cf. Gén 7,11; Sal 24,2; 136,6). Se prohíbe especialmente la zoolatría por el enome influjo que Egipto había de ejercer sobre Israel [5].

19-20 Ambos versos pudieran ser una ampliación posterior de la doctrina contenida en v.16-18 (nótese que aquí no se prohíben las estatuas, sino el culto mismo de los astros). El culto astral, procedente de influjo babilónico, se ejercitó en Palestina, y concretamente en las cercanías de Jerusalén, ya desde tiempos muy antiguos [6]. Los v.19-20 encierran no sólo la prohibición del culto astral, sino la doctrina de la unicidad de Yahvé.

Y que no alcéis...: estas palabras vienen pendientes de las del v.15: *miraréis muy mucho por vosotros que... Siendo así que...:* proposición causal. *Las asignó:* el israelí englobaba en la expresión no sólo la permisión divina del mal (la idolatría), sino también, y con más relieve aún que la permisión, la inserción de esos descarríos permitidos en los planes positivos de su providencia. *Bajo los cielos:* lit. «bajo todo el cielo».

La palabra *os hizo salir (wayyôṣiʼ ʼetkem)* lleva consigo en el Dt un sentido de liberación de la cautividad, acentuado aquí por la añadidura «del crisol de hierro».

21-22 Se esperaría, como conclusión del v.20, algo así: «y para que os diera ese país en posesión». En su lugar, Moisés repite por

[5] A. CALDERINI, *La religione degli egiziani* (TACCHI-VENTURI, *Storia delle Religioni* I; Tr. 1939) 297-298; FR. BONNET, *Tierkult:* RAeR 812-824; H. JUNKER-E. WINTER, *Tierkult, ägypt.:* RWW 879-880; L. SPEELERS, *Egypte:* DBS II (1934) 837-838.

[6] Sobre la religión astral de los cananeos cf. G. FURLANI, *La religione dei cananei e degli aramei* (TACCHI-VENTURI, II[2] 88-96.98-106.119-120.121-125); S. MOSCATI, *Las antiguas civilizaciones semíticas* (B. 1960) 113-120.224-229. 267-268; LAGRANGE, *Études sur les Religions Sémitiques:* EtB (París 1905) 119-140 (también 70-118); R. LARGEMENT, *La religion cananéenne* (BRILLANT-AIGRAIN, *Hist. des Religions:* IV 191-192.197-198).

cambio, el Señor se airó contra mí por vuestra causa y juró que no pasaría yo el Jordán ni entraría en el óptimo país que el Señor vuestro Dios os va a dar en patrimonio. [22] ¡Sí!, yo moriré en este país: no pasaré el Jordán, mientras que vosotros lo pasaréis y conquistaréis aquel óptimo país; [23] guardaos de olvidar la alianza del Señor, que el Señor vuestro Dios concluyó con vosotros, haciéndoos esculturas, representaciones de todo cuanto os ha prohibido el Señor. [24] Porque el Señor vuestro Dios es fuego devorador, Dios celoso. [25] Cuando hayas engendrado hijos y nietos, y estéis ya viejos en ese país, si os echareis a perder e hiciereis esculturas de cualquier cosa, practicando así el

---

tercera vez (cf. 1,30; 3,26) su propio caso. La conducta del Señor con él debe ser un argumento para que el pueblo no falte nunca a la fidelidad (cf. 1,37; 3,26). No sólo por lo que indica de rectitud inexorable de parte de Dios, sino también por respuesta de nobleza al verse preferidos al que tan fielmente sirvió a Dios y sólo en un momento desfalleció (Núm 20,10 y 20,3-5). Al mismo tiempo parece percibirse—mezclado a la melancolía por la privación de aquel gran coronamiento de su abnegada vida en servicio del Señor—el sentimiento de inquietud, previendo los peligros de apostasía cuando entren en Canaán y falte su constante admonición paterna. *Y juró:* este *juramento* solamente lo consigna nuestro pasaje. *Moriré:* participio con sentido de futuro inminente.

23 Como fruto (cf. *guardaos* = guardaos, pues) de lo dicho en v.20-22, y como eco del v.9, se repite la exhortación del v.15ss, de no fabricarse imágenes para darles culto. *Concluyó:* lit. «cortó hiriendo». *Haciéndoos esculturas...* está concebido como la consecuencia de olvidar el pacto, es decir, la promesa de observar las condiciones del pacto.

24 *Fuego devorador* es metáfora para indicar los efectos de la ira destructora. *Dios celoso:* este concepto expresa con la máxima energía la afirmación divina de sí mismo. Los celos de Yahvé tienen un sentido simbólico; son fuerte antropopatismo: Dios no permite, como Dios que es, que su excelencia sea condividida por nadie fuera de El, y exige adoración exclusiva, pues a ella tiene derecho intransferible. El adjetivo *qannāʾ* es cualificativo: no significa una disposición pasajera de la persona, sino algo que pertenece a la esencia misma de Dios [7].

Castigo temporal de la apostasía. 4,25-31

25 *Estéis viejos:* mejor que «hayáis habitado (o vivido) largos años». *Para disgusto suyo:* causándole dolor (mejor que «irritación»); es palabra muy usada en Dt.

26 Apela a testigos insobornables e inalterables (cf. la misma expresión en 30,19; 31,28 y, muy semejante, en 8,19; 32,1). Los

[7] La creación de la palabra ζηλωτής de los LXX revela también que ellos vieron en el adjetivo hebreo una cualidad, no un estado o disposición pasajera. Cf. Q. STUMFE: ThWNT II 886.

mal a los ojos del Señor vuestro Dios para disgusto suyo, 26 invoco por
testigo hoy contra vosotros a los cielos y a la tierra, de que malamente
y pronto desapareceréis de sobre el país que entráis a poseer pasando
el Jordán: no prolongaréis sobre él vuestros días, sino que totalmente
seréis exterminados, 27 dispersándoos el Señor entre los pueblos, y
quedaréis pocos en número entre las gentes a las que os conduzca el
Señor. 28 Serviréis allí a divinidades obra de manos humanas, leña y
piedra, que ni ven ni oyen ni comen ni huelen. 29 Pero desde allí
buscarás al Señor tu Dios, y lo encontrarás si lo buscas a pleno corazón
tuyo y con toda tu persona; 30 cuando te sientas en aprietos y te sobre-
vinieren todas estas cosas, en el último tiempo, volverás al Señor tu
Dios y atenderás su voz. 31 ¡Sí!, que el Señor Dios tuyo es un dios

---

castigos se les habrían predicho con tiempo. Las demás frases de este verso son típicamente deuteronómicas. *No prolongaréis...*: como nación, no como individuos.

27-28 El culto a los ídolos de las naciones no es legitimado por el principio *cuius regio, eius et religio*. Que Dt no piensa así se ve en los v.19.35.39. *Divinidades, obra de manos humanas*: identificación de los supuestos dioses con sus imágenes, para afirmación de que no son sino eso: objetos de madera y de piedra... *Ni ven ni oyen* la aflicción y las súplicas de sus devotos. *Ni comen ni huelen* los sacrificios que les ofrecen. *Ni comen* = gustan; *ni huelen* es propiamente percibir el olor de los manjares.

29-30 El v.29 es de profunda teología: hay un buscar a Dios superficial e interesado, y uno hondo, con todo el ser humano: *a pleno corazón*. *Encontrarás*: lo experimentarás a El como es, gracia y favor.

30 *En el último tiempo* es el período final del futuro que cae dentro de la perspectiva del que habla. Nunca un mero estadio ulterior al que pueden suceder otros. En nuestro caso se trata (no precisamente por fuerza de la palabra *[ʾaḥărît hayyāmîm]*, ni siquiera de la expresión en sí sola considerada, sino por su uso concreto en todos los pasajes) no de un futuro cualquiera, sino de aquel en que la historia dobla un decisivo recodo del camino, tras el cual el reino de Dios tomará una figura concreta, enteramente distinta de la presente y definitiva. Será un eón de vuelta a Dios, y, por la relación de unos pasajes con otros, estamos en la perspectiva de la edad ideal, mesiánica, que, tras el orden de las cosas existentes, cerrará el curso de los tiempos. *Volverás al Señor*, de quien no debiste apartarte nunca: no con una vuelta geográfica, sino con la adhesión reintegrada y plena (cf. v.29b), y, como natural consecuencia, *atenderás a su voz*, es decir, harás sus voluntades (30,2).

31 La última razón de esta conversión y reconciliación de El con su pueblo es la naturaleza misma de Dios: *un Dios compasivo*, definido así con fuerza por la tradición mosaica y repetidamente mantenido en tiempos posteriores, especialmente en la poesía religiosa y cúltica (Sal 78,38; 86,15; 103,8; 111,4; 112,4; 145,8; Jl 2,13...).

compasivo: no te abandonará, ni te destruirá, ni se olvidará de la alianza
que a tus padres juró. [32] En efecto, pregunta sobre los tiempos primeros, anteriores a ti, desde el tiempo en que creó Dios al hombre sobre la tierra y desde unos a otros confines del cielo: ¿ha sucedido algo tan
grande como es esto, o se ha oído algo semejante? [33] ¿Ha oído alguna
vez un pueblo la voz de una divinidad que hable de en medio del fuego,
como la oíste tú, quedando él, no obstante, con vida? [34] ¿O ha intentado
algún dios venir a tomarse un pueblo de en medio de otro pueblo a fuerza de pruebas, de prodigios, de portentos y de guerra, de mano vigorosa, de brazo tenso de su poder, de grandes hechos terroríficos, como es todo cuanto ha hecho el Señor vuestro Dios en Egipto ante
vuestra vista? [35] A ti se te ha hecho ver[lo] para que reconozcas que el

---

El epíteto *compasivo* evoca el recuerdo de la alianza, que fue suprema manifestación de su bondad con el pueblo por amor a sus padres, a quienes la juró (cf. Ex 19,5-6).

Fidelidad a la Ley. 4,32-40

32 La partícula enfática *en efecto* forma paralelismo y conecta intencionadamente el v.32 con el 31 *(no se olvidará de la alianza que a tus padres juró)*. *¿Ha sucedido algo tan grande...?*: apelación a la experiencia de las revelaciones divinas hechas al pueblo de Israel. Principalmente piensa el autor en los acontecimientos a partir del éxodo. En el fondo se extiende su memoria hasta la vocación de Abraham [8].

33 Quiere inculcar que ningún otro dios ha dado prueba de su verdadera existencia, mientras que Yahvé sí la ha dado, mostrando su condescendencia hasta tratar con los hombres *(como lo oíste tú)* sin destruirlos. La divina trascendencia era considerada demasiado poderosa como para que un mortal pudiera tratar con ella sin perecer.

34 La intervención de Dios en un país como Egipto indica su dominio sobre él; ha sido un espléndido despliegue de su poder: *pruebas* (= «experimentaciones», comprobaciones de la disposición del faraón...), *mano vigorosa* (= intervención extraordinaria), *brazo tenso* (= actuación esforzada de su poder).

La intervención de Dios en persona *(venir a tomarse...)* realza extraordinariamente lo singular e inmediato de sus relaciones excepcionales con este pueblo.

35 La declaración es terminante y trascendental: *a)* todas las maravillas del éxodo fueron hechas con ese fin (cf. Ex 10,2); *b)* no se trata de que el Señor es Dios, sino de que es el único verdadero, y esto se repite en el v.39 y en 7,9; 10,17; 32,29; *c)* este conocimiento es privilegio de Israel como nación (nótese el enfático *a ti*). ¿Cómo llegó Israel por los acontecimientos del éxodo a este conocimiento

[8] El verso puede dividirse colocando la interrogación antes de «desde unos a otros confines» o, más probablemente, desde «*ha sucedido...*».

Señor es el [verdadero] Dios: no existe otro fuera de él. [36] Desde los
cielos te hizo oír su voz para educarte, y sobre la tierra te hizo ver
su gran fuego, y sus palabras percibiste de en medio del fuego. [37] Y por-
que amó a tus padres y eligió su descendencia después de ellos, te sa-
có [él] en persona con su gran poder de Egipto, [38] expulsando pueblos
grandes y más numerosos que tú ante tu vista, para introducirte y
darte el país de ellos en patrimonio, como hoy se cumple. [39] Así que
has de saber hoy y reflexionar en tu intimidad que el Señor es el ver-
dadero Dios en los cielos allá arriba y en la tierra aquí abajo: no hay
otro. [40] Observarás, pues, sus preceptos y sus ordenanzas que yo te
indico hoy para que seas feliz, tú y tus hijos después de ti, y para que
prolongues los días sobre el suelo que el Señor Dios tuyo te va a dar
para siempre».
[41] Entonces apartó Moisés tres ciudades en Transjordania al oriente
del sol [42] para que pueda refugiarse allí el homicida que diere muerte
a su prójimo inadvertidamente sin haberle tenido odio en tiempo an-
terior, de modo que, si huye a una de estas ciudades, quede con vida:

---

de su Dios? Por el sentido demostrativo y persuasivo de sus milagros (Ex 10,2) y por la comprobación experimental de que los dioses de los egipcios (más tarde también de los amalecitas, amorreos, etc.) se habían mostrado totalmente inoperantes en contra.

36 Dos fenómenos de la naturaleza. Ambos para *educar* al pueblo y darle el sentido moral de la reverencia y sumisión debida a Dios. Así lo preparaba para oír con eficacia las *palabras*-mandamientos de Dios. Todo ello son grandes beneficios divinos, pero principalmente grandes muestras de ser el verdadero Dios y verdadero amador del pueblo.

37-40 De las varias maneras de establecer prótasis y apódosis en los versos siguientes, todas ellas aceptables: *a)* prótasis = v.37-38, apódosis = v.39; *b)* prótasis = v.37ab, apódosis = v.37c.38; *c)* prótasis = v.37a, apódosis = v.37bc.38; nos parece mejor la segunda, que hace del amor y predilección de Dios para con los patriarcas y sus descendientes (v.37ab) la razón de lo que hizo por el pueblo (v.37c) introduciéndolo en la tierra prometida (v.38). El v.39 lo consideramos como una reflexión-conclusión de lo anterior: *así que...*, y el v.40 como la consecuencia práctica de ello: *observarás, pues... Eligió su descendencia después de ellos:* sobre el concepto de *elección*, cf. infra 7,7. *Te sacó él en persona:* lit. *en su rostro*, donde se toma *rostro* por *persona, presencia personal*, ya que es la manifestación exterior más personal.

Ciudades de refugio en Transjordania. 4,41-43

41 *Apartó:* en sentido de separación en orden a un fin particular.

42 Véase 19,1-13. Ya en Ex 21,12-14 se instituye el asilo en el altar. La terminología es la misma que en 19,3.4.

43 **Béser, en la estepa, en el país de la meseta, para los rubeníes, y**
Ramot de Galaad para los gadíes, y Golán en Basán para los mana-
síes. 44 **Esta es la Ley que presentó Moisés ante los israelitas.** 45 **Estas**
son las solemnes declaraciones y los preceptos y los estatutos que
proclamó Moisés a los israelitas al salir ellos de Egipto, 46 **en Transjor-**
dania, en el valle que está enfrente de Bet-Peor, en el territorio de
Sijón, rey de los amorreos, que habitaba en Jesbón, al cual derrotó
Moisés y los israelitas al salir ellos de Egipto, 47 **conquistando su terri-**
torio y el territorio de Og, rey de Basán, reyes ambos de los amorreos
en Transjordania, al oriente del sol; 48 **desde Aroer, que está sobre el**
borde del torrente Arnón, hasta el monte Sión, que es el Hermón,
49 **y todo el Arabá, en Transjordania, al oriente, hasta el mar del Arabá,**
en las faldas del Pisgá.

---

43 *En la estepa:* lit. *en el desierto;* es decir, en la región no poblada y no cultivada. *Beṣer* y *Gôlān* no aparecen sino aquí. *Beṣer* está consignada como ciudad israelí en la estela de *Mešaʿ*, rey de Moab (línea 27). Pertenecía a la tribu de Rubén. *Mešaʿ* dice haberla reconstruido, pues yacía en ruinas. Baldi [9] la identifica probablemente con *Umm el-Amad*, 14 Km. al NE. de Madaba. *Gôlān* sólo se conservó en el nombre de un paraje de la región de Basán. *Ramot de Galaad* es conocida ciudad de la tribu de Gad, identificada por Baldi con *Tell Ramiṯ* o *Rumeiṯ*, 10 Km. al SO. de *Derʿā*. Abel ve todas las probabilidades en *ḥoṣn ʿAǧlûn*, 17 Km. al SO. de *er-Remṯe*, y algunos la identifican con *er-Remṯe*, 10 Km. al SO. de *Derʿā*.

Circunstancias del segundo discurso. 4,44-49

Ahora empieza el segundo discurso de Moisés (4,49-26,19). Consta de dos partes: *a)* principios generales (c.5-11); *b)* leyes especiales (c.12-26,15). La parte primera, que tiene elementos históricos y elementos paranéticos, lleva, como el discurso primero (1,6-4,40), una introducción histórica en la que al tema, señalado en los v.44 y 45, se añaden las circunstancias de lugar y tiempo: 4,44-49.

45 *Declaraciones (hāʿēdôt):* solemnes atestaciones de la voluntad divina, juntamente con la protesta contra la propensión humana a desviarse de aquélla. *Al salir de Egipto:* reúne en el extremo de una fecha-punto los cuarenta años desde la salida de Egipto. La frase no puede ser de un contemporáneo.

46 *En Transjordania:* cf. 1,1. *En el valle...:* cf. 3,29. *Siḥon... Hešbón:* cf. 1,4; 3,2. Para el v.47, cf. 2,34; 3,8.

48 *Śîʾōn* es el cuarto nombre del Hermón. La palabra *śîʾōn* tal vez tiene relación con la raíz *śîʾ* = «altura» (cf. Job 20,6).

[9] *Giosuè.*

5 1 **Convocó, pues, Moisés a todo Israel y les dijo: «Oye, Israel, los**
preceptos y ordenanzas que yo proclamo a oídos vuestros hoy, y apren-
dedlos y tened cuidado de practicarlos. 2 **El Señor nuestro Dios con-**
cluyó con nosotros una alianza en el Horeb. 3 **No con nuestros padres**
concluyó el Señor esta alianza, sino con nosotros, nosotros los que nos
encontramos aquí hoy todos vivos. 4 **Cara a cara habló el Señor con**
vosotros en el monte desde en medio del fuego, 5 **mientras yo estaba**
entre el Señor y vosotros en aquella ocasión para declararos la palabra
del Señor (ya que a la vista del fuego temíais y no subisteis al monte),

---

CAPITULO 5

La sección (5,1-11,32) puede cómodamente dividirse en las siguientes partes:

Decálogo (c.5); culto y amor al único Dios verdadero (c.6); proscripción de toda manifestación idolátrica (c.7); beneficios divinos, infidelidades de Israel, promesas y amenazas (c.8-11). El capítulo 5 contiene el recuerdo histórico de la alianza (v.1-5); el Decálogo (v.6-22); las circunstancias históricas que siguieron a la teofanía y urgen la fidelidad (v.23-33).

Recuerdo histórico de la alianza. 5,1-5

1-2 *Convocó...*: lit. *dio la señal* (König) *a todo el pueblo*, es decir, a sus representantes los jefes de tribu y de familias, como tantas otras veces. El v.1 da la finalidad del discurso segundo; *concluyó*: cf. 4,23.

3 *No con nuestros padres..., sino con nosotros...*: negación relativa o paradójica [1]: no tanto fue con *nuestros padres* (los tres grandes patriarcas, Abraham, Isaac y Jacob), con quienes concluyó Dios la alianza, cuanto con nosotros (4,23), los testigos de la liberación y de los sucesos del Sinaí, que formamos unidad con ellos y a quienes el Señor prometió los bienes de su pacto.

4 *Cara a cara*: es decir, directamente, no por medio de otros con quienes el Señor concluyera la alianza. El pensamiento es oscuro si no se quiere poner en contradicción el v.4 con el v.5. Smith-Clamer piensan que el sentido es que, no obstante percibir directamente el pueblo *la voz del Señor*, es decir, *un rumor de palabras (qôl hadd^{e}bārîm)*, no entendía, sin embargo, con claridad y distintamente lo que Dios les decía, mientras que, en cambio, Moisés se lo iba después exponiendo o declarando (cf. Ex 19,9.19). König cree que *cara a cara* junto con *habló* equivale a «manifestarse», y por eso no excluye una función mediadora de Moisés. Otros, con Vaccari, piensan que el Decálogo lo oyó directa y claramente el pueblo y que la función

[1] Cf. A. Vaccari, *Antica e nuova interpretazione del salmo 16(15)*: B 14 (1933) 431; Id., *Jeremiae sermo in templo* II: VD 19 (1939) 198-99; H. Kruse, *Die «Dialektische Negation» als semitisches Idiom*: VT 4 (1954) 385-400; E. Vogt, *Negatio Paradoxa*: B 36 (1955) 146-147; M. García Guardia, *Una extraña negación*: Proyección 4 (1957) 200-203.

que decía: 6 «Yo soy el Señor tu Dios que te sacó del país de Egipto, de aquella morada de esclavitud: 7 no tendrás otros dioses enfrente de mí; 8 no te confeccionarás esculturas, es decir, ninguna semejanza

mediadora de Moisés empezó a continuación. Hummelauer hace del v.5 una glosa parentética e infeliz, insertada aquí desde otro lugar más adecuado.

El Decálogo. 5,6-22

6 El v.6 es la introducción al Decálogo. Cada palabra de este verso es una conmovedora y trascendental evocación [2].

El uso del singular en el Decálogo: *tu Dios, te sacó..., honrarás a tu padre...*, abraza a la vez al pueblo como nación y al individuo como tal [3]. Cada individuo, como miembro de ella, ha sido objeto de la revelación yahvística, es sujeto de su providencia-elección, y ahora de la alianza. Finalidad de ella es la vida santa de la nación, resultado de la vida recta de cada miembro.

El v.6 tiene en este pacto, cuyas estipulaciones son los mandamientos, el puesto que en los antiguos pactos de vasallaje tenía el «preámbulo» y el «prólogo histórico» que preceden inmediatamente a las estipulaciones. La evocación de Yahvé da a los mandamientos un sentido y autoridad estrictamente divina [4].

7 La versión presenta alguna variedad en los autores: *otros dioses, otro Dios*. Diferencia fundamental no hay, y gramaticalmente ambas versiones son legítimas. Estilísticamente es preferible *otros dioses*, que es expresión deuteronómica frecuente (6,14; 7,4; 8,19). *Enfrente de mí, ante mí:* o bien, *además de mí*. El sentido es el de una prohibición absoluta de tener por dioses a otros seres que a Yahvé. La construcción hebrea prohíbe no sólo el culto externo de otros dioses, sino también el interno y la mera estima-reconocimiento de ellos como verdaderos. Excluye la adoración, o estima como tal, de toda otra divinidad, porque Yahvé lo ve todo y, por tanto, la frase excluye otros dioses, ya que no pueden escapar a la vista o a la omnipresencia de Yahvé.

8-10 La prohibición es sólo en orden a dar culto a las imágenes, como está manifiesto en v.9a. No se prohíben representaciones plásticas para ornamentación, cultivo del arte, etc. De hecho basta recordar, como interpretación auténtica del precepto sobre las imágenes, los querubines del arca (Ex 25,18ss) y de las telas del tabernáculo (Ex 26,1.31), la serpiente de bronce levantada por Moisés

2 Cf. Schildenberger, *La religión del AT* (Madrid 1960) 427-31; F. Asensio, *Yahvé y su pueblo* (Roma 1953) 109-160.

3 Cf. sobre colectivismo-individualismo Hein., *Theol.* 146-147; Schildenberger, *La religión del AT* 446-48; Imsch., II 311-314; Vrie, 181ss; Eichr., III 1-16; Rowley, *The Faith of Israel* 99-109; J. de Fraine, *Individu et société dans la religion de l'AT:* B 33 (1952) 324-355.445-75. Diríamos mejor *al individuo como miembro de la Alianza* (Eichrodt, *Religionsgeschichte Israels:* Historia Mundi II [Berna 1953] 386).

4 Las leyes del célebre *Código de Hammurabi*, no obstante la apelación de éste a la divinidad Samas, que le encarga promulgarlas, son leyes de Hammurabi, no de la divinidad. Cf. J. Van der Ploeg, *Studies in hebrew Law:* CBQ 12 (1950) 416-27.

**de lo que hay arriba en el cielo ni de lo que hay abajo en la tierra, ni
de lo que hay debajo de la tierra; 9 no los adorarás ni los ser-
virás, porque yo, el Señor Dios tuyo, soy un dios celoso que
castiga la iniquidad de los padres en los hijos, en la tercera y en
la cuarta generación de los que me aborrecen, 10 pero que hago
favor hasta la milésima generación de los que me aman y guardan**

---

en el destierro (Núm 21,9), los doce toros del «mare aeneum» (3 Re 7,25), los querubines y leones de las vasijas puestas sobre carrillos (3 Re 7,36), los leones del trono de Salomón (3 Re 10,19s; 2 Par 9,18). De ninguna de estas imágenes públicas y oficiales conservamos la más leve censura de los hagiógrafos ni de los profetas; mientras que fueron considerados transgresión el becerro de oro (Ex 32), los novillos de Dan y Betel (3 Re 12,28-13,10), la serpiente misma de bronce más tarde (4 Re 18,4), porque se les dio culto.

Las imágenes de Yahvé no están *explícitamente* prohibidas. Pero, teniendo en cuenta Dt 4,12.15-20.23-24, lo más natural es considerarlas *implícitamente* prohibidas [5] aun en 5,8-9a.

La razón *porque yo, Yahvé, tu Dios, soy un Dios celoso* quedó explicada en 4,24. Puede perfectamente traducirse *porque yo soy Yahvé, tu Dios, divinidad (dios) celosa que...* La añadidura aquí de *que castiga...* da, por una parte, un sentido de gravedad y santidad moral extraordinaria al Dios que así habla, y, por otra, una concepción extraordinaria de los efectos de su bondad, que supera tanto a los de su odio contra lo malo como mil superan a cuatro. ¿Cómo ha de entenderse esa actuación divina de favor o castigo? (cf. 2,30; 4,19.20). Se trata de males físicos o psicológicos, consecuencias de los pecados de los progenitores. La causalidad creada, que en sus leyes inmanentes beneficia el cumplimiento de la ley natural y venga inexorablemente sus transgresiones, es reducida en la Escritura a Dios, último fundamento y motor de las causas segundas. *Los que me aborrecen* puede significar, según uso hebreo característico [6], «los que no me aman», «los que prefieren otros dioses», «los que persistente y descaradamente se me oponen». *En los hijos, en la tercera y cuarta generación:* el TH, «en los hijos y en la tercera...»; se puede traducir: «en los hijos *y aun* en la tercera...», o, como hacen Sam, LXX, Targ, Peš, Vg y Ex 20,5, omitiendo la partícula *y* [7].

Hago favor = ejercito mi amor leal. *A los que me aman* = me muestran pura e interna afección y devoción (cf. 4,37). Pudiera tra-

[5] Así generalmente los autores HUMM., KRÄ., SCHNEIDER, GALBIATI *(Ex)*, CLAM., McK., FREY (art. *Images [chez les Juifs]*: DBS IV [1949] 200), DRIV. *(Ex)*; POWER *(Ex)* parece mantener que no se refiere este precepto a las imágenes de Yahvé; HBA 891-93 encuentra la prohibición de imágenes de Yahvé sólo en Dt 4,15-29. En el extremo opuesto están los que, como McK., HASPECKER *(Bild. II Im AT*: LTK II[2] 459-60), STAMM[1] (p.42) y otros creen que originalmente sólo se prohibían las imágenes de Yahvé. La exégesis cristiana, después de los primeros tanteos, supo precisar la verdadera interpretación de los textos (cf. FREY, a.c. 202-204).

[6] *śānē'* = odiar, sentir repugnancia o contrariedad, no amar, amar menos, no preferir (cf. 2 Sam 5,8; Dt 22,13; Jue 14,16; Is 60,15; Prov 30,23).

[7] Cf. J. SCHARBERT, *Solidarität in Segen u. Flucht im AT und in seiner Umwelt*: BBB 14 (1958) 127s.

mis órdenes *. [11] No proferirás el nombre del Señor tu Dios en vano,
pues no dejará el Señor sin castigo a quien pronuncia su nombre en
vano. [12] Guarda el día del sábado santificándolo, como te lo ordenó el

---

ducirse «mis amigos», «mis íntimos», como sustantivo de origen participial [8].

11 *No proferirás:* el verbo *nāśā'*, que de suyo significa «levantar», tiene el sentido de «pronunciar», «proferir», cuando va unido a objetos de dicción, sea con el objeto expreso, sea sin él (Núm 23,7). Así, *levantar el nombre de Yahvé* es pronunciarlo. Se prohíbe proferirlo *laššāwe'*, que, con las verss. (LXX Sam Targ Vg), hemos traducido *en vano,* y cuyos diversos matices pueden suficientemente comprenderse en la palabra *injustificadamente (šāwe')*. Por tanto, lo prohibido es el empleo del nombre de Dios por pura ligereza, sin finalidad, o en relación con lo falso, con la mentira, o malvadamente y para dañar [9].

La palabra *nombre* tiene aquí el valor de vocablo con que se designa a Dios. No pocos autores ven la razón de este precepto en las primitivas ideas que sobre el nombre y su portador alimentaba Israel, al igual que todos los pueblos antiguos. Otros, en cambio, explican más sencillamente la razón del precepto: el nombre de Dios, compendio de su sentido y de su ser, ha de ser incondicionalmente temido y respetado por el hombre. Posición intermedia la de Clamer, quien cree ver en la íntima relación entre nombre y portador que se imaginaban los antiguos no la razón fundamental de este precepto, pero sí una razón particular de él. Sin embargo, un estudio más profundo y no influenciado por el exceso de lo comparativístico lleva a pensar que no se dan fundamentos para suponer en el fondo de este precepto una concepción mágica del nombre divino entre los hebreos. Ni los textos mismos ni la mentalidad general del AT permiten otra cosa [10].

12-15 Todos los intentos de explicar el sábado [11] israelí en su etimología o en su contenido por comparación con una institución o palabra semejante de los pueblos circundantes han resultado fallidos.

El *šapattu* asirio-babilónico no tiene parentesco alguno con el sábado israelita ni en su etimología ni, menos aún, en su conteni-

*10 TH: *sus* órdenes. LXX Peš Sam mss VarG/Vg Q: *mis*.

[8] Cf. LISOWSKY, KONKORDANZ y W. L. MORAN, *The Ancient Near Eastern Background of the Love of God in Deuterononmy:* CBQ 25 (1963) 77-87.

[9] KESLER: VT 7 (1957) 9, piensa que la blasfemia (Ex 22,28) está incluida también.

[10] Cf. R. CRIADO, S. I., *El valor dinámico del nombre divino en el AT* (Granada 1950); *Valor hipostático del nombre divino en el AT:* EstB 12 (1953) 273-316.345-376.

[11] Cf. A. PENNA, *Sabato:* EncCatt X 1512s; Fr. NÖTSCHER, *BA* 350ss; HBA, s.v. *Sábado;* E. LOHSE, *Sabbat:* EvKiLex III (1959) 729ss; DE VAUX, II 371-82; F. PETTIRSCH, *Das Verbot der opera servilia in der Heiligen Schrift und in der altchristlichen Kirche:* ZKTh 69 (1947) 257-327.417-44; R. NORTH, *The derivation of Sabbath:* B 36 (1955) 182-201; E. JENNI, *Die theologische Begründung des Sabbatsgebotes im AT* (Zürich 1956); E. VOGT, *Hat šabbātim AT den Sinn von «Woche»?:* B 40 (1959) 1008-1011; B. HARING, *La ley de Cristo* I (Barcelona 1961) 844; V. IMSCH., II 193-201; EICHR., I 59s; N. H. TUR-SINAI, *Sabbat und Woche:* BOr 8 (1951) 14-24; J. BOTTERWECK, *Der Sabbat im AT:* ThQ 134 (1954) 134-47, 448-57.

Señor Dios tuyo; [13] seis días puedes trabajar y ejecutar todas tus labores, [14] pero el séptimo es sábado, dedicado al Señor Dios tuyo: no podrás hacer ninguna labor ni tú, ni tu hijo, ni tu hija, ni tu siervo, ni tu sierva, ni tu buey, ni tu asno, ni ganado alguno tuyo, ni tu huésped que se encuentra dentro de tu ciudad, a fin de que descanse tu siervo y tu sierva como tú mismo, [15] acordándote de que siervo eras tú en el país de Egipto y te sacó el Señor Dios tuyo de allí con mano vigorosa

---

do. El *šapattu* asir.-bab. es sólo el día 14 del mes. Ni es día de fiesta, sino simplemente día de la luna llena y, tal vez, de los semilunios. Añádase que la semana de siete días es desconocida en la vida real de Babilonia, lo mismo que una prohibición de trabajar en el día séptimo.

En Canaán, antes de llegar Israel, tanto en la parte fenicia como en la ugarítica, no hay huellas de un día de fiesta semanal ni de una semana de siete días.

La derivación etimológica del sábado israelita a partir de la palabra árabe *šubtu* (estación de la luna) es muy problemática.

El nombre hebreo *sábado (šabbāt)* tiene con toda probabilidad una raíz semítica occidental *(š b t)*, y su significación no puede ser otra que la del verbo hebreo *šābat* = cesar de, descansar de...

La institución hebrea de la semana con su séptimo día sagrado de sábado-descanso es una creación típicamente israelí. Moisés, después del éxodo, pudo sentir la necesidad de regular para su pueblo el calendario; para ello, por indicación divina, fijó la unidad semanal de seis días de trabajo, a la que siempre se uniría el sábado, día de descanso consagrado al verdadero Dios de Israel. En él pudieron influir la predilección oriental por el número siete [12], la idea oriental de consagrar días determinados a una divinidad, pero de ninguna manera las fases lunares, ya que esto hubiera supuesto un culto a los astros, irreconciliable con su fe en la creación de ellos por Dios.

La tradición bíblica presenta el sábado como anterior al precepto mosaico (cf. Ex 16,22-30), sin que nos diga cuándo comenzó a guardarse, aunque siempre lo supone mandamiento divino. Esto mismo se deduce de la expresión *acuérdate de santificar el sábado*, no tanto por la palabra *acuérdate*, que se puede entender como una exhortación a un pensamiento atento y siempre presente, cuanto por la expresión *el día del sábado*, que parece suponer conocido el día séptimo de culto y reposo, aun por su nombre propio.

La formulación del precepto es enteramente positiva y de intención religioso-cúltica *(santificándolo)*, aunque el Decálogo no concrete los actos de culto que se han de realizar ese día. El v.15 nos revela también ese carácter positivo: se trata de recordar alegre y agradecidamente cómo el Señor los libró del trabajo de esclavos a que los tenía sometidos el imperio despótico del faraón; esto lo han de hacer consagrando al Señor el día séptimo y cesando de todo trabajo.

12 Cf. M. Zerwick, *Cur numerus septenarius sanctus censeatur:* VD 24 (1944) 62-64; B. Celada, *Números sagrados derivados del siete:* Sef 8 (1948) 48-77; 10 (1950) 3-23.

y con brazo tenso. Por eso te mandó el Señor Dios tuyo celebrar el día del sábado.
16 Honra a tu padre y a tu madre como te lo ha ordenado el Señor Dios tuyo, para que se prolonguen tus días y seas feliz

---

El carácter religioso y sacro del sábado resplandece singularmente en la frase *es sábado dedicado al Señor Dios tuyo* del v.14 (Ex 20, 10), que tiene sentido de consagración y pertenencia. Lo que en otros pueblos es tabú, aquí es sacro, oblación a Dios del tiempo sustraído a los intereses humanos. El marcado aspecto humanitario y social que resplandece en la prohibición del trabajo a todos los que dependen del padre de familia, no excluidos los animales de trabajo (v.14), no puede hacer olvidar que la motivación es en Dt (v.15) de carácter enteramente religioso y aun, en un verdadero sentido, cúltico.

No es improbable que esta motivación deuteronómica sea anterior a la de Ex. Desde luego está esencialmente enraizada con la historia de la salvación, y en ella se celebran teológica y religiosamente las grandes obras de Dios («mano vigorosa y brazo tenso»: cf. 4,34) en la liberación y entrada al nuevo servicio del Señor (v.15).

16 Inculcadas las rectas relaciones con Dios en los tres primeros preceptos, se proponen ahora las relaciones que deben regir entre los miembros de la alianza: familia, comunidad civil.

El sujeto del precepto son los hijos, sin distinción de edad ni de sexo. Los hijos en la familia israelí no son solamente los jóvenes que aún no han elegido estado, sino los hijos todos, que forman su familia dentro de «la casa» paterna, viviendo de un mismo patrimonio hereditario (*ʾădāmā* = tierra solariega para que la cultive y de ella viva la familia y la nación). *Honra:* tributar reverencia. Pero, dada la generalidad de estos principios del Decálogo, preñados de sentido, y la fuerza de la palabra hebrea, a esa reverencia se opone, evidentemente, despreciarlos (Dt 27,16), maldecirlos (Ex 21,17; Lev 20,9), golpearlos (Ex 21,15a), no hacerles caso en lo que toca a llevar una vida ordenada y morigerada, de modo que la mala fama del hijo redunde en deshonra de los padres (Dt 21,18-21); descuidar sus voluntades (cf. Is 29,13; 58,13), no atenderlos en sus necesidades, sobre todo en la ancianidad. Esto es voz de la naturaleza, como lo prueban textos de todas las culturas. Pero aquí es voz de Dios. *Como te lo ha ordenado el Señor:* puede ser una adición para acentuar con énfasis la importancia del precepto, o un recuerdo de la hora del Sinaí, evocada por el caudillo en su repetición del Decálogo a la vista de la tierra prometida.

La promesa ofrece alguna dificultad en lo que hace a su cumplimiento. Hay quien trata de resolverla entendiendo el singular *honra...* como personificación de todo el pueblo. La solución hay que buscarla más bien en el carácter general y condicionado de las promesas divinas temporales. A la piedad filial no le faltará su especial premio: vida larga, fruto, en parte, de la paz espiritual y satisfacción, aun psico-fisiológica, por el cumplimiento del más dulce de los deberes interhumanos. Pero tanto en el caso de recibir este pre-

sobre el suelo que el Señor Dios tuyo te va a dar. [17] No matarás. [18] Ni

mio como en el de morir en breve, la piedad filial recibirá un singular premio eterno, del que se verá privado quien viola gravemente este mandamiento (cf. Sab 4,7-9). Esto no es negar en Dt 5,16 el sentido temporal del disfrute de la tierra prometida [13], sino comprender que este disfrute será verdadero y dará plena felicidad en esta vida, cuando el cumplimiento de los preceptos llene al alma de satisfacción espiritual, que redunda en bienestar de todo el hombre, y se despliegue en la beatitud plena de la vida imperecedera.

17 *No matarás:* la vida es, evidentemente, el primer bien de nuestros prójimos y base de los demás. El quinto mandamiento la protege. El prójimo es imagen de Dios. En esta razón se fundamenta el antiquísimo precepto de Gén 4,8-15; 9,5s. Es digno de observarse que el precepto sólo se basa en la absoluta voluntad de Dios.

El precepto no comprende sino la muerte del prójimo ilegítimamente infligida [14]. No se prohíbe la ejecución judicial del malhechor en una sociedad que establece para diversos casos la pena de muerte. Ni la muerte infligida en guerra justa. Ni siquiera el homicidio involuntario cae bajo el precepto (cf. Núm 35,30s con Ex 21,13s y Núm 35,16ss). La regulación de la venganza de sangre en las situaciones sociales y con las cautelas prescritas por la misma Ley (Núm 35,31; Dt 19,11ss; 24,16, etc.) muestra que en esos casos no se trata de muerte infligida ilegítimamente, y por tanto no está incluida en la palabra *no matarás (lōʾ tirṣāḥ)* [15].

18 El precepto mira a la santidad del matrimonio. Propiamente lo que prohíbe es la unión carnal con quien no es el propio cónyuge. Nótese, de paso, que, al poner distinto mandamiento para el atentado contra el matrimonio y contra la propiedad, se eleva claramente a la mujer sobre la condición de cosa.

Suele decirse que la prohibición afecta a la cónyuge de diverso modo que al cónyuge, porque al varón, por la poligamia permitida en Israel, no se le prohíbe en este mandamiento sino la unión carnal con la mujer de otro. Desde luego es diferente y menos estrecha la castidad exigida en Israel, donde era permitida la poligamia y el divorcio perfecto, que allí donde no lo están, como, p. ej., en el cristianismo. Esto explica por qué la Ley castiga con la pena de los adúlteros, la pena capital, sólo a la mujer y a su cómplice (Lev 20,10; Dt 22,22).

En cuanto a la pena contra los adúlteros, la Ley mosaica es más dura que el Código de Hammurabi [16], pues éste permite que el

13 Basta ver la palabra que usa, *ʾădāmā* = suelo cultivable. El individuo, al oírla, pensaba probablemente en el predio familiar hereditario, de tan gran vínculo afectivo, y el pueblo entero pensaría que se le prometía una vez más, de ser fiel, la pervivencia feliz en el territorio que iba a ser, y en parte había empezado a ser, nacional.

14 Esto lo prueba el estudio del verbo empleado *(rāsáḥ)*, que no es simplemente matar, sino lo que en orden a la vida del prójimo sería tomarse la justicia por su mano.

15 Cf. M. J. Lagrange, *L'homicide d'après le Code de Hammurabi et d'après la Bible:* RB (1916) 440-71.

16 Cf. W. Kornfeld, *L'adultère dans l'Orient Antique:* RB 57 (1950) 92-109, y, del mismo, *Mariage dans l'AT:* DBS V 905-26.

cometerás adulterio. 19 Ni robarás. 20 No depondrás contra tu prójimo como testigo falso. 21 No desearás la mujer de tu prójimo. No codicia-

---

marido ofendido perdone a los culpables (§ 129). Igualmente podía perdonar en la ley hetea (§ 189).

19 La palabra hebrea *gānáb* (= robar), con que se formula el precepto, es amplísima y abarca cuanto el hombre puede considerar propiedad suya.

No hay razón para suponer que sólo se trata de apoderarse de una persona quitándole la libertad, vendiéndola como esclava. De las cuarenta veces que aparece el verbo *gānáb* en la Escritura, sólo tres (Ex 21,16; Dt 24,7; Gén 40,15) se refieren a personas, y cuantas veces concurre el sustantivo *gannāb* (= ladrón) y *g^e^nēbā* (= lo robado), sin excepción alguna se refiere a cosas, nunca a personas. *El prójimo* tiene en el Decálogo el sentido de «cualquiera», aunque no sean aquellos con quienes se convive.

20 En vez de falso testimonio hemos traducido *testigo falso*, porque la palabra *ʿēd* de suyo no significa *testimonio* (= declaración de un testigo), sino *testigo*, y todo el conjunto *ʿēd šāwᵉʾ* es una circunstancia modal: como testigo...

El verbo aquí empleado significa, propiamente, hacer una declaración en un tribunal cuando el juez pregunta. Si la palabra lleva, como aquí, un término con la preposición *bᵉ*, significa, ordinariamente, *hacer una declaración en contra de*.

El objeto propio de este mandamiento es la declaración falsa ante los tribunales. Por tribunal no se entiende sólo el de justicia, sino también cualquier institución y legítima autoridad establecida para regular la vida social.

La antigüedad mosaica de este mandamiento no puede rechazarse, porque se hubieran de suponer en él unos procedimientos judiciales inexistentes en Israel para aquella época (cf. Ex 18,13-26; Dt 1,9-18). Es obvio, por lo demás, que, sin mucha complicación técnica, lo esencial de cualquier procedimiento para componer una diferencia (presentación de la acusación ante el juez, comparecencia y declaración de testigos, examen de ellos y eventual investigación, sentencia) se guardase desde ese momento y aun desde antes (cf. expresamente Dt 1,12.15-18; Ex 18,13-16.25s). Los procedimientos de Dt 19,15-19 no son regulaciones vigentes a partir de aquel momento, sino que se suponen practicados desde mucho antes y eran conocidos en los derechos antiguos de todo el Oriente.

21 Hay dos preceptos que penetran al interior del hombre sin tocar su proyección externa. El legislador divino busca con ellos las fuentes interiores de los desórdenes exteriores.

El Dt pone un precepto particular prohibiendo los deseos deliberados de la mujer de otro, y, además, lo coloca sabiamente, y con inapreciable valoración ética, delante de la prohibición de deseos puramente materiales.

rás la casa de tu prójimo, su campo, su siervo, su sierva, su buey, su jumento ni cosa que le pertenezca». [22] Estas palabras son las que habló el

Que estos dos mandamientos se refieran a los deseos, se deduce ciertamente de los dos verbos empleados: *desear complacidamente, poner su complacencia en*, para el noveno; *codiciar, ansiar*, para el décimo [17].

Algunos, recientemente, piensan que no es probable una prohibición de los deseos en épocas tan remotas. Pero el libro (egipcio) de los muertos, el gran himno babilonio a Samas [18] y aun los datos más recientes de la investigación etnológica sobre los pueblos primitivos quitan todo fundamento a tal sospecha. Tampoco la abonan los pasajes del AT aducidos para probar que *ḥāmád* incluye en su concepto mismo los actos externos en orden a lograr el objeto del deseo interno; pues en ellos, si se los examina atentamente, *ḥāmád* es acto de deseo puramente interior y otros muchos pasajes lo comprueban para la pura complacencia interna, o aun para la pura complacencia enteramente ineficaz, sin que haya un solo caso en contrario y confirmándolo la literatura ugarítica.

La casa está tomada, a lo que parece, como «habitación», «inmueble». No se puede afirmar, como se ha hecho, que esta palabra indique una época posterior, a causa de que en el desierto no hubieran tenido casas. El pueblo que en el Sinaí recibió el Decálogo venía de Egipto, donde había poseído casas, e iba a Canaán, donde las poseería indubitablemente. Por eso, la legislación podía tener presente las casas. Aparte de que *bayit*, antes que *casa*, significa *morada*, y por eso se puede usar *bayit* para indicar una *tienda* (Ex 27,15), y en las cartas de Mari (c. 1800 a. C.) se empleaba la palabra *bîtu* con idéntico sentido, y lo mismo pasa en árabe [19]. Lo mismo se diga de *el campo*, que parece original en el precepto. La siguiente expresión, *ni cosa que le pertenezca*, puede ser una adición explicativa, más conforme con la legislación deuteronómica, de carácter menos estrictamente legal.

22 Las afirmaciones concuerdan con las narraciones de Ex. La entrega de las tablas [20], que tanto aquí como en Ex 31,18; 32,15; 34,1.29; Dt 10,1-5, se dice fueron dos, no tuvo lugar inmediatamente, como podría deducirse a primera vista de la palabra *luego*, sino a los cuarenta días. Basta reconocer el sentido de pura sucesión, sin

[17] Ya los LXX tradujeron ἐπιθυμήσεις, tanto en Ex como en Dt (aunque, con imperfección estilística, no dieron dos verbos distintos para los dos verbos hebreos distintos que trae el Dt), y todas las antiguas vers. y la transmisión y tradición del texto (Sam Targ O Peš Vg Arab) entendieron actos internos de deseo. Igualmente toda la tradición cristiana, sin que en esto disientan Lutero, ni Calvino, ni, en general, los protestantes hasta hoy.

[18] Compuesto ca. 1100 a.C.: «Extendida está tu amplia red [para coger al hombre] que deseó la mujer de su compañero» (ANET 388).

[19] Cf. J. Helewa, *L'Institution de la guerre sainte au désert:* ECarm 14 (1963) 38 n.143.

[20] Este es un rasgo más de semejanza entre el pacto israelí y los pactos orientales de vasallaje. El pacto se escribía en tabletas o en una estela y se depositaba en lugar sagrado a los pies de los dioses. En el Sinaí se escriben las condiciones del pacto en dos tablas de piedra y se colocarán en el arca, donde invisiblemente, sobre los querubines, está Dios de un modo especial. Las escribe Dios mismo, como es natural, pues Él impone el pacto. En el tratado de Asarhaddon es el emperador quien entrega un ejemplar a cada rey contratante. Cf. E. Vogt, *Pactum regis Asarhaddon cum Medis:* B 39 (1958) 541ss.

Señor a toda vuestra asamblea en el monte, de en medio del fuego, la nube y la calígine con voz potente, y no añadió más. Luego las escribió sobre dos tablas de piedra y me las entregó. 23 Pues al oír vosotros la voz de en medio de la oscuridad mientras el monte ardía con el fuego, os acercasteis a mí todos los cabezas de vuestras tribus y vuestros ancia-

---

determinación de la duración del intervalo, que tiene el verbo hebreo *wayyikt^{e}bēm* = luego las escribió.

Y no añadió más: la fuerza de la frase es que los *preceptos y ordenanzas* (v.1) que esta nueva ley, o explanación de ella (1,5), va a comprender no tendrán valor sin estar animados por el espíritu y cumplimiento del Decálogo. *A toda vuestra asamblea:* la palabra *qāhāl* (asamblea) aparece aquí por primera vez en el Dt. Su sentido literal sería «reunión» activa (= llamamiento para reunirse o acto de reunirse: Dt 9,10; 10,4; 18,16; Jue 20,2; 21,5.8) o pasivamente entendida (= los reunidos). Raramente tiene sentido no religioso (Ez 27,27.34). A veces se trata simplemente de muchedumbre con alguna relación de unidad entre sus componentes (Jer 31,8; 44,15). Con frecuencia es la convocatoria (activa o pasiva) de los hombres de Israel para deliberación, o para la guerra, o para un acto solemne judicial (Jer 26,17).

Con sentido religioso es la comunidad o pueblo del Señor en su totalidad o conjunto o en sus representantes, convocada, reunida o consociada por el mismo Yahvé. Entonces suele recibir la determinación *asamblea de Yahvé (q^{e}hal Yahweh), asamblea de los israelitas (q^{e}hal b^{e}nê Yahweh)* o simplemente *qāhāl* cuando el contexto es bastante claro para concretar. Es entonces la reunión solemne (tanto activa como pasiva, pero más bien pasiva) de todo el pueblo en el Sinaí el día en que tuvo lugar el hecho por el que los dos miembros del pacto, Yahvé y el pueblo, quedaron vinculados el uno al otro. Podría definirse *qāhāl* (asamblea) como la reunión convocada, sea de sólo varones, sea también de mujeres y niños (Dt 5,19), del pueblo de Israel en ocasiones extraordinarias. La palabra se dice en Dt especialmente de los que participaron en la alianza sinaítica, o en su ratificación en los campos de Moab (31,30), de los comprendidos en el pacto sinaítico y, por él, en las promesas (Ex 19,3-9). Tiene un contenido institucional (Dt 23,2.3.4.9), pero tanto, y aun más, de fines de salvación [21].

Circunstancias posteriores a la teofanía. 5,23-33

23 Refiere lo que hizo el pueblo al terminar la promulgación del Decálogo (cf. Ex 20,18-21). *Vuestros ancianos:* cf. Ex 3,16. *Los cabezas de vuestras tribus* aquí son los jefes (cf. 1,15).

21 Sobre la palabra *qāhāl*, cf. L. Schmid, 'ΕΚΚΛΗΣΙΑ: ThWNT III 502-39, espec. 530-32; V. Warnach, *Kirche:* BBW 432-59; A. Médébielle, *Église:* DBS II 487-91 (terminología) y 687 (bibl.); P. Tena Garriga, *La palabra «ekklesia»* (B. 1958) 17-57; M. C. Matura, *L'Église dans la Bible* (1962) 9-18; O. Bächli, *Israel und die Völker:* AbhThANT 41 (1962) 85-88,133-34.

nos, [24] y dijisteis: «Ya nos ha hecho ver el Señor nuestro Dios su gloria y su grandeza, y su voz la hemos oído de en medio del fuego; hoy hemos experimentado que puede Dios hablar con el hombre y quedar éste con vida. [25] Pero ¿por qué hemos de morir, ya que nos puede consumir este fuego tan grande? Si volvemos a oír la voz del Señor nuestro Dios, moriremos. [26] Pues ¿qué mortal hay que haya oído, como nosotros, la voz de Dios vivo hablando de en medio del fuego y quede con vida? [27] Acércate tú y escucha cuanto ordene el Señor Dios nuestro y luego tú nos dices cuanto te hable el Señor, que nosotros lo oiremos y lo ejecutaremos». [28] Escuchó el Señor el tenor de vuestras palabras cuando me hablabais y me dijo: «He oído el tenor de las palabras de este pueblo cuando te han hablado. Está bien cuanto han dicho. [29] ¡Quién pudiera hacer que tuvieran esta disposición de ánimo dispuesto a temerme y a guardar todos mis mandatos siempre, y así les iría bien a ellos y a sus descendientes perpetuamente! [30] ¡Anda, diles: volveos a vuestras tiendas! [31] Pero tú quédate aquí conmigo, y te

---

24-27 El v.26 no sintoniza mal con los v.24 y 25; es el desconcierto ante lo que experimentan y lo que creen por persuasión común. Ante la incertidumbre, optan por lo más seguro, la mediación de Moisés. *Mortal:* lit. *¿qué ser de carne?*, mejor que *ser viviente. Bāśār* = carne en Gén 6,17.19; Núm 18,15, significa *ser viviente,* aunque no sea humano; pero más comúnmente es el hombre (Gén 6,12s; Núm 16,22; 27,16; Is 40,51), designado como frágil en su existencia, y de ahí mortal (Is 31,3; Jer 17,5; Job 10,4). Ni falta la resonancia bíblica del hombre que siente su condición de pecador ante la suprema santidad de Dios (cf. Is 6,5). *Dios vivo:* expresión positivo-negativa (Sam 17,26.36; Jer 10,10; 23,36; en otra forma, 4 Re 19,4.16; Is 37,4.17; Jos 3,10; Os 2,1; Sal 42,3; 84,3; Dan 6,21.27) para caracterizar al verdadero, al de Israel, por comparación con los falsos, que no son vivientes, y para designarlo como fuente de vida por ser El mismo vida sin límites (Jer 2,13; 17,13; Dt 30,20). Se puede traducir, sin reprensión gramatical, *un Dios vivo* (Kö., Smith).

La declaración del v.27 es enfática: tú, que tienes frecuente trato con la divinidad y no has sucumbido a su gloria, serás nuestro intermediario.

31 Aparecen reunidos tres vocablos para designar los divinos mandatos: *miṣwā, ḥuqqîm* y *mišpāṭîm.* Así se presentan con frecuencia, sobre todo los dos últimos. En el lenguaje legal apenas si existe diferencia entre ellos; casi son sinónimos. El primero significa «mandato», «precepto», y en singular se toma colectivamente por el conjunto de mandamientos divinos, de encargos divinos, mirados como la expresión de un solo principio subyacente en todos; el deber fundamental, proclamado en 6,5, o los principios que inspiran a todas las leyes y que se van exponiendo en este discurso de Moisés (así 11,22; 19,9; cf. 6,1). *ḥuqqîm* y *mišpāṭîm* son las aplicaciones pormenorizadas de la *miṣwā,* las leyes diversas que se contendrán en los c.12-26 [22].

[22] Cf. J. VAN DER PLOEG, *Studies in Hebrew Law. I. The Terms:* CBQ 12 (1950) 248-59; H. CAZELLES, *Loi isr.* 497-501.

comunicaré cuantos mandatos, estatutos y ordenanzas les has de enseñar a cumplir en el país que les voy a dar a poseer». 32 Así, pues, tened cuidado de ponerlos por obra, conforme os lo ordenó el Señor vuestro Dios: no os desviéis ni a la derecha ni a la izquierda. 33 Caminaréis en todo por el camino que os ha ordenado el Señor Dios vuestro, para que viváis y os vaya bien y prolonguéis vuestra existencia en el país que vais a poseer.

6 1 Los siguientes son, pues, los mandatos, estatutos y ordenanzas que el Señor vuestro Dios mandó se os enseñase a poner por obra en el país al que vais a pasar para obtenerlo; 2 de modo que reverencies al Señor Dios tuyo observando todos sus estatutos y mandatos que yo te ordeno, tú y tus hijos y los hijos de tus hijos, todos los días de tu vida,

---

32-33 La importancia del seguimiento cuidadoso está recalcada por tres expresiones: *tened cuidado de..., no os desviéis* en nada *(ni a la derecha ni a la izquierda)... en todo. El camino* = la dirección de la conducta religioso-moral.

CAPITULO 6

Podemos distinguir una nueva evocación de los mandamientos, causa de felicidad (v.1-3); el principio-obligación base: amor total al único Dios, que debe estar siempre en la memoria propia y de los hijos (v.4-9); la nueva época feliz no debe ser ocasión de infidelidad y, por ello, de ruina (v.10-16); deberá ser motivo de perseverancia y lealtad (v.17-19); y, por fin, la formación de los hijos en la Ley, en su observancia y en su motivación (v.20-25).

Evocación de los mandamientos. 6,1-3

1 *Los siguientes son...*: lit. *ésta es, pues, la legislación, los estatutos y las ordenanzas. Esta* rige a los tres términos: legislación, estatutos, ordenanzas.

2-3 La observancia de lo mandado tendrá por premio: *a)* longevidad de los individuos, pervivencia de la nación; *b)* prosperidad fecunda conforme a las promesas (Gén 12,2-3). Pero el fin primero de la legislación no es el bienestar, sino hacer que por ella el pueblo viva el espíritu de auténtica religión, fuente de obediencia a la voluntad divina, norma de voluntades humanas libres. *El Señor, Dios de tus antepasados*: cf. 1,21; 12,1; 27,3 y frecuentemente. *País que mana leche y miel*: cf. Ex 3,8.

Amor total al único Dios. 6,4-9

La piedad judía escogió estos versos como la síntesis de su credo y de sus mandamientos, y llamó la sección con el nombre *šᵉmáʿ* = *oye,* primera palabra del v.4. Son las primeras palabras que los niños aprenderían a decir y a leer. Nuestro Señor las recitó, pro-

y así prolongues tu existencia. [3] Estarás, pues, atento, Israel, y pondrás cuidado en cumplir, para que te vaya bien y te multipliques extraordinariamente, conforme te lo ha dicho el Señor Dios de tus antepasados, en un país que mana leche y miel. [4] Escucha, Israel: el Señor es nuestro Dios, el Señor es único; [5] amarás, pues, al Señor tu Dios a

---

clamándolas también base de su programa moral (Mt 22,35-40; Mc 12,28-31; Lc 10,25-28). El judío las solía recitar dos veces al día y son parte de los textos escritos en las filacterias [1].

4 La frase *yahweh ʾĕlōhênû* y *yahweh ʾeḥād*, que en el hebreo es elíptica (omitiendo todo verbo), ha sido traducida de cuatro maneras:

a) *Yahvé es nuestro Dios, Yahvé es uno.* Así los judíos desde la Edad Media. Es la más sencilla estilísticamente.

b) *Yahvé, nuestro Dios, es un (solo) Yahvé.* Así los LXX, antiguos exegetas, Vg, Peš. En realidad, es igual a *c).*

c) *Yahvé es nuestro Dios, Yahvé solo.* Así los protestantes modernos.

d) *Yahvé, nuestro Dios, Yahvé es uno.*

La forma *a)* es la que menos dificultades estilísticas ofrece. Pero el punto está en ver qué sentido tiene *uno (ʾeḥād).* Adverbialmente no parece se pueda tomar *ʾeḥād*, porque cuando se quiere hablar de modo adverbial se suele emplear *lebaddô* o *bādād.* De modo que *ʾeḥād* aquí es adjetivo de Yahvé en una de sus dos posibles formas, atributiva o predicativa. Esto último es lo más probable.

Se afirma, pues, de Yahvé, el Dios de Israel, la unidad numérica. El paralelo Zac 14,9 es extraordinariamente significativo: «Yahvé será [vendrá a ser] rey sobre toda la tierra; en aquel día no habrá sino un único Yahvé, y su nombre será también único».

5 La frase hebrea está formulada como consecuencia: *pues.* Pero tal vez es más conforme a la afirmación fundamental del v.4 traducir como un futuro inyuntivo (matiz de *deber)*: *amarás, pues = debes, pues, amar...*

Este v.5, fundido con el v.4, constituye un bloque del más alto valor teológico y religioso-moral en el AT y en la historia de las religiones. Cf. Mt 22,37-38.

La mejor exposición de este bloque díptico (v.4-5) la tenemos en 3 Re 8,60s: *de modo que todos los pueblos de la tierra reconozcan que Yahvé es el verdadero Dios y que fuera de El no existe otro alguno. Sea, pues, vuestro corazón todo para Yahvé, Dios nuestro, practicando sus estatutos y observando sus mandamientos.*

[1] Cf. E. Schuerer. El *šemáʿ* no es propiamente una oración, sino una profesión de fe. Al Dt 6,4 se añadía Núm 15,37-41. Los varones libres lo recitaban dos veces al día. A las palabras de 6,4 seguían las de una eulogia o bendición. A la recitación matutina precedían dos eulogias y seguía una. A la vespertina precedían y seguían dos. Por la mañana se rezaba antes de salir el sol; por la tarde, después de puesto o antes de dormir. No se podía decir en lugar impuro, pero sí en cualquier postura, lavadas las manos y usando las filacterias. El *šemáʿ* propiamente dicho es anterior a la era cristiana; las eulogias, al siglo III d.C. Cf. L. G. da Fonseca, *De šemáʿ eiusque recitatione*: VD 9 (1929) 215-19. En los mss. del TH, como de los LXX, la primera y la última letra del v.4 son mayores que las otras, sin duda para poner de relieve la importancia del verso, como dogma fundamental.

pleno corazón, con toda tu persona y con todo tu poder, 6 y estas
palabras que yo te encomiendo hoy estarán sobre tu corazón 7 y se
las repetirás una y otra vez a tus hijos, y hablarás de ellas cuando
estés quieto en tu casa y cuando estés de camino, cuando te acuestes
y cuando te levantes. 8 Además las atarás como señal sobre tu mano
y estarán cual pendientes entre tus ojos, 9 y las escribirás en los postes
de la entrada de tu casa y en tus puertas. 10 Pues cuando te introduzca
el Señor tu Dios en el país que a tus antepasados, a Abraham, a Isaac
y a Jacob, juró te había de dar, ciudades grandes y magníficas que no
has construido tú, 11 casas repletas de todo bien que tú no has llenado,
pozos bien tallados que tú no cavaste, viñedos y olivares que no plan-

---

6 *Estas palabras:* generalmente son referidas a las del v.4 y 5. Aunque la expresión completa *que yo te encomiendo hoy* pudiera, de suyo, referirse a toda la legislación que se va a exponer, dada la dimensión de ella y lo que dicen los v.7-9, no es posible referir *estas palabras* a un volumen de leyes tan extenso. *Sobre tu corazón:* como si en él estuvieran impresas (cf. 11,18; Jer 31,33), en la fuente más profunda y personal de tu amor [2].

7 *Se las repetirás,* mejor que *se las inculcarás.* Los extremos *en tu casa* y *de camino, te acuestes* y *te levantes,* son expresión de totalidad: *siempre* [3]. La misma idea en el v.20, como en 4,9; 11,19; Ex 13,8, etc.

8 *Como señal:* para que te sirvan de constante memorial que te recuerde tu relación con el Señor y tu deuda de gratitud para con El. En Ex 13,8 y 13,16 la consagración a Dios de los primogénitos debe servir al israelí de *señal sobre tu mano y recuerdo entre tus ojos...* Es claro que en ese pasaje se trata de señal y recuerdo en sentido metafórico. Cf. Prov 3,3; 7,3. Más tarde se interpretó literalmente, lo que dio lugar al uso de las filacterias [4].

9 Cajitas con los trozos de pergamino escrito se colocarán en los postes de la entrada (heb. *m^e^zûzôt)* y en las puertas. El judío, al entrar, toca con su mano esas cajitas y la lleva a la boca para besarla en señal de respeto y amor. Posteriormente, a las cajitas mismas colocadas en los postes de entrada se las llamó también *m^e^zûzā.*

La nueva época feliz. 6,10-16

10-12 Se insiste en la gratuidad del don (la tierra con todos sus bienes): *no construiste, no acumulaste, no cavaste, no plantaste,* y

2 P. Joüon, *Locutions hébraïques avec la préposition ʿal devant lēb, lēbāb:* B 5 (1924) 49-53: *sobre tu corazón = sobre tu pecho* (parte del pecho correspondiente al corazón). Este sentido literal sugiere aquí fuertemente el sentido figurado de «memoria» (cf. v.7). *Corazón* es primeramente el «órgano interior», luego «pecho» (parte correspondiente) y uego, figuradamente, «inteligencia, voluntad, memoria y sentimientos».

3 Cf. P. Boccaccio, *I termini contrari come espressioni della totalità in ebraico* I: B 33 (1952) 173-90.

4 Del gr. φυλακτήριον = «salvaguarda», «defensa», «amuleto apotropeico»; los hebreos las llamaban *tepillîm* = «oraciones». Cf. M. Balagué, *Filacterias:* EBGarr III 536.

taste, y comas a saciedad, [12] guárdate de olvidar al Señor Dios tuyo*
que te sacó del país de Egipto, de la casa de esclavitud. [13] Al Señor tu
Dios reverenciarás, a El servirás y con su nombre jurarás. [14] No ha-
béis de ir tras dioses extraños, de entre los dioses de los pueblos que
forman vuestro entorno [15] —ya que una divinidad celosa es el Señor
vuestro Dios, que está en medio de ti—, no sea que se encienda la ira
del Señor tu Dios contra ti y te extermine de la haz de la tierra. [16] No
pondréis a prueba al Señor Dios vuestro, como lo pusisteis en Massá.
[17] Guardaréis concienzudamente los encargos del Señor vuestro Dios,
sus solemnes declaraciones y los estatutos que te ordenó, [18] y, en ge-
neral, obrarás lo recto y lo bueno a los ojos del Señor y así te irá bien
y entrarás a poseer ese país tan bueno que el Señor prometió con ju-
ramento a tus antepasados, [19] arrojando El ante ti a todos tus enemigos,

---

de la promesa: *a tus antepasados... juró te había de dar*, para sacar fuertemente la conclusión parenética: *guárdate de olvidar...*

13 Tres verbos abrazan, bajo diversos aspectos positivos, todo el campo religioso: *reverenciar* (cf. 4,10), verbo general que abarca toda la religión y la moral, como disposición interior de ánimo; *servir* indica las acciones que nacen de esa disposición interior, y *jurar* en su nombre, que es la característica de quien se adhiere a una divinidad, y por eso usa su nombre para corroborar sus afirmaciones en toda relación social. Con ello ejercita una constante profesión de fe.

15 Cf. 4,24; 5,9. La presencia del Señor en medio del pueblo es causa de aliento y confianza (cf. 7,21; 23,14; Os 11,9; Jer 14,9).

16 *Poner a prueba a Dios:* hacer experiencia con Dios; es obrar dudando del cumplimiento de sus promesas o de si El es en realidad lo que ha revelado de Sí mismo (Ex 17,2.7; Núm 14,22; Sal 78, 18; 19.41.56; 95,9; 106,14). En nuestro caso se trata de dudar de su presencia auxiliadora en medio de Israel, como sucedió en Massá (Ex 17,2.7; Dt 9,22; 33,8...), o de su fidelidad a las promesas, o de su decisión de castigar lo que no debe permitir. «Tentar» a Dios no traduce bien la idea, pues implica una provocación a obrar de un modo determinado.

Perseverante lealtad. 6,17-19

17 *Solemnes declaraciones:* cf. 4,45; 6,17.20 y especialmente 17,18.

19 *Arrojando El...:* así Vacc., Junk., Caz., Dhorme, Mor., Wright, etc.; *arrojando tú:* Kö., Steu. *Como lo tiene dicho (prometido) el Señor:* cf. Ex 23,27-32.

*12 TH om.; añaden LXX Sam Peš TargJ y 63 mss hebreos más var. de Ginsburg.

como lo tiene dicho el Señor. 20 Pues cuando te pregunte tu hijo el
día de mañana: «¿Qué quieren decir estas solemnes declaraciones y
estos estatutos y sentencias que os ha mandado el Señor nuestro Dios?»,
21 dirás a tus hijos: «Siervos éramos del faraón en Egipto y nos sacó el
Señor de Egipto con mano vigorosa, 22 e hizo el Señor prodigios y
portentos grandes y funestos contra Egipto, contra el faraón y contra
toda su casa a nuestros ojos, 23 mientras que a nosotros nos sacó de
allí para hacernos entrar en posesión de este país que prometió con
juramento a nuestros antepasados. 24 Entonces nos mandó el Señor
poner por obra todos estos mandamientos, reverenciando al Señor
Dios nuestro para bien nuestro perpetuo, conservándonos la vida,
como es hoy una realidad. 25 Y favor nos será concedido si tuviéremos

---

La enseñanza de la Ley. 6,20-25

Un doble tema, favorito de Dt, han de inculcar los padres a sus hijos perpetuamente (v.20) [5].

20 *Pues cuando...*: así LXX Sam Peš Vg. Esta preocupación de enseñar a los hijos la historia santa de su elección y salvación, así como sus leyes y el sentido de ellas, es muy propia del Dt (cf. 6,7; 4,9; 11,19, pero también Ex 13,8). La fórmula tiene lugar también en el ritual de la Pascua (cf. Ex 12,26s; 13,8).

21-24 Las frases de estos versos aparecen en pasajes ya comentados: *siervos* (cf. 5,6), *mano vigorosa* (cf. 4,34), *prodigios y portentos... a nuestros ojos* (cf. 4,34), *nos sacó de allí* (cf. 4,20), *para hacernos entrar* (cf. 6,10), *que prometió con juramento* (cf. 1,8). El v.24, como parte del texto de catecismo que los padres enseñarán a sus hijos, no dice *Yahvé, tu Dios*, pues no está Moisés hablando al pueblo, sino el padre a su hijo; por eso se dice *Yahvé, nuestro Dios* (del mismo modo pregunta el hijo en el v.20: *nuestro Dios*). *Para bien nuestro... conservándonos la vida... como es hoy una realidad*: cf. 2,30.

25 Las versiones corrientes traducen la palabra inicial *(ṣ^{e}dāqā)* por *justicia, mérito* (Vacc.), *justificación, vindicación, derecho a la vida y vida* (Smith). Ninguno de estos modos de entender *ṣ^{e}dāqā* satisface. Además, *en presencia del Señor* no se debe unir con *ṣ^{e}dāqā (y favor [ṣ^{e}dāqā] nos será concedido... en presencia del Señor)*, sino con *poner por obra* («si tuviéramos cuidado de *poner por obra ante el Señor Dios nuestro* todos estos mandamientos»). A diferencia de Clam., que expresamente rechaza la versión que de esta palabra dan aquí los LXX (ʼελεημοσύνη = compasión) y la Vg *(eritque nostri misericors)*, es precisamente en esa dirección donde creemos hay que buscar el pensamiento de este verso, como ya lo entrevió König. El sentido, no parcial, sino total, es: si nosotros somos cuidadosos de la observancia de la Ley, el Señor nos dará su *favor*.

[5] Cf. MORAN: B 43 (1962) 106; CBQ 25 (1963) 85: el v.20 parece una añadidura; J. Alberto SOGGIN, *Kultätiologische Sagen und Katechese im Hexateuch*: VT 10 (1960) 341-347.

cuidado de poner por obra todos estos mandamientos en presencia del Señor Dios nuestro, conforme nos lo mandó».

7 1 Cuando te introduzca el Señor Dios tuyo en el país al que vas a
entrar para conquistarlo, y a muchos pueblos te los quitare de en me-
dio, al hití, al guirgasí, al amorrí, al canaaní, al perizí, al jiví y al ye-

---

Aun haciendo de su parte los israelíes cuanto deben (obedeciendo fielmente a los mandatos divinos), será siempre favor, benevolencia nacida del amor *(ḥésed)* que Dios profesa a quien ha unido a sí en alianza eterna. La frase *favor nos será concedido* es enteramente igual que esta otra: *favor habrá para nosotros.* Ambos términos son expresión de la gratuidad de este don: *favor para nosotros* (cf. v.21: *siervos éramos y...*; v.22: *mientras que a nosotros... prometió... a nuestros antepasados)* [6].

CAPITULO 7

La parénesis avanza: *a)* exigiendo el exterminio de cuanto puede arrastrarles a la apostasía de Yahvé en la idolatría (v.1-8); *b)* animando a la renuncia de todas esas seducciones con las promesas de bendición ilimitada (v.9-15); *c)* en especial, prometiendo la victoria completa y perpetua sobre los enemigos, de los cuales, sin embargo, no tomará ni la fe, ni los cultos, ni las costumbres idolátricas (v.16-26).

Peligros de apostasía. 7,1-8

1 La advertencia es preparación para los peligros de la conquista y del establecimiento en Canaán. La lista de los pueblos cananeos que habitaban en tiempos preisraelíticos las diversas regiones de Palestina se encuentra como estereotipada desde Gén 10, 15; 15,20; Ex 3,8.17; 13,5; 23,23; 33,2; 34,11, y vuelve a aparecer en Dt 7,1; 20,17, unas veces con más razas, otras con menos. La finalidad de la enumeración es más bien oratoria que geográfica o histórica. Oratoria es también la ponderación del número, hasta siete, y poder de esas razas.

Los *perizzíes, ḥiwwíes* y *yebusíes* no se han encontrado hasta hoy en documentos extrabíblicos. Los *girgašíes* habitaron en Cisjordania y probablemente eran hetíes. Los *perizzíes*, de origen probablemente heteo, habitaron en Transjordania (Jos 17,15). *ḥiwwî* y *ḥōrî* parecen dos transcripciones de un mismo nombre, *hurri*, que representa a un pueblo no semítico que salió de su sede original (cerca del Caspio y del lago Van) y emigró a Mesopotamia, desde donde prácticamente se desbordó sobre todo el Oriente. El no conocer ellos la circuncisión hace pensar que no eran semitas, sino

[6] Sobre el sentido de *ṣ^edāqā*, cf. E. Beaucamp, *La justice de Jahvé et l'économie de l'Alliance:* StBFLA 11 (1960) 5-55.

busí, siete pueblos numerosos y más fuertes que tú, [2] y los entregue en tu poder el Señor Dios tuyo, y los derrotes, los someterás sin dudar al anatema; no entables con ellos alianza, ni los perdones, [3] ni te emparientes con ellos: tu hija no la darás a su hijo, ni la hija de él la tomarás para tu hijo, [4] porque apartaría a tu hijo de seguirme y servirían a divinidades extrañas, con lo que se encendería la ira del Señor contra vosotros y te exterminaría rápidamente. [5] He aquí, por el contrario, cómo debéis obrar con ellos: abatiréis sus altares, romperéis sus

---

hurríes [1]. Los *yebusíes* habitaron en Jerusalén y en la montaña (Núm 13,29). Su nombre, así como su origen, permanece indescifrado. Arawna, uno de los yebusíes, es nombre heteo. Sobre los demás, cf. Gén 10,15.16.17.18; 13,7; Dt 1,5.7.

2 *Anatema* (hebr. *ḥērem; raíz, separar, sustraer al uso profano y reservar a un uso sagrado: entredicho para el hombre y reservado a Dios)*: destrucción del enemigo y de sus cosas. El *ḥérem* no se hacía en la guerra sin mandato de Dios (aquí: *los someterás sin dudar al ḥērem)*. De suyo, era destrucción total *(los someterás al más estricto anatema)*, especialmente de los objetos cúlticos (v.5 y 25). Pero a veces se exceptuaban el ganado y el mobiliario (Dt 2,34s; 3,6s), y en ocasiones especiales las mujeres vírgenes (Núm 31,14-18; Jer 21,11). La institución es muy antigua. Dt 20,10-20 contiene las normas concretas del *ḥērem*. En nuestro pasaje es manifiesto el fin religioso: impedir cuanto podía poner en peligro la vida religiosa del pueblo escogido, contaminándolo con la idolatría.

3-4 *Ni te emparientes:* contraer matrimonio; lit., *hacerse hijo político*. En Gén y Jue los matrimonios mejores eran considerados los que se celebraban dentro de la misma tribu o clan (cf. Gén 24, 4-8; 28,2.8s), e indeseables los que se contraían con mujeres extranjeras (Gén 26,34s; 27,46; Jue 14,3). Pero no había una ley propiamente dicha contra éstos. Más tarde (Ex 34,16; Dt 7,3) se prohíben por los peligros inminentes a la entrada en Canaán, aunque Dt 21,10 sí permite tomar por mujer a una cautiva, con la que el peligro era nulo o mínimo. *Seguirme:* aunque habla Moisés, su pensamiento pasa insensiblemente a Dios, en cuyo nombre habla. *Servirían:* TH Peš TargO leen así, en plural (el seductor y el seducido), mientras que LXX Sam Vg leen en singular, *serviría*, correspondiente a *tu hijo*.

5 *Massebás* (raíz *nāṣáb* = estar de pie): piedra erigida alargada y cilíndrica, columna conmemorativa.

Como objeto de culto servían para recordar una teofanía, la presencia divina en algún lugar (Gén 28,18; 31,13; 35,14). Era fácil el paso a considerarlas como representación de la divinidad, y, por ello, a tallarlas como imagen.

La divinidad femenina *Ašera*, conocida en los textos ugaríticos como consorte del dios *El* y madre de los dioses, y en los bíblicos

[1] Cf. De Vaux: RB 55 (1948) 325.

massebás, cortaréis en pedazos sus aserás y, finalmente, sus ídolos los quemaréis en el fuego. [6] Porque eres un pueblo consagrado al Señor tu Dios. A ti eligió el Señor Dios tuyo para serle pueblo de propiedad particular de entre todos los pueblos que hay sobre la haz de la tierra. [7] No por ser más numeroso que los demás pueblos se aficionó el Señor a vosotros y os eligió, ya que sois el más pequeño de entre todos los pueblos; [8] sino que por amaros el Señor y por guardar El el

---

como consorte de Baal, era representada por la *ʾăšērā*. La palabra significa la divinidad misma y también su símbolo cúltico. *Idolos:* estatuas, a veces de madera recubierta de metal precioso; otras veces, de piedra o aun de metal.

6 *Consagrado* y *santo* se dice con la misma palabra *qādôš*. Primeramente se dice de Dios como trascendente. De El se deriva esta cualidad a todos los seres en cuanto entran en relación especial con El [2]. En Dt se aplica frecuentemente al pueblo de Dios (7,6; 14,2.21; 26,19; 28,9).

El texto del v.6 explica el sentido de *santo, consagrado al Señor,* al añadir *te eligió el Señor Dios tuyo para serle pueblo de propiedad particular. Propiedad particular* (heb. *sᵉgullā)* es un vocablo de intimidad (Ex 19,5; Dt 7,6; 14,2; 26,18; 1 Par 29,3; Sal 135,4; Ecl 2,8; Mal 3,17) [3]. Su sentido primitivo es el de «bolsa privada», «hacienda particular» o «privada», de donde el subsiguiente de «posesión acariciada», «tesoro». Es propiedad enteramente privada, acumulada cariñosamente y de la que se dispone en pleno dominio libre. La doctrina de la elección [4] es muy antigua en Israel. La elección tiene un último fondo en la voluntad de complacencia con que Dios *se aficionó a vosotros.*

La acumulación de verbos que expresan el amor precedente a la elección es impresionante: v.7, *aficionarse;* v.8, *amar tierna e intensamente;* también el v.13 (en 4,37; 10,15 se expresa con los mismos vocablos el amor por los patriarcas).

7-8 La pequeñez de Israel en número se recalca en v.1 y 4,38; 9,1; 11,23, sin que esté en contradicción con 1,10; 10,22, en que se le presenta «como las estrellas del cielo», y 4,6; 26,5 como «gran nación». Ambos modos de presentación son verdaderos si se tiene en cuenta el diverso y opuesto punto de vista que el orador desea poner de relieve.

Os rescató se dice aquí figuradamente por *os libró* de la morada de esclavitud, Egipto. La palabra hebrea *pādā*, en su sentido técni-

[2] Sobre el origen de la denominación «el Santo» investiga recientemente W. SCHMIDT *Wo hat die Aussage: Jahwe «der Heilige» ihren Ursprung:* ZAW 74 (1962) 62-66.

[3] Excepto 1 Par 29,3 y Ecl, los demás textos se refieren a Israel o a los escogidos (Mal 3, 17). Dt 14,2 establece un equivalente entre *sᵉgullā* y «filiación divina» (cf. 14,1), y 26,18 pone de relieve la relación entre ser «pueblo *sᵉgullā*» y el cumplimiento de la legislación y, como consecuencia, ser exaltado sobre todos los pueblos y ser «un pueblo sagrado»; cf. ASENSIO, *Yahveh y su pueblo* (Roma 1953) p.185 y Jer 2,3.

[4] Sobre este tema fundamental en la teología bíblica, cf. F. ASENSIO, *Yahvéh y su pueblo* (Roma 1953); H. H. ROWLEY, *The biblical doctrine of election* (Londres 1950); JAC., 163-170; V. IMSCH, I 237-270; R. MARTIN-ACHARD, *La signification théologique de l'élection d'Israel:* ThZ 16 (1960) 333-41.

**juramento que juró a vuestros antepasados, os sacó el Señor con mano
vigorosa y os rescató de la casa de esclavitud, del poder del faraón, rey
de Egipto. 9 Así que ya sabes por experiencia que el Señor tu Dios
es el [verdadero] Dios, el Dios fiel, mantenedor de la alianza y la be-
nevolencia a los que le aman y guardan sus mandamientos, por mil
generaciones, 10 mientras que al que le odia se lo devuelve en sí mismo
haciéndole perecer sin dilación: directamente se lo devuelve al que
le odia. 11 Guardarás, por tanto, los mandatos, estatutos y ordenanzas
que yo te mando hoy poner por obra. 12 Y entonces, por haber hecho
caso de estas ordenanzas cumpliéndolas y poniéndolas por obra, tam-
bién el Señor tu Dios te guardará la alianza y la benevolencia que**

---

co, significa «rescatar» de la muerte una persona o un animal (Ex 13, 13.15; 34,20; Núm 18,15ss). Con frecuencia, como aquí, se aplica figuradamente a la liberación de peligros y trabajos.

Renuncia de las seducciones. 7,9-16

9-10 El hilo del pensamiento parece ser el siguiente: el Señor, por la liberación de Egipto, por su providencia en el desierto y el auxilio contra los enemigos hasta el momento presente, se ha mostrado verdadero Dios y fiel a sus promesas; pero también justo vindicador de los pecados cometidos desde que salieron del cautiverio. Esto debe hacer pensar que será ambas cosas también en adelante.

Esta fluidez del pensamiento mueve a traducir el *w^{e}yāda^{c}tā* del v.9 por *así que ya sabes por experiencia*..., en vez de «sabrás»... o «sábete»...; *sabes por experiencia* no es aquí «ver un hecho», sino «sentir su fuerza»; no tanto «adquisición de conocimiento» cuanto «impresión producida en el ánimo, pasión». *El (verdadero) Dios:* profesión expresa de monoteísmo, con negación de realidad para otra cualquiera divinidad. *El Dios fiel* pudiera entenderse «el Dios auténtico»; pero, en conformidad con el contexto, es mejor traducir «fiel» en cuanto leal a sus promesas. *Benevolencia:* es la afección del alma subsiguiente a la conclusión de una alianza. *ḥésed* es aquí la benevolencia de hecho doblemente inmerecida; primero, por haber querido Dios entrar en comunión con Israel, y, en segundo lugar, por perdonar sus infidelidades[5]. *Por mil generaciones:* es una hipérbole para indicar la enorme difusión de esas bendiciones, por solidaridad de los individuos (cf. 5,9-10): el cumplidor de la Ley puede contar con el favor divino no sólo para sí, sino para una descendencia ilimitada[6].

12 La fórmula inicial, como 6,1. El contenido, semejante a Ex 23,25-27. *Te guardará:* en favor tuyo.

[5] Sobre la relación entre «la alianza» *(habb^{e}rît)* y «la benevolencia» *(hāḥésed)*, cf. ASENSIO, *Misericordia et veritas* 69-131, espec. 120-131.

[6] Cf. A. FERNÁNDEZ, *El castigo de los hijos por los pecados de los padres:* EstE (1923) 419-26; F. SPADAFORA, *Collettivismo e individualismo nel Vecchio Testamento* (Roma 1953); J. DE FRAINE, *Individu et société dans la religion de l'AT:* B 33 (1952) 324-55.445-75.

juró a sus antepasados; 13 te amará, te bendecirá y te multiplicará,
bendecirá el fruto de tu vientre y el fruto de tu suelo, tu trigo, tu mos-
to y tu aceite, las crías de tus bueyes, los partos de tus rebaños, sobre
la tierra que juró a tus padres te daría. 14 Bendito serás más que todos
los pueblos: no habrá en ti hombre o mujer estéril, ni en tus animales.
15 Además apartará el Señor de ti toda enfermedad; especialmente no
te infligirá morbo alguno egipcio pernicioso, que bien conoces, sino
que lo cargará sobre quien te odiare. 16 Devorarás a todos los
pueblos que el Señor Dios tuyo te entregará: tu ojo no se apiadará de
ellos, ni servirás a sus dioses, pues te sería perdición. 17 Si dijeras en
tu interior: «Son más numerosos que yo estos pueblos, ¿cómo los po-
dré expulsar?», 18 no les tengas miedo; acuérdate bien de lo que hizo
el Señor Dios tuyo al faraón y todo el Egipto: 19 de las grandes prue-
bas que viste con tus ojos, los prodigios y los portentos, la mano vigo-
rosa y el brazo tenso con que el Señor tu Dios te sacó. Igualmente
intervendrá el Señor Dios tuyo con todos los pueblos de que tienes
miedo. 20 Aun los avispones enviará el Señor tu Dios contra ellos hasta

---

13 Los productos de la tierra son los principales de Palestina, enumerados tantas veces (Dt 11,14; 12,17; 14,23; 18,4; 28,51) y en estado natural, aún no elaborados, al menos totalmente (trigo, no pan; mosto, no vino; aceite fresco, no añejo). *Los partos:* lit. los *ʿašt^{e}rôt* = «veneres gregis». *ʿAštōret* era la divinidad femenina cananea de la fecundidad, con la cual parece estar relacionada la palabra *ʿaštéret*, inexistente en hebreo en singular, pero existente en el plural: *ʿašt^{e}rôt* = crías del ganado.

15 *Morbo alguno egipcio pernicioso:* la antiquísima tradición israelí sabía de enfermedades infligidas por Dios a los egipcios como plagas por no querer dejar salir a los israelíes. Esas enfermedades, no desconocidas en Egipto, adquirieron proporciones tales que constituyeron verdadero azote (Ex 9,1-7: peste del ganado; 9,8-12: pústulas ulcerosas; 11,1-10; 12,29-32: muerte repentina de los primogénitos). Aparte de ésas, o tal vez incluidas en sus vocablos bastante genéricos, pudieran significarse aquí por la palabra *madwê miṣráyim* («morbo egipcio») la elefantíasis, las oftalmías (tan abundantes y variadas en Egipto), la disentería, los bubones. *Bien conoces:* por tu estancia en Egipto.

«¡Guárdate de las idolatrías!» 7,16-26

16 *Devorarás:* lit. *comerás* (cf. Núm 22,4). *No te apiadarás:* cf. 13,8; 19,13.21; 25,12. *Te sería perdición:* cf. Ex 23,33; 34,12.

19 *Las grandes pruebas* = los experimentos de gran estilo realizados por Dios con el pueblo (cf. 4,34). Los demás vocablos son empleados aquí como en 4,34.

20 Entre los medios prodigiosos que Dios usará en la conquista de la tierra prometida aparecen aquí (y en Ex 23,28; Jos 24, 12) los *haṣṣirʿā*, traducido desde los tiempos más antiguos (LXX, Sam, Peš...) por *avispones*. Algunos autores traducen «terror pá-

**que perezcan los supervivientes y los que se ocultaren de ti. 21 No
debes temblar ante ellos, porque el Señor tu Dios está en medio de
ti. El que es un Dios grande y temible. 22 Sin embargo, expulsará el
Señor Dios tuyo a estos pueblos poco a poco; no podrás acabar con
ellos rápidamente, no sea que las fieras del campo se multipliquen
para daño tuyo. 23 Pero ciertamente los entregará el Señor Dios tuyo
en tu poder y los aterrorizará extraordinariamente hasta quedar ex-
terminados. 24 Entregará también a sus reyes en tu poder y aun des-
truirá su nombre debajo de los cielos: no te podrá hacer frente nadie
hasta que los hayas exterminado. 25 Las estatuas de sus dioses las que-
maréis al fuego; no codiciarás la plata y el oro que las cubren ni te lo
apropiarás, a fin de que no te sean tropiezo, pues constituye una abo-**

---

nico» (raíz próxima ár.: *ḍaraʿa* = estar abatido). Ya San Agustín[7] aun reteniendo la versión «avispones», pensó que podría ser ésta una expresión figurada por «aguijones de temor», ante el cual cederían los enemigos. Pero el resto del verso no concuerda con dicha interpretación: que el terror jugase un papel importante en la derrota de los cananeos, es cosa cierta; pero que los llevase a salir de sus refugios, es menos probable. ¿No sería mejor pensar en una expresión oratoria para indicar que Dios se serviría aun de insectos para destruir a los cananeos, como se sirvió de pequeños y viles animales contra los egipcios?

Aunque no se puede saber nada con certeza, la hipótesis de enjambres de avispones u otros insectos es la más probable.

22 La fluida conexión del v.23 con el 21, la interrupción que parece ser el v.22 entre vv.21 y 23, y, sobre todo, la contradicción con 9,3, donde se dice que la conquista será rápida, mueven a muchos autores a tener este v.22 como glosa posterior que pretende dar una explicación al hecho de la conquista lenta. Otros muchos creen que se trata de un término relativo, que aquí, igualmente que en Ex 23,29 *(no en un año)*, se toma como largo, en comparación con las ansias de rapidez y, sobre todo, con la realidad de la conquista, mientras que ese mismo espacio de tiempo es breve, si se mira la dificultad de la empresa, las naciones por conquistar, etc. La flagrante contradición con 9,3, si se toman absolutamente las expresiones («rápidamente» en 9,3, «poco a poco» en 7,22), exige la relatividad.

23-24 *Los aterrorizará extraordinariamente:* lit. «con gran terror» (= «confusión», «desconcierto»). Hay onomatopeya: *hāmām meḥûmā gedōlā. Su nombre* = su recuerdo, memoria, fama.

25 *Quemaréis:* el leño de ellas, que solía estar recubierto de metales preciosos (cf. Is 30,22; 40,19; Hab 2,19). *Tropiezo:* sea en el sentido de seducción, sea en el de ruina a causa del castigo con que Dios te convertirá a ti mismo en anatema o *ḥērem* destinado a la destrucción por tomar objetos idolátricos o en relación con los ídolos. *Abominación* (heb. *tôʿēbā)* : se da como causa de muchas pro-

[7] *Quaest. in Heptat. In Ex* q.93: ML 34,630.

minación para el Señor. 26 Ni introducirás abominación en tu casa, y así vengas a ser anatema como ella. La tendrás en suma repugnancia y en suma abominación, pues es anatema.

8 1 Todo encargo que hoy te ordeno tendréis cuidado de cumplirlo, para que así viváis y os multipliquéis y entréis a poseer el país que juró el Señor a vuestros antepasados. 2 Así que te debes acordar de todos los caminos por los que el Señor tu Dios te ha hecho ir durante estos cuarenta años en el desierto, humillándote y probándote para conocer lo que había en tu corazón: si observarías sus mandamientos

---

hibiciones (17,1; 18,12; 22,5; 23,19; 24,4; 25,16); también aparece en otros pasajes, v.gr., 7,26; 12,31; 13,15; 14,3; 17,4; 27,15; 32,16. El hecho de que siempre va unido *tôʿēbā* con el nombre de Dios (excepto en Lev 18,22) prueba que el motivo y fuerza del precepto es, en realidad, no una repugnancia cualquiera, ni el miedo a la pena, sino la relación de Dios (repugnancia cognoscitivo-volitiva) al objeto que es *tôʿēbā*. Puede decirse que es una fórmula esencialmente teológica y que está al servicio de la tendencia antipagana y de la defensa de la pureza del yahvismo. *Para el Señor:* el Señor es el sujeto que juzga lo que es *tôʿēbā*.

26 *Abominación:* objeto cualquiera usado en los ritos paganos (cf. 27,15; 32,16). *Anatema* = *ḥērem* (cf. 7,2). *Como ella:* siendo el objeto *ḥērem* = anatema = consagrado (aquí a la destrucción; cf. 7,2), su cualidad pasaba al que lo poseía o lo usaba (cf. Jos 6,18s; 7,10-26).

CAPITULO 8

Entramos en una nueva sección (c.8-11,32), que puede titularse: «Beneficios divinos, infidelidades de Israel, promesas y amenazas». Puede dividirse: los beneficios divinos (desierto y tierra prometida) obligan a obediencia cuidadosa (c.8); la tierra prometida no se te da por tus méritos, ya que fuiste infiel (9,1-10,5); suplementos: muerte de Aarón, los levitas (10,6-11); exhortación a la fidelidad (10,12-22); amenaza contra los rebeldes (11,1-7); promesas a la obediencia: (11,8-25); alternativa de bendición o de maldición (11,26-32).

Los beneficios exigen fidelidad. 8,1-20

1 La sección se abre con una frase que puede ser una glosa sin unión formal con lo que antecede, compuesta de fórmulas estereotipadas (11,8.22; 15,5; 19,9; 27,1; 5,1; 4,1; 5,33; 6,3; 1,8). Constituye una exhortación más, tan conforme al estilo parenético de este segundo discurso (cf. 5,32s; 6,2s; 7,11.12...).

2 *Humillándote* = atribulándote con duras pruebas (Vaccari, Junker).

o no. 3 Te humilló, pues, haciéndote pasar hambre y dándote de co-
mer el maná que no conocías ni tú ni tus antepasados, para hacerte
experimentar que no solamente de pan vive el hombre, sino que de
cuanto sale de la boca del Señor puede vivir el hombre. 4 Tu manto
no se consumió sobre tu cuerpo, ni tu pie se hinchó estos cuarenta
años. 5 Reconoce, pues, en tu corazón que como un hombre educa
a su hijo, así el Señor tu Dios te viene educando, 6 y observa los man-
damientos del Señor Dios tuyo, andando por sus caminos y reveren-

---

3 Te humilló haciéndote pasar hambre, ya que no podías tú mismo socorrerte, sino que lo hubo de hacer El dándote un alimento que ni siquiera conocías en tu larga historia (cf. 29,5; Ex 16,15, y Neh 9,21, que es cita de este pasaje). Pero, además, con ello te dio la gran lección: todo lo que el hombre necesita, sea en el orden material, sea en el espiritual, le viene de Dios. Su acción creadora y conservadora es necesaria constantemente, e igualmente su acción lagisladora y normativa (*cuanto sale de la boca de Dios* = sus órdenes, encargos, consejos, lecciones). *Vivir de:* lit. *apoyado sobre. Cuanto sale de la boca del Señor* (cf. 23,24) = su omnipotente y creadora palabra, con viva referencia a su palabra normativa: la legislación.

La admirable sentencia, aunque pronunciada con ocasión del maná y haciendo la teología de aquella narración, no se limita a ella, es universal. Nuestro Señor la empleó después de sustentarse, con el poder de Dios, cuarenta días y noches en su ayuno (Mt 4,4). Cf. Sab 16,26.

4 Otro modo de expresar la providencia divina en el desierto: Dios proveyó a que no les faltase, con su trabajo propio, el vestido (en 29,5 la misma idea con semejantes expresiones), ni sufriesen enfermedades de los pies [1]. Providencia fuerte y bondadosa a la vez. No se debe entender el verso literalmente como lo entendieron los judíos postbíblicos y el mismo San Justino [2], tomándolo, tal vez, de ellos: los vestidos no se gastaban y crecían con los que crecían.

5 Padre que educa a su hijo en austera disciplina de la vida, para fines elevados (v.16), ha sido Dios con Israel. La misma idea en 4,36 y, desde luego, en Prov 3,11s; 4,1; 19,18; 29,17. Sab 11,9s recoge bellamente el pensamiento, comparando las privaciones de los israelitas con las de los egipcios y el diverso aspecto con que unas y otras eran dirigidas por Dios. El desierto es el gran lugar de la sabia y amorosa disciplina (cf. Os 2,16; 11,1-4) [3].

6 Los caminos del desierto, no meramente el itinerario material, sino la finalidad que Dios daba a aquel duro caminar, llevan al uso figurado de la palabra en esta exhortación. *Sus caminos* (cf. Ex 18,20;

[1] P. Joüon, *Notes philologiques sur le texte hébreu:* B 9 (1928) 44s, cree que se debe leer *tu sandalia* en vez de *tu pie*, por paralelismo con *tu manto* y por comparación con Neh 9,21 (según LXX y Peš). Cree, además, que, en vez de *hinchó*, proveniente del falso *tu pie*, se debe leer *se rompió* la sandalia.

[2] *Diálogo con Trifón* n.131.

[3] Cf. J. Guillet, *Thèmes bibliques* (París 1951) 9-25.

ciándolo. [7] Puesto que el Señor tu Dios te lleva a una tierra buena,
a una tierra de torrentes de agua, de fuentes y de manantiales que
brotan lo mismo en la hondonada que en el monte; [8] a una tierra de
trigo y cebada, vides e higueras y granados; a una tierra de olivos, de
aceite y miel; [9] a una tierra en la que no comerás el pan con escasez
y en la que no echarás de menos nada; a un país cuyas piedras son
hierro, y de cuyos montes podrás cortar cobre. [10] Y podrás comer
hasta saciarte y bendecir al Señor tu Dios por la buena tierra que te
habrá dado. [11] Ten cuidado de no olvidar al Señor tu Dios dejando
de guardar sus mandamientos, sus ordenanzas y sus estatutos que hoy
yo te promulgo. [12] No sea que, comiendo hasta hartarte y construyendo
magníficas casas en que habites, [13] multiplicándose tu ganado vacuno
y tus rebaños y aumentándose tu plata y tu oro y cuanto tienes, [14] ven-

---

Dt 19,9; 26,17; 28,9; 30,16; *todos los caminos* en 10,12; 11,22; Jos 22,5...) son sus directrices a seguir en el peregrinar de la vida.

7 La riqueza en agua: *torrentes* que corren, sobre todo, en invierno; *fuentes* de agua manante (en oposición a las cisternas, que recogen y conservan la de lluvia); *manantiales* que brotan de las aguas subterráneas (4,18). Esta riqueza ha de entenderse comparativamente a la escasez de agua del desierto que acaban de recorrer.

8 La riqueza de productos agrícolas. Estos son típicamente mediterráneos. *Olivos:* lit. *olivos de aceite;* es decir, cuyos frutos molidos lo dan, en oposición al acebuche.

9 El pan es raro entre los nómadas, que lo miran como un lujo extraordinario. Notemos que el pan es juntamente símbolo de alimentación. *Escasez:* hebr. *miskēnut* (cf. *mezquino* en castellano, al que viene por el ár. *miskim)*, es único en la Biblia, y el adjetivo *necesitado (miskēn)* sólo aparece tres veces (Ecl 4,13; 9,15.16).

El mineral que contiene los dos metales mencionados: *hierro* y *cobre* (no es necesario traducir *neḥōšet* por «bronce», pues directamente puede significar «cobre»), existe, según Wright [4], en la roca arenisca debajo del espeso estrato superficial de piedra caliza.

Para el hierro, aparte de los «gres» de cuarzo ferruginoso que forman la base del terreno calcáreo de *Wadi ez-Zerqa* (Yabboq) y que poseen cantidad considerable de hierro, y de la mina de *Muġâret Warda,* situada entre *Wadi ez-Zerqa* y *Wadi Râġib,* puede pensarse con razón en los muchos terrenos que posee la Palestina propiamente dicha, abundantes en basalto, cuya cantidad de hierro es grande y da a esas rocas eruptivas color muy oscuro, apariencia por la cual se las puede llamar «piedras de hierro». Estos yacimientos son prolongación lejana de los del Sinaí.

10 *Bendecir* = alabar en reconocimiento agradecido [5]. El modo de hablar en esta descripción es evidentemente hiperbólico.

14 *Exaltarse:* levantarse con soberbia. Cf. la misma imagen en 17,20 y, junto con el verbo «saciarse», en Os 13,6.

[4] Cita los hallazgos de NELSON GLUECK, *The Other Side of the Jordan* (New H. 1940) c.III y IV.

[5] Cf. P. JOÜON, *Reconnaissance et remerciement en hébreu biblique:* B 4 (1923) 381s.

ga a exaltarse tu corazón y te olvides del Señor tu Dios que te sacó del país de Egipto, de la morada de los esclavos; [15] el que te ha llevado por aquel desierto grande y temible, de serpientes quemadoras y escorpiones, de tierra sedienta, donde no hay agua; el que para ti sacó agua de una roca de sílice; [16] el que te dio a comer maná en el desierto, cosa que no conocieron tus antepasados, para humillarte y probarte y beneficiarte así, finalmente; [17] y digas en tu interior: «Mi fuerza y el vigor de mi mano me han producido este bienestar». [18] Antes bien, acuérdate que el Señor Dios tuyo es el que te da poder de lograr el bienestar, para poner en vigor la alianza que juró a tus antepasados como es hoy una realidad. [19] Que si llegas tal vez a olvidarte del Señor tu Dios y te adhieres a otros dioses, sirviéndolos y adorándolos, os advierto solemnemente hoy que pereceréis totalmente: [20] como los

---

15 Sobre las serpientes cuyas picaduras daban fiebre, cf. Núm 21,6. *Tierra sedienta:* según Joüon [6], convendría leer de esta manera: «desierto grande y temible donde (*ʾăšer*) hay serpientes quemadoras y escorpiones, y tierra sedienta (omit. *ʾăšer*), sin agua (*šām.*)». *Roca de sílice:* sobre el suceso, cf. Ex 17,6; Núm 20,2-13 (LXX: ʼακροτόμου = de aristas muy acusadas; Vg: *durissima*). El llamarla *de pedernal* puede ser debido a la elevación del estilo oratorio (cf. Dt 32,13; Sal 114,8; Job 28,9; Is 50,7: pasajes todos poéticos), para realzar la magnitud del milagro.

16 Sobre el maná, cf. Ex 16,9-36. *Beneficiarte:* la gran finalidad inmediata de Dios (cf. 28,63, donde opone este deseo divino a su decidido propósito de arruinarlos si son definitivamente infieles). *Finalmente:* lit. «en su tiempo posterior». La expresión no tiene aquí sentido escatológico, sino que contrapone los años primeros del pacto, años de austera y larga formación, a los años de la madurez ya formada, es decir, de la vida larga en Canaán.

17 Conecta con el v.14, que, a su vez, conecta con el v.12. La idea es repetición de la del v.14: se exalta tu corazón creyendo que la prosperidad se te debe a ti mismo. *Bienestar* (hebr. *ḥáyil*) es riqueza, abundancia de todo: poder, medios económicos.

18 *Para poner en vigor:* es la hora de *cumplir totalmente* (*lᵉmáʿan hāqîm*) su pacto, dando a Israel la tierra prometida. *Como es hoy una realidad:* la conquista ha comenzado ya en Transjordania (cf. c.1-3). La expresión se acomoda a cualquier fecha del que habla o escribe.

19-20 Solemne, seria y estremecedora amonestación. La condición se acentúa con el inf. abs. («si olvidar olvidas» = *si llegas, tal vez, a olvidarte*). Imposible olvidar a Dios y quedar en neutralidad. Si Israel lo hiciera, queda frustrado el pacto [7]. La responsabi-

[6] *Notes philologiques sur le texte hébreu:* B 9 (1928) 45.

[7] CHARLES FENSHAM, *Malediction and Benediction in Ancient Near Eastern Vassal-Treaties and the Old Testament:* ZAW 74 (1962) 1-9, afirma (p.4) que aquí tenemos huellas de las cláusulas finales de maldición y bendición en los tratados de vasallaje del Próximo Oriente. En Dt 28,15, la palabra es *no oír*, que aquí es *olvidar*. Aquí tendríamos una fórmula breve de cláusulas de maldición (en Dt 28,15, una larga), paralelas a las de los tratados de Asarhaddon y de Sefire. Para el primero, cf. D. J. WISEMAN, *The Vassal Treaties of Assarhaddon* (1958). Para la estela de Sefire, cf. J. DUPONTSOMMER, *Les inscriptions araméennes de Sefiré* (1958).

pueblos que el Señor hizo perecer ante vosotros, así pereceréis, por no haber escuchado la voz del Señor vuestro Dios.

9 **1 Escucha, Israel: tú vas a pasar hoy el Jordán para entrar a con-**
quistar naciones más grandes y más fuertes que tú, ciudades grandes
y fortificadas que tocan el cielo; 2 gentes numerosas y de elevada es-
tatura, descendientes de los anaqim, de quienes tú tienes noticia y de
quienes has oído decir: «¿Quién resistirá ante los descendientes de
Anaq?» 3 Pues bien, hoy experimentarás que es el Señor tu Dios
quien va a pasar al frente de ti, cual fuego devorador; él quien los ex-
terminará y él quien los abatirá delante de ti, desposeyéndolos tú y

---

lidad será toda de Israel: *por no haber escuchado la voz del Señor vuestro Dios.* Los v.19-20 parecen a algunos (Steu., Smith, Kra.) añadidura de otra mano, por no ser causa del olvido de Dios la soberbia en la prosperidad (como en los anteriores), sino la sensualidad y sumisión a los bajos impulsos. Esto es más bien introducir un pensamiento ajeno que extraer el contenido del texto. Junker piensa que, por contenido y forma, estos dos versos muestran que en un tiempo constituyeron el final de una exhortación a guardar los preceptos del Señor.

CAPITULO 9

Donación gratuita de la tierra prometida. 9,1-10,5

Ante la brillante conquista que van a realizar deben los israelitas evitar el engreimiento de creer mérito propio lo que es obra de Dios, motivada por su lealtad con los antepasados y por la maldad de los cananeos. No ya méritos, sino deméritos, es lo que tiene Israel. Siempre ha sido rebelde. Dios lo ha perdonado por la intercesión de Moisés.

1-2 Este llamamiento, *escucha, Israel,* se repite en 6,4; 20,3, y con ligera variante, en 4,1; 6,3. *Hoy* = ahora, sin que represente la palabra otra cosa que la inminencia. *Naciones...*: cf. 4,38; 7,1; 11,23. El estilo oratorio se manifiesta en englobar a todos los cananeos en los *ʿănāqim,* haciendo imaginativamente de todos ellos un ejército a cuya cabeza pone los *ʿănāqim,* que sólo más tarde fueron vencidos (Jos 14; Jue 1). Igualmente se presenta como una sola campaña lo que había de constar de diversas (Humm.). *Tienes noticias*: por los exploradores (cf. 1,28).

3-5 La interpretación teológica que de la conquista nos dan estos tres versos es profunda y más real de lo que superficialmente pudiera parecer. Dios realiza la conquista como causa primera, determinante y dirigente, aunque Israel, causa segunda, sea su instrumento en sentido moral no estricto.

La segunda parte del verso 4, por faltar en los LXX, por anticipar lo que se va a decir en el v.5 y por la conexión violenta con él, es

haciéndolos perecer rápidamente, como te lo dijo el Señor. [4] No di-
gas en tu corazón cuando el Señor Dios tuyo los haya expulsado ante ti: «Por merecimiento mío me ha hecho entrar el Señor a posesionarme de este país», cuando es a causa de la maldad de estos pueblos por lo que el Señor los ha expulsado delante de ti. [5] No por mereci-
miento tuyo ni por la rectitud de tu espíritu entras a poseer su tierra, sino que por la maldad de estos pueblos el Señor tu Dios los va a expulsar ante ti, y para mantener lo que juró el Señor a tus antepasados, a Abraham, a Isaac y a Jacob. [6] Sábete, pues, que no por merecimien-
to tuyo te va a dar el Señor tu Dios este espléndido país para poseerlo, puesto que eres un pueblo de dura cerviz. [7] Recuerda, no [lo] ol-
vides, que irritaste al Señor Dios tuyo en el desierto: desde el día en que saliste del país de Egipto hasta vuestra llegada a este paraje habéis estado en rebeldía con el Señor. [8] Especialmente en el Horeb irritas-
teis al Señor y se airó contra vosotros hasta querer exterminaros.

---

rechazada por muchos autores como glosa. Probablemente es original, y sería una proposición circunstancial como la de 4,22; 4,4.11.42 y 5,20. El v.5 no está anticipado, sino que repite en forma negativa enfática lo dicho en el v.4. La maldad de los pueblos como motivo de su destrucción aparece en Gén 15,16; Lev 18,24-30; Dt 18,12, etc. *La maldad* aquí es lo contrario de la rectitud, y abarca cualquier clase de culpabilidad ética y aun religiosa. Es concepto de fuerte sabor teológico y ético [1]. En relación con los cananeos mira a sus falsas creencias idolátricas y a los licenciosos ritos de su práctica religiosa más que a la relajada moral general de ellos. *Para mantener* (hebr. *hāqîm)* = confirmar cumpliendo, poniendo por obra, no quedándose en solas promesas.

6-8 La repetición oratoria avanza: no sólo no tienes méritos, sino que tienes positivos deméritos: tus frecuentes rebeldías. *Dura cerviz:* inflexible, rígida cerviz de un animal que rechaza el yugo. Esta caracterización de Israel en su conducta con el Señor comienza a consignarse con motivo del becerro de oro (Ex 33,3; 34,9 [32,9; 33,5], y luego Dt 9,6.13; 10,16; 31,27).

Recuerda, no lo olvides: intimidad y conmoción de los dos imperativos parenéticos (cf. 25,17.19, que se abren y cierran con estos mismos imperativos). *Desde el día...:* cf. Ex 15,24; 16,2-8; 17,2-7; Núm 11; 14,2-4.11-25.41s; 20,3.5; 21,4s; 25,1-5... *Saliste:* en singular colectivo, con el TH Vg Targ°. En el mismo verso se pasa al plural tan insensiblemente como otras veces, sin que ello signifique nada decisivo para descubrir diverso redactor o para leer *yeṣā'tēm = salisteis* (que es «lectio facilior»). *Habéis estado...:* el participio, con el perfecto de *hāyā* = «ser», subraya la continuidad o repetición de las rebeldías, y el perfecto de *hāyā* expresa la esfera del pasado para el participio, que de suyo es atemporal; *con el Señor* = en vuestras relaciones con el Señor.

De entre tantas rebeldías se señala la adoración del becerro, por su singular gravedad: *a)* contra el primer precepto, y *b)* apenas entablada la alianza.

[1] Cf. R. Criado, *El concepto de pecado en el AT:* XVIII SBEsp (1959) 29-30.

9 Cuando yo subí al monte para recibir las tablas de piedra, las tablas
de la alianza que el Señor concluía con vosotros, me quedé en el mon-
te cuarenta días y cuarenta noches; pan no comí ni agua bebí. 10 En-
tonces me dio el Señor las dos tablas de piedra escritas por el dedo de
Dios, y en ellas estaban todas* las sentencias que el Señor había ha-
blado con vosotros en el monte desde en medio del fuego el día de la
asamblea. 11 Fue al término de los cuarenta días y cuarenta noches
cuando me dio el Señor las dos tablas de piedra, las tablas de la alianza,
12 y me dijo el Señor: «¡Ea!, baja rápidamente de aquí, porque se ha
echado a perder tu pueblo, al que has sacado de Egipto; se han aparta-
do pronto del camino que yo les he prescrito: se han hecho una esta-
tua de fundición». 13 Luego me dijo el Señor: «He observado a este
pueblo y es, en efecto, un pueblo duro de cerviz; 14 ¡suéltame!, que
los quiero exterminar y borrar su nombre bajo los cielos, mientras
que a ti te convertiré en un pueblo más fuerte y más numeroso que
él». 15 Entonces me volví y bajé del monte, que ardía en fuego, con
las dos tablas de la alianza en mis dos manos. 16 Miré, y he aquí que
habíais pecado contra el Señor Dios vuestro haciéndoos un becerro
de fundición: os habíais apartado presto del camino que el Señor os
tenía prescrito. 17 Entonces, agarrando las dos tablas, las arrojé de mis

---

9 Comienza la narración del pecado con el becerro, siguiendo a Ex 32-34, aunque el orden de los hechos difiere; lo que hace suponer una elaboración propia, como es natural en un discurso. *Pan no comí...*: oración circunstancial = «sin comer... ni...».

10 La doble metáfora, dedos y voz de Dios, realza la dignidad de la Ley y además la perversidad de la rebelión contra Dios, que, después de la maravillosa liberación, se digna completar con un contacto tan inmediato los últimos detalles de la inefable alianza establecida con su pueblo. *Todas las sentencias... = palabras. El día de la asamblea* es la fórmula para asignar el día en que la Ley fue dada en el Horeb; cf. 10,4; 18,16 (en 4,10, sólo el verbo *reúneme).*

12-14 Lo antecedente no hace al caso, y lo subsiguiente se supone al decir que se han hecho un ídolo. El verso es en gran parte igual a Ex 32,7-8a, pero omitiendo la segunda parte del v.8. *Tu pueblo* es significativo en vez de *mi pueblo* o *el pueblo* (cf. Os 1,8).

El pecado contra la alianza (cf. 5,8) es manifiesto. La raíz es la mala disposición del pueblo, *duro de cerviz.*

¡Suéltame! presupone la inminente intercesión de Moisés.

15 El orador en su síntesis omite la primera intercesión de Moisés y el perdón de Dios (Ex 32,11-14). Omite asimismo la subsiguiente actuación de Moisés con el pueblo, destruyendo el becerro, etc. (Ex 32,20-30). *Que ardía en fuego* es detalle que no se encuentra en Ex 32,15 y que no parece verosímil; probablemente es glosa proveniente de un redactor por reminiscencia de Dt 4,11; 5,23 (Clamer, Junker, Steuernagel, Kramer).

16-17 *Haciéndoos un becerro...* es proposición que nos da el objeto de la anterior *habíais pecado.* Ante la apostasía, desalentadora por una parte e irritante por otra, se comprende el gesto del v.17.

*10 LXX Peš Vg Arab, algún ms. hebreo; TH: *conforme a todas... (k^{e}kol).*

manos y las hice pedazos ante vuestros ojos.
18 Luego me postré ante
el Señor, como la primera vez, cuarenta días y cuarenta noches sin
comer pan ni beber agua, por todo el gran pecado que habíais come-
tido obrando el mal en sus ojos hasta exasperarlo.
19 Porque temí a
vista de la ira y furor con que se había irritado el Señor contra vosotros
hasta querer exterminaros. Y me escuchó también esta vez el Señor.
20 Especialmente contra Aarón se encolerizó mucho el Señor hasta
querer exterminarlo. Y también intercedí por Aarón en aquella oca-
sión.
21 Por lo que hace al becerro, pecado vuestro que fabricasteis,
lo cogí, lo quemé en el fuego, lo hice pedazos y lo molí muy bien has-
ta hacerlo polvo fino, y luego arrojé su polvo al torrente que baja del
monte.
22 También en Taberá, y en Massá, y en Quibrot-hat-taavá

¿Para qué conservar las tablas-consignación de una alianza tan sagrada después de una infracción tan insensata?

18-20 Segunda cuarentena, que no coincide con la cuarentena de Ex 32,31-33, sino con la de Ex 34,4-28 (en la que, según Ex 34,9, intercede Moisés por el pueblo), y a la que de nuevo aludirá en Dt 10,10[2]. Esta intercesión, aunque anticipando su puesto cronológico (ya que el v.21 responde a Ex 32,20), es aducida en este lugar a causa de su importancia para lo que Moisés pretende: ilustrar significativamente lo mucho que el pueblo debe a la misericordiosa clemencia del Señor. *Como la primera vez:* cf. 9,9; la partícula comparativa *como* se refiere al espacio de tiempo en oración y abstinencia, no a la intercesión por el pecado. *Exasperarlo:* fuerte antropomorfismo. Según Driver no es sino *causarle disgusto*, tristeza, pena. *También esta vez* no se refiere a una anterior intercesión en el asunto del becerro, sino a las múltiples ocasiones durante los cuarenta años, presentes éstos en la mente de Moisés (cf. 9,7.22s), y que bien pudieron ser las narradas en Núm 11,2; 12,13-14; 14,13-20; 21-7-9..., lo mismo que otras anteriores a Ex 32 y tal vez no consignadas.

Las tres intercesiones que menciona Moisés en este discurso (9,18s; 9,25-29; 10,10) no están dispuestas según el orden cronológico, sino según el orden conveniente para lograr el efecto del discurso.

21 Este verso tendría que ir después del 17, de seguirse el orden cronológico de los hechos. Omite el dato de Ex 32,20. Aquí sólo se menciona el arrojar las cenizas al agua de un torrente que las arrastró fuera y lejos del campamento. En ello pudiera verse (Junker)[3] alguna semejanza con el rito simbólico de inocencia en caso de asesinato (Dt 21,4). *Pecado vuestro:* es metonimia por el objeto e instrumento de vuestro pecado.

22-24 Se enumeran *Tabʿērā* (Núm 11,1-3), *Massā* (Ex 17,1-7)[3], *Qibrōt-Hattaʾăwā* (Núm 11,31-34), *Qādēš-Barnēaʿ* (Dt 1,19.

[2] 9,18a se corresponde con 10,10a, y 9,18b con 10,10b.

[3] Sin razón suficiente y basándose en una versión problemática de Dt 33,8, elimina S. Lehming (*Massa und Meriba:* ZAW 73 [1961] 71-77) a Massá de la historia, como si su existencia reposase únicamente sobre una mala inteligencia de Dt 33,8, no obstante Ex 17,7; Núm. 33,14; Dt 6,16; 9,22. Cf. H. Kruse: VD 41 (1963) 93.

fuisteis rebeldes contra el Señor. 23 Y cuando os envió el Señor desde
Qadés-Barnea diciendo: «Subid y apoderaos del país que os he dado»,
también fuisteis rebeldes a la orden del Señor; no lo creísteis ni escu-
chasteis su voz. 24 En rebeldía habéis estado con el Señor desde el día
en que os conocí. 25 De modo que me postré ante el Señor cuarenta
días y cuarenta noches que estuve postrado. Porque había hablado el
Señor de exterminaros. 26 Así que intercedí con el Señor y dije: «¡Señor,
Yahvé! ¡No destruyas al pueblo y patrimonio tuyo que has rescatado
con tu grandeza, que has sacado de Egipto con mano vigorosa!
27 Acuérdate de tus siervos, de Abraham, de Isaac y de Jacob; no
mires la dureza de este pueblo ni su perversidad ni su pecado, 28 no
sea que digan los del país de donde nos has sacado: «Por no haber
podido el Señor introducirlos en el país que les prometió, y porque los
odiaba, los ha sacado para matarlos en el desierto». 29 Y, no obstante,
ellos son tu pueblo y tu patrimonio, a los que tú has sacado con tu gran
poder y con tu brazo tenso».

10 1 En aquel tiempo me dijo el Señor: «Córtate dos tablas de piedra

---

21.26.32.46), recapitulando al final toda la sección con una sentencia (v.24) parecida al v.7 que la abre [4].

25-29 La relación de estos versos con el texto en que se encuentran y con las pertinentes narraciones de Ex y Núm es de las más discutidas. *a)* Unos, como Driver, piensan que el autor vuelve aquí a la ocasión de que habla el v.18, es decir, a la de Ex 34,9.28a. *b)* Otros, como Clamer, creen que Moisés toma de nuevo el hilo del discurso interrumpido por v.22-24. *c)* Kramer supone que v.25-29 son un apéndice posterior para completar lo que se echa de menos en v.18-19. *d)* Hummelauer había ya dado una solución que mira más al carácter psicológico del discurso. Según un procedimiento usado ya en 1,37s; 5,22; 9,18-20, Moisés dispone la narración de modo oratorio, no cronológico.

El v.25 literariamente recoge el hilo de la narración de v.18, repitiendo casi exactamente su contenido (omite *como la primera vez, sin comer pan ni beber agua* y toda la segunda parte del v.18) y añadiendo solamente *porque había hablado el Señor de exterminaros,* ya parcialmente presente en v.8.14 y 19. De hecho, el v.25 continúa lo narrado en v.21. Los motivos que en su intercesión aduce Moisés son los mismos de Ex 32,11-13, aunque con orden diverso.

CAPITULO 10

Los primeros versos (1-5) representan un obvio paso más en la narración comenzada en 9,7: la rebeldía principal, la del Horeb, fue tan grave, que sin la intercesión de Moisés hubiera causado la ruptura del pacto. Pero Moisés logró: *a)* una primera promesa divina

4 Según los LXX y Sam debería leerse el v.24 al final: *desde que te conoció (daᶜtô)* (así Caz., Steu., Mor.), pero es más probable *en que os conocí,* que seguiremos en la versión con TH, Peš, Vg, TargO y la mayoría de los autores. En realidad, los LXX no leen *desde que te conoció,* sino *desde el día en que os fue conocido* (ἐγνώσθη ὑμῖν).

como las primeras y sube hasta mí al monte, y hazte un arca de ma-
dera, 2 que quiero escribir sobre esas tablas los mandamientos que
había en las tablas primeras que rompiste, y las pondrás en el arca».
3 Hice, pues, un arca de madera de acacia y corté dos tablas de piedra
como las primeras y subí al monte con las dos tablas en mi mano;
4 y él escribió sobre las tablas, como la escritura primera, los diez man-
damientos que el Señor os había intimado en el monte de en medio
del fuego el día de la asamblea, y me las entregó el Señor. 5 Me volví
entonces, y bajé del monte y coloqué las tablas en el arca que yo ha-
bía hecho, y allí están, conforme me lo ordenó el Señor. 6 Después los
israelitas partieron de Beerot-Bené-Yaaqán a Moserá. Allí murió Aarón
y allí fue sepultado; en su lugar ofició de sacerdote Eleazar, su hijo.
7 De allí partieron a Gudgod, y de Gudgod a Yotbá, país de aguas co-

---

de no exterminar al pueblo (Dt 9,14.18.25-29; 10,10); *b)* una primera garantía real, la orden de renovar el documento del pacto, las tablas destruidas, y la ejecución de esa orden hasta depositarlas en el arca (Dt 10,1-5); *c)* una segunda garantía real, la orden de partir a la cabeza del pueblo y apoderarse de la tierra prometida (Dt 10,11) [1].

2-4 La inscripción de las nuevas tablas por mano de Dios está muy firmemente atestiguada por la tradición: Dt 10,2.4; Ex 34,1. *Los mandamientos:* aquí, como en v.4, *los diez...*, lit. «las palabras», «las diez palabras». Sobre el arca, cf. Ex 25,10. Es de notar que en los tratados orientales de vasallaje del segundo milenio a.C., tanto el documento escrito (duplicado) del tratado como su deposición en el templo ante la divinidad están reseñados como elementos indubitables [2].

Hice: evidentemente no por sí mismo, sino por los artífices (Ex 25,10; 37,1). *Como la escritura primera* se refiere al contenido, no a la clase de letra (cf. Ex 32,16: *escritura = escrito); el día de la asamblea:* cf. 9,10.

6-7 *Itinerario y muerte de Aarón.* Estos dos versos no encajan ni con lo anterior ni con lo que sigue. Aparte de que hablan del pueblo en tercera persona, en el v.5 estamos en el monte Horeb, en el v.6 salimos ya de *Beʾērôt* y en el 10 estamos aún en el Horeb (en el 8 se confían a la tribu de Leví sus ministerios, cosa que se realizó en el Horeb). *País de aguas corrientes:* de «wadis» abundantes de agua. Ninguna de las estaciones mencionadas ha podido ser localizada con alguna certeza.

1 Los v.1-5 son considerados por unos como aditamento insertado posteriormente por un redactor; otros muchos creen que pertenecen a la narración anterior 9,7-29. Driver encuentra contradicción entre la fabricación del arca y de las nuevas tablas *antes* de subir Moisés por tercera vez al monte (Dt 10,3) y la fabricación de ambas *después* que Moisés vuelve del monte (Ex 35,30ss; 36,2; 37,1). Pero Moisés no expone aquí los hechos por orden cronológico, sino ideológico-psicológico. Además, el redactor final de Ex 34,1-5 pudo muy bien omitir el relato de la construcción del arca y de la colocación en ella de las tablas para narrar, en cambio, otros detalles preferidos por él y contenidos en otra fuente. R. de Vaux, *Arche de l'Alliance et Tente de Réunion:* MémGelin (1961) 55-70, mantiene como conclusión probable que el arca remonta al período nómada de Israel.

2 Cf. De Vaux, II 132; J. Helewa, *L'institution de la guerre sainte au désert:* ECarm 14 (1963) 48-49.

rrientes. [8] En aquella ocasión separó el Señor la tribu de Leví para
llevar el arca de la alianza del Señor, para estar ante el Señor y ser-
virle, y para bendecir con su nombre hasta hoy. [9] Por esto no tiene
Leví parte ni patrimonio con sus hermanos: el Señor es su patrimo-
nio, como se lo dijo el Señor. [10] Así que yo me detuve en el monte,
como la otra vez, cuarenta días y cuarenta noches, y me escuchó el
Señor también esta vez, de modo que no tuvo a bien destruirte. [11] Dí-
jome también el Señor: «¡Anda!, vete a la cabeza de la gente para que
partan y entren a apoderarse del país que juré dar a sus antepasados».

8-9 Bloque insertado aquí por la relación que la institución levítica tiene con los hechos narrados en 9,12-29 y por la relación con el arca, nombrada en 10,1.2.5. Es dudoso si el bloque pertenece al discurso o es una inserción ajena a él.

Separó el Señor: el verbo tiene un sentido religioso: es el Señor quien *pone aparte* a Israel entre los demás pueblos (Lev 20,24); a los levíes, dentro de Israel (Núm 16,9), *para que sean suyos* (Núm 8, 14). De esta idea y de pasajes como éste proviene la idea de «clero» como conjunto de personas separadas por Dios para ser su lote. *Estar ante el Señor* es asistir, formándole guardia y prestos a su servicio, en el templo. Se usa la expresión de los cortesanos que asisten a su rey para honor y servicio, formando su casa civil o militar (3 Re 10,8; 12,8; Jer 52,12). *Y servirle* se puede entender como declaración de «estar ante el Señor», o como idea diversa, cual servicio del Señor, que consiste en los diversos oficios del culto. *Bendecir con su nombre:* bendecir, es decir, desear bienes al pueblo invocando el nombre de Dios. En esta bendición se usaba el nombre de Dios en la fórmula misma de bendecir (de ahí *bendecir con el nombre:* cf. Núm 6,23-27), pero, al mismo tiempo y en el fondo de la expresión *bendecir en* [*con*] *su nombre,* está incluida la representación, autoridad e institución de la persona cuyo nombre se emplea («en nombre de»). Baste notar que en Dt 18,5.7 se dice paralelamente *servir en el nombre del Señor,* que manifiestamente es servir al Señor por institución divina. *Hasta hoy:* cf. 2,22. La partícula *por esto (ʿal kēn)* pudiera sugerir que se trata de la reflexión que hace un lector posterior, y entonces el verbo *hāyā,* que hemos traducido *hay, tiene,* se debería traducir *ha habido, hubo,* con lo que está más conforme su uso. Todo el v.9 se explica mucho más naturalmente si es glosa posterior. *Leví:* colectivamente, los levíes. *Parte (ḥēleq)* viene de la raíz *ḥālāq* = «asignar, distribuir, dividir», no de *ḥālāq* = «alisar, pulir». Sobre la última expresión «como el Señor Dios tuyo se lo prometió», cf. 18.2.

10-11 Son recapitulación de lo narrado acerca de la infidelidad del pueblo. Enlazan con 9,19 (menos seguramente con 10,1-5) e incluyen datos de 9,18.25 (duración de la intercesión). El fruto de la intercesión es doble: no exterminar al pueblo (v.10) y renovar el mandato de dirigirse a la conquista (v.11) [3].

[3] Si v.10-11 no son originales, su colocación aquí se explica por haber sido insertados cuando ya estaban añadidos los fragmentos no originales anteriores y porque el redactor, que los insertó detrás de todo, intentaba volver al lector al pensamiento inicial de 9,7ss.

[12] Pues ahora, Israel, ¿qué pide de ti el Señor tu Dios sino reverenciar
al Señor Dios tuyo andando por todos sus caminos y amándolo, sir-
viendo al Señor Dios tuyo a pleno corazón tuyo y con toda tu persona,
[13] observando los mandatos del Señor y sus estatutos que yo te pro-
mulgo hoy para bien tuyo? [14] ¡Mira!, del Señor tu Dios es el cielo y
aun los cielos de los cielos, la tierra y cuanto hay en ella. [15] Pero sola-
mente a tus antepasados se adhirió el Señor en amor de ellos, y des-
pués de ellos eligió a su descendencia, a vosotros, de entre todos los
pueblos, como es hoy una realidad. [16] Circuncidad, pues, el prepucio

---

12-13 Se describe aquí la religión más auténticamente interior: reverencia (temor filial y religiosidad), amor, servicio. Este es enteramente religioso, porque procede del interior (reverencia y amor) y es perfecto cumplimiento de la Ley: *el que me ama, guarda mis encargos* (Jn 14,21.23.24); nace, además, del corazón individido *(a pleno corazón)* y de la plenitud de entrega personal *(con toda tu persona)*. *Pues ahora:* en conclusión de todo lo dicho (cf. 4,1) y como predisposición fundamental y universal para toda la legislación. *Sino...* = no muchas menudencias, sino una disposición radical que las abrazará decididamente todas: la reverencia y amor a tu Dios = a sus voluntades. *Caminos:* directivas de conducta (5,33). *Reverenciar... amándolo... a pleno corazón:* el acento está en la entrega absoluta a Dios. *Para bien tuyo:* es, en último término, lo que se sigue a la observancia de la voluntad divina (cf. 6,24).

14-15 Dada la mentalidad oriental, en el v.14 se contiene estricto monoteísmo. *Los cielos de los cielos:* superlativo = los más altos cielos, los supremos. Por eso la *y* de *y los cielos...* tiene sentido enfático *(aun...)* mejor que puramente explicativo: *a saber*, y *por cierto*.

La idea era que los cielos son una entidad compleja, esferas superpuestas e interferentes. Ello lleva consigo dimensiones ilimitadas. Tal vez se quiere indicar: los cielos, síntesis de todas las esferas, o los más recónditos, la esfera suprema [4]. En Babilonia se distinguían siete esferas. Cf. 3 Re 8,27; Neh 9,6; Sal 68,33; 148,4; 2 Cor 12,1-4; Ef 4,10. El *Libro apócrifo de Henoc*, c.8, conoce los siete cielos. Quien es dueño de tal universo (también de *la tierra y cuanto hay en ella)*, es Señor todopoderoso. El v.14 tiene un latente sentido concesivo, que luego en v.15 aparece manifiesto: v.14 «*aunque* del Señor tu Dios es el cielo...»; v.15, «*pero solamente...*» (Kö.). *Se adhirió:* el verbo heb. *(ḥāšáq)* significa «pender de alguno por amor» (cf. 7,7). *En amor de ellos:* lit. «amándolos» (cf. 6,5).

16 Sobre la segunda metáfora *(no endurezcáis más vuestra cerviz)*, cf. 9,6. La primera, incircuncisión del corazón, se encuentra en 30,6 y en Lev 26,41; Jer 4,4; 9,25; Ez 44,7.9. Corazón incircunciso es el encerrado en sí y, por ello, inaccesible a los buenos influjos e impresiones; como oído incircunciso (Jer 6,10) es el que, por la misma causa, oye mal; incircuncisos labios (Ex 6,12.30), los que se abren y hablan con dificultad.

[4] *šāmāyim* = cielos, es un «plurale extensitatis».

de vuestro corazón y no endurezcáis más vuestra cerviz. [17] Porque el Señor vuestro Dios es el Dios de los dioses y el Señor de los señores, el Dios grande, el fuerte y el temible, que no usa parcialidad ni acepta regalos; [18] que hace justicia al huérfano y a la viuda, ama al inmigrante, suministrándole alimento y vestido; [19] así que vosotros amaréis al inmigrante, pues inmigrantes fuisteis en el país de Egipto. [20] Al Señor tu Dios reverenciarás y le servirás; a El te adherirás y con su nombre jurarás. [21] El es tu gloria y tu Dios, que ha realizado contigo estas grandezas y estas formidables acciones que tus ojos han contemplado.

---

17 Los títulos se acumulan para expresar la alteza del Señor. Los otros, que los no israelíes llaman dioses, no son tales; son meros súbditos del grande y único Dios. Dada la mente indubitable del Dt (cf. 4,35.39; 6,4) y dado el sentido enfático exclusivo del pronombre *hû'* (= El es el único que...) en las expresiones deuteronómicas análogas [5], cada una de las expresiones empleadas aquí tiene el sentido exclusivo: el único Dios de los dioses, el único Señor de los señores, el único Dios grande, el único fuerte y el único temible. *No usa parcialidad:* lit. «no levanta rostro» > «no recibe rostro» > «no acepta rostro» (rostro = forma manifestativa de un ser = persona) > «no acepta personas».

18 Además del israelí libre y de los forasteros que están de paso, huéspedes sin estatuto jurídico, aunque con la protección de la hospitalidad oriental, había forasteros que venían a establecerse entre los israelitas. Estos son los *gēr[îm]* = inmigrante[s]. No son esclavos, pero tampoco gozan de plena ciudadanía. No podían adquirir la propiedad del suelo. Estaban reducidos a alquilar su trabajo. Por eso son débiles, y de ellos tiene Dios especial providencia y quiere que se la tengan los demás israelíes.

19 El motivo dado en v.19b toca al corazón y se repite en 5,15; 15,15; 24,17.22, tomando además un elevado sentido religioso en Lev 19,33ss. Pero no menos emotivo y elevado es el que supone aquí la partícula explicativa inicial de v.19: *así que...;* Dios lo ama, *así que...* tú lo debes amar (Dios, modelo y motivo de perfección moral).

20 Repetición de 6,13, excepto *a El te adherirás*, que se repite en 11,22; 13,5(4); 30,20. No obstante, puede ser original, como una repetición más del elemento exclusivamente parenético del discurso; y entonces representa, con v.21 y 22, el compendio y conclusión de todo lo anterior. El sentido de *a El te adherirás* se puede expresar por *a El guardarás lealtad* [6].

21-22 Compendio y conclusión de todo lo anterior: concentrar en el Señor la vida entera. *El es... El es = El solo... El solo...:* cf. v.17 sobre el valor enfático de *hû'*. *Tu gloria* = el objetivo de tu orgullo, de lo que te puedes gloriar (cf. Jer 17,14). *Que...* pudiera

[5] 3,22; 4,35.39 («El es la [verdadera y única] divinidad»; cf. este mismo verso en su segunda parte, paralela a la primera); 9,3; 10,9; 18,2; 31,6.8. En todas estas fórmulas, el *hû'* excluye, en la categoría de que se trata, otros seres que la realicen.
[6] Cf. MORAN: CBQ 25 (1963) 78.

22 Setenta personas eran tus antepasados al bajar a Egipto, y ahora te ha hecho el Señor tu Dios cual las estrellas del cielo por el número.

11 1 Ama, por tanto, al Señor Dios tuyo; guarda sus observancias,
sus estatutos, sus ordenanzas y sus mandatos en todo tiempo. 2 Reco-
noced hoy—puesto que no vuestros hijos *, que no experimentaron ni
vieron la lección del Señor vuestro Dios, su grandeza, su mano vigo-
rosa, su brazo tenso—3 sus prodigios * y las obras que ejecutó en medio
de Egipto contra el faraón, rey de Egipto, y contra todo su país, 4 y lo
que realizó con el ejército de Egipto, con sus caballos y con sus carros,
al hacer que las aguas del mar Suf se desbordasen sobre ellos cuando
os iban a los alcances, aniquilándolos el Señor hasta hoy, 5 y lo que
hizo con vosotros en el desierto hasta que llegasteis a este lugar, 6 y lo

---

traducirse, con Kö. y Driv., como causal débil o explicativo: *ya que*. *contigo* = en favor de. Es una apelación a la propia experiencia de las maravillas del éxodo (4,9; 7,19; 29,2.3). Toda la nación es considerada idéntica a través de las generaciones (cf. 4,9). *Setenta...* = cual setenta..., en número de setenta. *Personas:* lit. «almas» = individuos humanos.

CAPITULO 11

Amenazas contra la rebeldía. 11,1-7

1 *Ama, por tanto...:* aun tomando el *waw* inicial como partícula ilativa, no es razón decisiva para aplicar el v.1 a la unidad literaria anterior. Comienza una nueva unidad, pero incoando el nuevo movimiento parenético allí donde había quedado la conclusión del precedente. *Observancias:* esta palabra, que en Dt sólo aparece aquí, tiene el sentido de *mandato, precepto, orden de que se observe algo*, y juntamente el de *cosa mandada*. Aparte de esto, significa *custodia, guarda, custodios...*

2-7 La mejor manera de entender este largo período anacolútico es abrir un paréntesis que va desde el v.2: *puesto que no vuestros hijos, que no experimentaron...*, hasta el final del v.7: *toda la gran obra que el Señor realizó*, y dejando por completar mentalmente la frase inicial del v.2: *reconoced hoy*, que fue la que quedó suspendida por el anacoluto, seguir con el v.8: *Por tanto, observad todo mandamiento...* Todo lo interyacente después de las palabras *reconoced hoy* del v.2, hasta las palabras finales del v.7: *toda la gran obra que el Señor realizó*, no es, de hecho, sino la reflexión que el orador desea hagan sus oyentes, reflexión que continuaría el objeto de aquel imperativo del v.2, *reconoced hoy*, y de la cual quiere que saquen como consecuencia lo expresado en v.8: *observad todo mandamiento...* A su vez, estas palabras del v.8 inician una nueva unidad parenética, for-

*2 LXX TH Sam...: *con vuestros...*
*3 TH LXX: *y sus prodigios;* Sam Vg: *sus...*

que hizo con Datán y Abirón, hijos de Eliab, descendiente de Rubén,
que, abriendo la tierra su boca, los tragó con sus familias y tiendas y
cuantos vivientes les seguían en medio de todo Israel, 7 sino que son
vuestros ojos los que vieron toda la gran obra que el Señor realizó.
8 Por tanto, observad todo mandamiento que yo te promulgo hoy, y
así seréis fuertes y entraréis y conquistaréis el país al que vais a pasar
a conquistar, 9 y prolongaréis [vuestros] días sobre la tierra que el
Señor juró dar a vuestros antepasados, a ellos y a su descendencia,
país que mana leche y miel. 10 ¡En efecto! El país que entras a poseer
no es como el país de Egipto, de donde salisteis, que sembrabas tu

---

mada por los v.8-25, cuya argumentación comienza con las palabras *seréis fuertes* del v.8b [1]. *Lección:* formación, educación religioso-moral, disciplina; incluye no siempre, sino en la medida de lo necesario, el castigo (cf. Prov 1,2-8; 4,1 y 3,11; Job 5,17). *Grandeza:* cf. 3,24; 5,24; 9,26.

Aunque Sam y Vg omiten *y* de *y sus prodigios*, no hay razón para ello: TH y LXX lo retienen y es conforme a la frase en otros pasajes (cf. 7,19). En la versión hemos omitido la *y*, pero sólo por razón estilística. *Sus prodigios...:* junto con el final del verso anterior y otras expresiones que aparecen en 3,24; 4,34; 6,22; 7,8.19; 9,26..., representan los elementos constantes de la tradición sobre el éxodo. La frase más usada es *prodigios y portentos*, que corresponde a nuestros «milagros» y «hechos portentosos». Para los versos 4-5, cf. Ex 14. *Mar Suf (sûp* hebr. = junco; en egipcio *per-ṯuf* = mar del junco, del papiro) o mar Rojo en su golfo de Suez. *Hasta hoy:* incluye la idea no sólo de que aquéllos perecieron para siempre, sino de que las felices consecuencias de su aniquilamiento duran hasta el momento en que el orador habla. *A este lugar:* cf. 1,1-5.

El caso de Datán y Abirón afectaba, por decirlo así, a todos, laicos y clero. *En medio de todo Israel* pudiera ser adición posterior, ya que se adopta la tercera persona. Sobre la relación con el contexto de v.6-8a, cf. la introducción a 11,1-7.

Promesas a la obediencia. 11,8-25

8b-9 En v.8a no hay razón para mudar «yo *te* promulgo» del TH, LXX[b] (ed. Rahlfs) TargO (mantenido por Junk., Krä., Kö., Dhorme, Smith) en «yo *os promulgo*» de Sam LXX[a]... Peš Vg (mantenido por Steu., Vacc., Mor., Caz.). El motivo del estímulo es aquí: recibiréis de Dios la fuerza militar necesaria para la conquista. *Que mana leche y miel:* lit. «que corre o fluye con leche y miel», país de corrientes de leche y miel. El genitivo es de materia.

10-12 Comparación entre la agricultura de Egipto y la de Palestina, favorable a ésta en el orden económico y en el espiritual.

[1] Ya los LXX entrevieron este modo de concebir los v.2-8, omitiendo en el v.2 la palabra hebrea *'ēt* (con), aunque no llegaron a una inteligencia completa del paréntesis de v.2-7 por no haber entendido como adversativa *(sino...)* la partícula *(kî)* inicial del v.7, que ellos tradujeron «porque» (ὅτι). El valor adversativo de dicha partícula está comprobado en hebreo cuando, como aquí, va después de una negación: *no vuestros hijos...*

semilla y con tu pie lo regabas como un huerto de verduras. [11] Sino
que el país que vais a pasar a conquistar es país de montes y valles,
que recibe el agua de la lluvia del cielo; [12] país del que cuida el Señor
Dios tuyo, sobre el que constantemente están los ojos del Señor
tu Dios, desde el principio del año hasta el fin del mismo. [13] Pues
bien, si decididamente escucháis mis mandatos que hoy promulgo,
amando al Señor Dios vuestro, sirviéndolo a pleno corazón vuestro
y con toda vuestra persona, [14] daré la lluvia a vuestro país en su tiem-
po, la temprana y la tardía, y podrás recoger tu trigo, tu mosto y tu
aceite, [15] y daré hierba en tu campo para las bestias; podrás, pues,
comer y saciarte. [16] Guardaos de permitir que vuestro corazón se
deje seducir y apostatéis sirviendo a dioses extraños y adorándolos,
[17] con lo que se encienda la cólera del Señor contra vosotros y cierre
el cielo y no haya lluvia y el suelo no dé sus productos, y así vengáis a
desaparecer presto del país tan espléndido que el Señor va a daros.
[18] Poned, más bien, estas palabras mías en vuestro corazón y en vuestra
alma, atadlas como señal a vuestra mano, estén cual pendientes entre
vuestros ojos; [19] enseñadlas a vuestros hijos, hablando de ellas cuando
estés en tu casa y cuando vayas de camino, cuando te acuestes y cuando

---

De la lluvia del cielo: lit. «*conforme* a la lluvia del cielo», en dependencia y cantidad, lo que significa dependencia absoluta de Dios.

12-15 La dependencia de Dios en cuanto a la lluvia no es sino un gran estímulo, puesto que Dios mira constantemente con amorosa providencia a ese país que le va a dar. Nótese el bello antropomorfismo *cuida el Señor* (lit. «se informa de ella constantemente para proveer a sus necesidades») [2] y «sobre el que constantemente están los ojos del Señor tu Dios desde...» (este segundo antropomorfismo es una proposición circunstancial de la anterior; podría traducirse: teniendo el Señor constantemente sobre ese país los ojos). Son la natural consecuencia de v.9b-12. Para el v.13, cf. 10,12.

La lluvia *temprana* = la que empieza en octubre-noviembre y continúa luego intermitentemente a lo largo del invierno; la *tardía* = los fuertes chubascos de marzo-abril. La siembra se hace en Palestina en otoño y se empieza a cosechar en primavera.

16-17 La parénesis, en dirección opuesta a la de v.13-15 (positiva: escuchad los mandamientos y os irá bien en vuestra actividad fundamental, la agricultura), se expresa aquí negativamente (no os apartéis de la obediencia, porque el Señor destruirá vuestra agricultura negando la lluvia). Pero nótese que, como en 6,11; 8,12; 31,20, es la mucha prosperidad *(comer y saciarte)* la que pone en peligro de olvidar a Dios. *Se deje seducir:* por defecto de reflexión (es el sentido de *yiptéh*, verbo frecuente en profetas y libros sapienciales, pero no exclusivo de ellos) [3].

18-20 Cf. 6,6-9, apenas diferente.

[2] Cf. este sentido de «visitar para informarse por sí mismo y proveer» en Is 62,12; Jer 30,14.17; Ez 34,6; Job 3,4.

[3] Th. J. Meek, *Old Testament Notes:* JBLit 67 (1948) 235s, cree que la traducción en Dt 11,16 debe ser, siguiendo a LXX (πλατύνειν), *abrir, dilatar*, de *pth* II, y el sentido sería: tened cuidado de que vuestra mente no se haga tan abierta que apostatéis...

te levantes. 20 Las escribirás además en los dinteles de tu casa y en tus
puertas; 21 que así se multiplicarán vuestros días y los días de vuestros
hijos sobre el suelo que el Señor juró a tus antepasados les había de
dar, como muchos son los días del cielo que está sobre la tierra. 22 Pues
si guardáis fielmente todo este ordenamiento que hoy os promulgo
para cumplirlo, amando al Señor Dios vuestro, caminando según
todas sus normas y adhiriéndoos a El, 23 también El desposeerá de-
lante de ti a todos estos pueblos, de modo que desposeeréis a pueblos
más numerosos y poderosos que vosotros. 24 Todo sitio que hollare la
planta de vuestro pie, vuestra será. Desde la estepa al Líbano *, y desde
el río, el río Eufrates, hasta el mar occidental será vuestro territorio.
25 Nadie podrá sostenerse ante vosotros. Terror y pavor de vosotros
infundirá el Señor Dios vuestro por la haz de todo el país que holláréis,
como os lo ha dicho. 26 ¡Mira!, yo os propongo hoy bendición y mal-
dición: 27 la bendición, si escucháis los mandatos del Señor vuestro
Dios que yo os promulgo hoy, 28 y la maldición si no escucháis los
mandamientos del Señor Dios vuestro y os apartáis del camino que
os señalo hoy, yendo tras divinidades forasteras que no tenéis cono-

---

21 Para la primera parte, cf. 4,40; 6,2; 11,9. La duración del cielo siempre pareció a los israelitas el mejor símbolo de perpetuidad (cf. Sal 89,30; Job 14,12). Los cielos se conmueven solamente a la presencia de Dios en sus teofanías (cf. 2 Sam 22,8; Job 26,11).

22 Sobre el sentido colectivo de *miṣwā* = *ordenamiento*, cf. 8,1. Para todo el verso, cf. 11,13; 8,6; 10,12.20.

23 Cf. 9,1.4.5: la ayuda divina en la portentosa conquista.

24-25 La conquista será completa y alcanzará los límites ideales de la tierra prometida (cf. 2,5 y 1,7). *Que hollare la planta...*: era señal de posesión (cf. 2,5 y Sal 60,10). *La estepa* meridional, al sur de Judá. *El mar occidental*: lit. «el mar posterior». Los hebreos se orientaban teniendo el E. a su frente (la extensión S.-N. = estepa al Líbano, E.-O. = Eufrates al Mediterráneo). Para el v.25, cf. 7,24 y 2,25. La promesa del terror, en Ex 23,27.

Bendición o maldición. 11,26-32

Con esta perícopa se cierra oportunamente la primera parte del segundo discurso, que prologa la legislación. El mismo tema, ya tratado (c.5-11,25) y que luego se ampliará extensamente (c.28), como conclusión de toda la legislación deuteronómica, está aquí más conciso y solemne. La propuesta de elección entre bendición y maldición (v.26-30) desemboca en la exhortación a la obediencia (v.31-32).

26-28 El v.26 formula sucintamente la propuesta de elección; v.27 enuncia la condición para ser bendecidos; v.28, para ser maldecidos. *Que no tenéis conocidas*: entiéndase «por no haber experimentado en ellas ningún poder ni bondad» (cf. 7,9; 8,3).

*24 TH: *el Líbano*. Léase (conforme al sentido y a «*hasta* el mar occidental») *hasta* el Líbano.

cidas. [29] De modo que, cuando te haya introducido el Señor Dios tuyo en el país que vas a entrar a poseer, asignarás la bendición sobre el monte Garizim y la maldición sobre el monte Ebal. [30] Ellos están, como es sabido, al otro lado del Jordán, siguiendo la calzada occidental, en el país del cananeo que habita en el Arabá, enfrente de Guilgal, junto al encinar de Moré. [31] Pues bien: vosotros estáis para pasar el Jordán y entrar a conquistar el país que el Señor Dios vuestro os da. Os apoderaréis de él y habitaréis en él. [32] Pero tened cuidado de cumplir todos los estatutos y ordenanzas que yo pongo hoy ante vosotros.

29-30 *Asignarás la bendición...*: una parte del pueblo, colocada para la ceremonia en el monte Garizim, pronunciará las bendiciones para los cumplidores de la Ley, y otra parte del pueblo, colocada sobre el Ebal, pronunciará las maldiciones contra los transgresores. El Garizim, en la orientación del semita (la frente mirando al E.), está a la mano derecha, símbolo de la buena fortuna. El Ebal está a la izquierda, símbolo de la mala fortuna. Estos v.29-30 están en clara relación con el c.27, donde se da la orden expresa de realizar una solemnidad en que la asignación de bendición y maldición tome un carácter sensible e impresionante.

El v.30 es considerado por algunos como glosa geográfica posterior. Aunque la fórmula inicial *(ellos...)* sugiere la posibilidad de una glosa, sin embargo, es difícil concebir que un redactor de tiempos posteriores diese esta lección geográfica a quienes no la necesitaban. Los términos mismos de la descripción *(el cananeo, siguiendo la calzada de la puesta del sol*, etc.) tienen un sabor arcaico que dista mucho de la glosa erudita arqueológica (cf. v.gr. 3,13b-17).

El sentido de los datos geográficos es diversamente entendido. Los más ven en la calzada de que aquí habla, la que atraviesa de N. a S. los montes de Samaria y Judá en la Palestina occidental (respecto a la Transjordania, desde donde habla Moisés). Otros (Caz.) creen que se trata directamente del camino que han de seguir los israelíes para penetrar al otro lado del Jordán (desde Transjordania). *La calzada occidental* es la que va de Transjordania al Mediterráneo. Añádese un dato arcaico o arcaizante: ése es el país del cananeo que habita en el Arabá (depresión jordánica). Las restantes expresiones localizan a los dos montes: *enfrente de Guilgal* (círculo o ruedo [de piedras]; nombre muy difundido geográficamente), que probablemente estaba junto a Siquem. Tal vez *ḥirbet Gulêǧel*, a unos cinco kilómetros de Nablus, aunque la existencia de este paraje es muy problemática.

31-32 Estos versos o bien pretenden dar la razón de v.29 y 30 y exhortar una vez más a la observancia de la Ley (así Driv.), o bien reanudan la exhortación de v.26-28 y constituyen así la cláusula de la segunda parénesis y la transición a la legislación [4].

[4] No parece que sean una glosa editorial para construir un puente de paso a la legislación que comienza en 12,1.

12 [1] Estos son los estatutos y las ordenanzas que habéis de tener
cuidado de practicar en el país que el Señor Dios de tus padres te ha
dado para poseerlo, cuantos días viviereis sobre aquel suelo. [2] Des-
truiréis sin remisión todos los parajes en que los pueblos que vais a
desposeer han servido a sus dioses: sobre los elevados montes, sobre
las colinas y bajo todo árbol lujuriante. [3] Además habéis de demoler
sus altares, haréis pedazos sus massebás, sus aserás las quemaréis
en el fuego, las estatuas de sus dioses las haréis astillas y hasta sus

---

CAPITULO 12

Centralización del culto. 12,1-28

La exclusividad religiosa comienza por el aniquilamiento de todo lugar cúltico cananeo (12,2-4) y exige luego un único lugar nacional de culto (12,5), donde, con exclusión de todo otro, hasta ahora legítimo, se ofrezcan los sacrificios en alegría comunitaria (12,6-27). Bienestar perpetuo será la recompensa de obedecer estas precripciones (12,28).

2-3 Lo que se prescribe aquí (v.3) no es nuevo; cf. 7,5.25a: destrucción total de lugares cananeos de culto y objetos sagrados (cf. Ex 23,24; 34,13; Núm 33,52). Sólo que ese v.3 no es sino la especificación de la frase más general del v.2: *destruiréis los parajes en que... han servido a sus dioses.* En cambio, el v.2 describe la diversidad de esos parajes: montes, colinas, majestuosos árboles.

La destrucción ha de ser inexorable [1], *sin remisión* (v.2) y total: *hasta sus nombres los haréis desaparecer de tales parajes,* aludiendo, sin duda, a las inscripciones que llevaban los santuarios, indicadoras del dios a quien estaban consagrados y de quien eran posesión [2]. Sof 1,4 y Zac 13,2 inclinan a pensar que en Dt 12,3 se trata no *de la memoria, el recuerdo,* sino *de los nombres mismos* de los dioses falsos [3]. *Han servido* no es prueba de que cuando escribía el autor ya no existían los cananeos; es perfectamente compatible con el momento del orador: se trata de un pasado reciente y las repetidas acciones son representadas de modo global. *Montes... colinas:* aparece aquí la tendencia natural de buscar parajes en los que la majestad de Dios y la soledad como estímulo religioso son sentidos más intensamente. Traducimos *lujuriante,* frondoso, de gran follaje, no «verdeante». Sobre *maṣṣebas, ašeras, estatuas,* cf. 7,5-25 [4].

[1] La inexorabilidad, mejor que la totalidad, es lo que expresa el hebraísmo *destruir destruiréis.*

[2] Estos nombres no son ciertamente los nombres propios de los lugares de culto, en cuanto tales nombres geográficos—la conjunción de *šᵉmām* (= sus nombres) con *minhammāqôm hāhû'* (= *de aquel lugar; de,* preposición de ablativo) lo impide—, sino que son los nombres de los dioses venerados en los diversos lugares de culto, dioses nombrados en el v.3 inmediatamente y en el v.2. La expresión *minhammāqôm hahû'* parece dar a entender que los lugares del culto llevaban visiblemente la inscripción del dios allí venerado, lo cual es conocido por documentos profanos.

[3] Cf. R. Criado, *Valor hipostático del nombre divino en el AT:* EstB 12 (1953) 348s.

[4] No es necesario invertir, con los LXX y con TH en 7,5, el orden de los verbos *tiśrᵉpûn* (= quemaréis) y *tᵉgaddᵉᶜûn* (= haréis astillas), referidos el primero a las aserás y el segundo

nombres los haréis desaparecer de tales parajes. 4 No obraréis igual-
mente respecto al Señor vuestro Dios. 5 Antes bien, el lugar que esco-
giere el Señor Dios vuestro de entre todas vuestras tribus para poner
en él su nombre [y hacerlo habitar], ése frecuentaréis, allá iréis *,
6 allá llevaréis vuestro holocausto, vuestras inmolaciones, vuestros
diezmos, los presentes de vuestras manos, vuestros votos y vuestras

---

4 *Igualmente* = como los cananeos, que no creían en una divinidad trascendente, dueña de determinar, por elección absolutamente libre, el lugar y modo de su culto, sino en diversas y naturales, lo cual se reflejaba en un culto ligado a parajes naturales y todo él de carácter naturista.

5-7 De entre las diversas manifestaciones humanas de culto se escoge la forma suprema y más característica, el sacrificio en sus más variadas expresiones. A la multiplicidad ilimitada de parajes de culto *(kol hamm^{e}qōmôt* = todos los parajes) en que los cananeos, conforme a su mentalidad teológica, creían necesario o útil honrar a sus dioses, opone el legislador la unicidad de santuario legítimo en la religión yahvista. La misma libre elección *(yibḥar* = escogió), que ha hecho de Israel el pueblo de Dios, será la que determine, de entre todo el territorio que va a conceder a las tribus, el lugar en que, por mostrar de modo singular su presencia y hacerlo particularmente suyo, quiere Dios se le dé culto social, oficial y público. La expresión *el lugar que escogiere el Señor* es la constante del Dt para indicar el santuario central único [5].

El sentido de la partícula con que se abre el v.5 es ciertamente adversativo y aun contiene un matiz restrictivo: *antes bien, sino que,* etcétera. En cambio, por lo que toca a la expresión estereotipada *para poner en él su nombre y hacerlo habitar,* el texto presenta algún tropiezo para los comentadores. No pocos autores rechazan como glosa *l^{e}šiknô* (para habitación suya) del TH [6]. Los masoretas parece que entendieron *šiknô* = «para su habitación» (del nombre o de Dios mismo, queda en interrogante). Los LXX tradujeron respetuosamente «ser invocado».

6 Se especifican *los holocaustos,* en que la víctima se quemaba toda (cf. Lev 1); *las inmolaciones* (= *z^{e}bāḥîm,* también llamados «pacíficos» o «sacrificios de comunión»); *los diezmos* de los productos del suelo (Dt 14,22-29; 26,12); *los presentes de vuestras manos,* lit. «la elevación de vuestras manos» *(de vuestras manos:* para indi-

*5 TH: « allí te dirigirás»; Sam LXX Vg: «y allí os dirigiréis». Om. (dittografía; cf. v.6).

a las estatuas, porque las aserás podían ser igualmente objeto de combustión que de astillamiento, y los ídolos igualmente (su composición, de un tronco de madera revestido de metal precioso). La inversión de los LXX en 12,3 puede deberse a un deseo de armonización entre 7,5.25 y 12,3.

5 Cf. 2,14.18.26; 14,25; 15,20; 16,7.15.16; 17,8.10; 18,6; 31,11 (12,14.26; 15,20; 16,15; 17,10; 18,6 no tienen las palabras «Dios tuyo»; como 16,16; 31,11 no tienen «el Señor Dios tuyo»; 17,10 añade *hahû'* a *hammāqôm).* En 12,21; 14,24 se añade, como aquí, *para poner en él su nombre.* En 12,11; 14,23; 16,2.6.11; 26,2 se añade, como también aquí, *y hacerlo habitar, para habitación suya* (estos cinco pasajes omiten *para poner en él su nombre;* 16,2 omite, además, «Dios tuyo»).

6 Sobre ello, cf. R. Criado, *Valor hipostático del nombre divino en el AT:* EstB 12 (1953) 289-93.

oblaciones espontáneas, los primogénitos de vuestro ganado vacuno
y de vuestro rebaño, 7 y allí comeréis ante el Señor vuestro Dios y os
regocijaréis, vosotros y vuestras familias, por todo cuanto hayáis
logrado con el trabajo de vuestras manos y bendiciéndote el Señor
Dios tuyo. 8 No obraréis de ninguna manera como hacemos aquí
ahora: cada uno lo que a sus ojos es recto. 9 [En efecto] aún no habéis
pasado al [sitio de] descanso y al patrimonio que el Señor tu Dios te
va a dar. 10 Pero cuando paséis el Jordán y os establezcáis en el país
que el Señor Dios vuestro os va a repartir y os conceda paz de todos
vuestros enemigos en derredor, estando vosotros tranquilos, 11 enton-

---

car lo personal, deliberado y voluntario de la *contribución)*; *los votos* (Dt 23,22-24): la palabra significa el acto de obligarse a dar una cosa a Dios e, igualmente, la cosa ofrecida por el acto; y *las oblaciones espontáneas,* es decir, sacrificios extraordinarios ofrecidos en virtud de un voto o de una generosidad [7]; finalmente, *los primogénitos de los rebaños* (Dt 12,17; 15,19-23; 18,3), sean ovinos, sean vacunos.

7 La frase *ante el Señor vuestro Dios* es una prueba más de la inexistencia de una teología deuteronómica que propusiese un *šem Yahweh* (= nombre del Señor) como habitante del santuario, en vez de Yahvé mismo. Aquí deberíamos tener *ante el nombre del Señor.* Cf. igualmente v.12.18; 14,23.26... El banquete sacrificial *(comer ante Yahvé* es en Dt término técnico del banquete sacrificial), señal de espiritual comunión con Dios [8], es en Dt alegre y social. *Trabajo de tus manos (mišlaḥ yādêkā)*: cf. v.18.

8 La situación actual—*ahora*—es, al menos en la hipótesis en que está colocado el orador, la de Israel, ocupada ya Transjordania por los gadíes y rubeníes y media tribu de Manasés (2,26-3,22). La regulación del culto centralizado y único era moralmente imposible. *Cada uno lo que a sus ojos es recto:* sin una estricta aplicación de la ley, cuyo cumplimiento o inobservancia quedaba a merced de la buena fe y de la interpretación privada.

9 *Sitio de descanso:* lit. «descanso». Entre *(sitio de) descanso* y *patrimonio* existe una estrecha relación que confirma la versión *(sitio de) descanso.* Cf. Sal 95,11; 132,8.14; Is 11,10.

10-12 No obstante la buena fe y las razones verdaderas, los sacrificios privadamente ofrecidos eran un peligro realísimo. Por eso v.11-12 son la repetición de la ley dada ya en 12,5-7. *Estando (= habitando, viviendo) vosotros tranquilos:* lit. «en paz, tranquilamente» (es acusativo de modo o situación) [9]. En los v.9 y 10 se expresan las causas de la actual laxitud en el cumplimiento de una norma, como la de la unidad del lugar de culto, que venía siendo habitual desde el Sinaí. Como si dijera: no tenéis ahora la situación que será la vuestra cuando estéis en posesión de Canaán, es decir,

[7] Cf. Joüon, *Notes de Lexicographie hébraïque:* B 16 (1935) 426-30.
[8] Cf. J. E. Coleran, *Origins of the Old Testament Sacrifice:* CBQ 2 (1940) 130-44; L. Moraldi, *Espiazione sacrificale e riti espiatori nell'ambiente biblico e nell'AT* (Roma 1956) 81-90.
[9] Cf. Joüon, *Notes de Lexicographie hébraïque:* B 15 (1934) 530.

ces, al lugar que el Señor Dios vuestro eligiere para hacer habitar allí su nombre, a ese lugar llevaréis cuanto yo os mando: vuestros holocaustos, vuestras inmolaciones, vuestros diezmos, los presentes de vuestras manos, todo lo escogido, cual promesa vuestra que habréis prometido al Señor, 12 y os regocijaréis ante el Señor vuestro Dios, vosotros y vuestros hijos e hijas, siervos y siervas, más el leví que hay de puertas adentro en vuestra ciudad, ya que él no tiene parte ni patrimonio con vosotros. 13 Guárdate de ofrecer tus holocaustos en cualquier paraje que veas, 14 sino que solamente en el paraje que eligiere el Señor en una de tus tribus, allí ofrecerás tus holocaustos y allí harás cuanto yo te mando. 15 Sin embargo, cuando te lo pida tu apetito, puedes matar y comer carne, según lo que el Señor Dios tuyo te bendiga, en todas tus ciudades; lo mismo el impuro que el puro podrá comerlo, como se come la gacela o el ciervo. 16 Unicamente la

---

situación de establecidos definitivamente, no de itinerantes («sitio de descanso», «patrimonio» [v.9], «os establezcáis en el país... os va a repartir» [v.10]), situación de paz respecto a los otros pueblos limítrofes *(paz de todos vuestros enemigos en derredor, estando vosotros tranquilos* [v.10]).

Para las diversas expresiones de los v.11-12, cf. v.5 y 6. *Todo lo escogido (mibḥar* no sólo indica *lo escogido,* sino lo escogido excelente) *cual promesa vuestra* parece indicar que las cosas ofrecidas a Dios como sacrificio por el voto tienen una particular excelencia, y no sólo la de la libre elección.

13 *Holocaustos* es un término colectivo de toda clase de sacrificios. No se mencionan por eso específicamente, pero están incluidos. Para la expresión *ofrecer (tus) holocaustos* y la raíz de *ʿôlā* (= holocausto), cf. Gén 8,20. La fórmula *en cualquier paraje que veas (bᵉkol māqôm ʾăšer tirʾeh)* no parece referirse a los lugares de culto cananeos que vayan encontrando, sino a cualquier sitio apto y atrayente para el culto, tal como se describen en el v.2 (Driver Clamer y otros).

14 *Cuanto yo te mando* parece claramente referirse a las disposiciones precedentes de esta ley: v.6s.11s.

15 La declaración está introducida por la partícula *raq = sin embargo, no obstante,* que en el cuerpo deuteronómico de leyes aparece diez veces, y siempre para proponer una excepción o una mitigación. Mitigación contiene el v.15; excepción, el v.16. La declaración solemne de que estas inmolaciones no son auténticos sacrificios, sino acciones profanas de la vida ordinaria, está patente en las palabras *podrán comerlo lo mismo el impuro que el puro...,* ya que para participar en los auténticos sacrificios se requería pureza legal (Lev 7,20). Lo mismo se prueba por la alusión a la gacela y al ciervo, animales aptos para ser comidos, pero no para ser sacrificados a Dios (Dt 14,5 y Lev 1,2-13).

16 *Unicamente (raq* de excepción) *la sangre no podréis comer.* Y para confirmar más la total eliminación del carácter cúltico se ordena su derramamiento *sobre la tierra* y *como agua.*

sangre no podréis comerla: sobre la tierra la derramarás como agua.
17 No podrás comer puertas adentro de tus ciudades el diezmo de tu
trigo, ni de tu mosto, ni de tu aceite, ni los primeros partos de tu ga-
nado vacuno y de tu rebaño, ni voto alguno que hayas hecho, ni tus
ofrendas espontáneas, ni las oblaciones de tus manos, 18 sino que ante
el Señor Dios tuyo, tú y tu hijo, tu hija, tu siervo y tu sierva y el leví
que estuviere puertas adentro de tu ciudad, y así te regocijarás ante el
Señor Dios tuyo de todo cuanto hayas obtenido con tu trabajo. 19 Guár-
date de abandonar al leví cuanto tiempo estuvieres en tu suelo. 20 Cuan-
do dilatare el Señor Dios tuyo tus dominios, como te lo tiene prometido,
y digas: «Quisiera comer carne», porque te pida el apetito comer car-
ne, podrás comer carne cada y cuando te lo pida tu apetito. 21 En caso
de que se hallare [demasiado] lejos de ti el lugar que el Señor Dios
tuyo eligiere para poner allí su nombre, podrás matar de tu ganado
vacuno o del rebaño que el Señor te diere, como te lo he prescrito,
y podrás comer en tus ciudades cada y cuando te lo pida tu apetito.
22 Solamente que lo has de comer como se come la gacela o el ciervo.
El impuro y el puro podrán igualmente comerlo. 23 Con tal de que
estés decidido a no comer la sangre, pues la sangre es la vida y no has
de comer la vida juntamente con la carne. 24 No la has de comer:
sobre la tierra la derramarás como agua. 25 No la comerás, y así te irá
bien a ti y a tus hijos después de ti por haber hecho lo recto a los ojos
del Señor. 26 Pero los consagrados o los ofrecidos como voto los to-

---

17-19 *El trabajo de tus manos (mišlaḥ yādekā)*: «aquello a que se extiende la mano» = *el trabajo, la actuación* (15,10; 23,21; 28, 8.20), y también *aquello que se adquiere con el trabajo*, con la actividad (12,7.18).

La atención consagrada al leví en v.18 vuelve a mandarse en el v.19 con relieve particular.

20-22 El v.20 no representa situación diversa que el v.21, sino la misma expresada con dos fórmulas: *dilatare tus dominios; se hallare demasiado lejos de ti el lugar...*

El apetito: *népeš* en la psicología hebrea, tiene, desde sus orígenes, una polisemia o pluralidad de sentido, todos los cuales son modificaciones o aspectos particulares de la idea de *vida*, en su aspecto concreto, exterior y perceptible. *Rebaño*: propiamente ovino. El v.22 repite, con sola la añadidura *igualmente* y la omisión de *puedes matar*, el v.15.

23-25 *Con tal de que esté decidido a...* equivale a «con esta sola condición: sé fuerte (= resiste firmemente la tentación) para no comer...» La conexión sensiblemente observable entre sangre y vida—vehículo esencial a la vida animal es la sangre—llevó, entre los antiguos, a identificar una y otra; por eso el texto dice: «la sangre *es* la vida» [10].

26-27 La ley sobre el lugar de culto se cierra naturalmente con la recapitulación final que exige la unificación de lugar de

10 Cf. L. Moraldi, *Espiazione sacrificale e riti espiatori* (Roma 1956) 222-52; A. Charbel, *Virtus sanguinis non expiatoria in sacrificio s^e lāmîm*: SPag I (1959) 366-76.

marás yendo al lugar que el Señor escogiere; 27 ofrecerás tus holo-
caustos, la carne y la sangre, en el altar del Señor tu Dios, mientras
que la sangre de tus inmolaciones será derramada sobre el altar del
Señor Dios tuyo, y, en cambio, la carne la podrás comer. 28 Observa-
rás atentamente todas estas cosas que te prescribo y así te irá bien a ti
y a tus hijos después de ti por siempre, haciendo tú lo que es recto a
los ojos del Señor Dios tuyo. 29 Cuando el Señor Dios tuyo haya ex-
terminado de tu presencia los pueblos que vas a desposeer y los des-
poseyeres y habitares su tierra, 30 guárdate de dejarte seducir a imitar-
los, una vez que hayan sido exterminados ante ti, y de andar pregun-
tando respecto a sus dioses diciendo: «¿cómo servían estas naciones
a sus dioses? Pues también yo quiero hacer igualmente». 31 No obres
así con el Señor Dios tuyo, ya que toda abominación que odia el Se-
ñor la hacían a sus dioses, pues aun quemaban al fuego a sus propios
hijos e hijas en honor de sus dioses.

13 1 Cuanto os estoy ordenando, eso observaréis diligentemente. Ni

---

culto para cuanto tenga verdadero carácter de sacrificio, sea cosa consagrada a Dios por fuerza de la ley, sea debida a El por voto personal (y aun se deben incluir las «oblaciones espontáneas» del v.6 y las del v.11).

28 Tanto la advertencia *observarás atentamente...* como la motivación *y así te irá bien...* nos son ya conocidas: 6,3; 7,12; 4,40; 5,29(26).32(29); 6,3.18; 22,7... *Lo que es recto:* cf. 6,18.

31 Todos los ritos cananeos son caracterizados como *tôʿēbā* = abominación para el Señor. Esta conciencia, que se encuentra muy arraigada en Israel, nos demuestra el grado de elevación ético-cultual a que la revelación condujo a este pueblo. La expresión *quemaban al fuego...* aparece aquí y en Jer 7,31;19,5. Sobre los sacrificios humanos de fenicios y cananeos no se puede dudar, aunque no se debe exagerar.

CAPITULO 13

Los seductores. 13,1-12

Tres casos de inducción a la apostasía, de importancia siempre creciente, se castigan con la máxima pena: *a)* el que seduce a otros pretextando revelaciones divinas (v.2-6); *b)* los íntimos amigos y familiares (v.7-12); *c)* los seductores de toda una ciudad (v.13-18 ó 19).

1 Este versículo, contenido ya en 4,2, puede hacer de prólogo a las disposiciones siguientes (como 8,1; 11,1) o de cláusula retrospectiva de las antecedentes (como 4,40; 5,32; 11,32). Tanto el TH como la Vg lo refieren a lo anterior. Para el comentario de las expresiones de este verso, cf. 4,2.

añadiréis a ello nada, ni omitiréis nada de ello. [2] Si surgiere en medio de ti un profeta o uno que tiene sueños y te ofreciere un prodigio o un portento [3] y se realizare el tal prodigio o portento que te prometió diciendo «Vayamos en seguimiento de dioses extraños—que tú no has experimentado tales—y sirvámosles», [4] no escucharás las palabras de ese profeta o de ese que tiene sueños, pues os está probando el Señor Dios vuestro a ver si en realidad amáis al Señor Dios vuestro a pleno corazón vuestro y con toda vuestra persona. [5] Tras el Señor Dios vuestro habéis de ir y a él reverenciaréis, sus mandatos guardaréis y atenderéis a su voz, a él serviréis y a él os adheriréis. [6] En cuanto a ese profeta o a ese que tiene sueños, ha de ser ejecutado, porque contra el Señor vuestro Dios, que os sacó del país de Egipto, que te rescató de la morada de esclavitud, ha predicado apostasía apartándote del camino por el que te ordenó el Señor Dios tuyo anduvieses. De este

---

2 Los tres preceptos de esta ley adoptan la forma casuística: *si surgiere...*

3 El sentido de la ley es claro: aun en el caso en que el falso profeta, o el que pretende tener sueños de origen divino, llegase, aparentemente o incluso realmente, a realizar el portento con el que pretende autorizarse como predicador de la verdad (o se cumpliese la predicción basada en el sueño del soñador), no se le debe reconocer por tal, ni seguir su inducción a la apostasía.

La razón de esta firmísima postura es la insuperable experiencia y consiguiente convicción basada en la historia del pueblo con Yahvé, de que sólo El es Dios verdadero. Cualquier prodigio aislado que ahora interviniera no puede ser sino aparente o permisión divina para que Israel, con ocasión de ella, pruebe su fidelidad. Sobre este bello antropomorfismo, cf. 8,2. *A ver si en realidad...* es la forma más realista de traducir la frase hebrea material: *para saber si es que vosotros amáis... Que tú no has experimentado,* reflexión del autor, que interrumpe el discurso del seductor [1].

4-5 Los v.4 y 5 y v.6b resumen, con las expresiones características del Dt, la relación fundamental de amor y obediencia que desde 6,5 se viene inculcando con tan insinuante calor: 6,13; 8,10; 10,12.20; 11,13.22. *Sueños* [2].

6 Añade enfáticamente el motivo del agradecimiento que, al mismo tiempo, es afirmación del yahvismo como constituyente religioso-político de la nación. Quien contra el yahvismo atenta, es reo juntamente de lesa religión y lesa patria. La última expresión, *de este modo extirparás el mal de en medio de ti,* o su semejante *de Israel,* aparece siempre que Dt trata de un malhechor que debe sufrir la pena capital (17,7.12; 19,19; 21,21; 22,21.22.24; 24,7).

Extirparás el mal de en medio de ti no es expresión de un concepto objetivo material-dinámico y, en consecuencia, contagioso,

[1] Parecen provocadas, por asociación de ideas, por la expresión anterior «dioses extraños». Cf. J. L'Hour, *Une législation criminelle dans le Deutéronome:* B 44 (1963) 5 nt.1.

[2] Cf. W. Richter, *Traum und Traumdeutung im AT:* BZ 7 (1963) 202-20, expone la crítica que Dt 13,2-6 hace de los sueños por su conexión con el canaanismo.

modo extirparás el mal de en medio de ti. [7] Si te solicitase tu hermano,
hijo de tu madre, o tu hijo, o tu hija, o la mujer de tu regazo, o tu ami-
go, que es como tú mismo, diciendo en secreto: «Vayamos y sirvamos
a dioses extraños»—que no has experimentado tales tú, ni tus antepa-
sados—, [8] a saber, de entre los dioses de los pueblos que están en vues-
tro derredor—cercanos a ti, o lejanos de ti—de un extremo a otro de
la tierra, [9] no le hagas caso ni siquiera le escuches, ni se apiade tu ojo
de él ni seas indulgente con él ni lo ocultarás, [10] sino que lo matarás
sin remisión; tu mano sea contra él la primera para hacerlo morir,
y la mano de todo el pueblo después, [11] apedreándolo hasta que mue-
ra; porque intentó apartarte del Señor tu Dios, que te sacó del país
de Egipto, de la morada de esclavitud. [12] Así todo Israel se enterará y

---

del pecado [3]. Todo se mueve aquí en la esfera de lo moral. Lo jurídico sólo aparece lateralmente, aunque sí con énfasis, en v.6.

7-8 El objeto de la seducción es el mismo que en v.2: servicio de otros dioses y, como probablemente allí, sin renunciar al culto de Yahvé. Sincretismo a primera vista, verdadera apostasía y negación de Yahvé en la realidad. El v.8 determina los dioses: cualesquiera, aun los de pueblos remotísimos, pero en contacto o conocimiento de Israel, como Mesopotamia, Siria, Egipto.

El sujeto activo de la seducción lo forman, según hemos traducido: el hermano de padre y madre *(tu hermano, hijo de tu madre)*, el hijo y la hija, la propia mujer, el amigo íntimo. No se mencionan los propios padres. *Tu amigo, que es como tú mismo:* lit. *como tu népeš* = «tu persona» (cf. 12,20). *En secreto:* el crimen no se sabrá.

9-11a En vehemente contraste se expresan los sentimientos interiores—*no le hagas caso...*—y las acciones exteriores—*ni lo ocultarás, sino que lo apedrearás hasta que muera*—. El clímax de v.9 muestra toda la fuerza del celo religioso por Yahvé, que excluye a cualquier otra divinidad; igualmente el v.10 y 11b con sus enérgicas expresiones *sin remisión, apedreándolo hasta que muera.*

11b-12 A la sanción se añade, costumbre de Dt, la motivación (derecho exclusivo de Yahvé al culto, con énfasis del agradecimiento por la liberación de Egipto y constitución del pueblo) y la finalidad de ejemplaridad [4].

Seducción de una ciudad. 13,13-18

El caso se presenta algo diferente de los anteriores. No tanto se trata del seductor cuanto de los que se han dejado seducir. El sujeto no es un individuo de la comunidad familiar, sino de la comunidad política nacional: una ciudad. La pena o castigo afecta no sólo a los culpables, sino a todos sus habitantes. El castigo no mira sólo a la reparación del pecado ni a sola la ejemplaridad, sino también a conjurar la ira divina y a asegurar la prosperidad nacional.

[3] Cf. R. Criado, *El concepto de pecado en el AT:* XVIII SBEsp (1959) 34-49, donde se examina el cambio de mentalidad verificado en la exegesis de nuestro siglo sobre este punto.
[4] Esta aparece insistente e intimidante en 17,13; 19,20; 21,21.

temerá y no se volverá a hacer semejante maldad entre vosotros. 13 Si
oyeres que se dice en una de tus ciudades que el Señor tu Dios te va
a dar morada: 14 «Han salido de en medio de ti ciertos hombres infer-
nales y han extraviado a los habitantes de su ciudad, diciendo: 'Vaya-
mos a servir a dioses extraños'» —que no has experimentado tales—,
15 harás severa investigación, pesquisando y preguntando bien, y si se
encuentra la cosa ser verdad segura, que se ha cometido tal abomina-
ción en medio de ti, 16 matarás sin remisión a los moradores de aque-
lla ciudad al filo de la espada, haciendo [objeto de] anatema al filo de
la espada a la ciudad y a cuanto hay en ella, aun las bestias. 17 Además,
todo el botín de ella lo reunirás en medio de su plaza y quemarás to-
talmente con el fuego la ciudad y todo su botín en honor del Señor
Dios tuyo, de modo que se convierta en montón eterno de ruinas. No
deberá ser reedificada. 18 Ni debe pegarse a tu mano cosa de aquel

---

13-15 Hay énfasis en el repetido *en medio de ti* (cf. v.2.6.12 y luego v.15). La seducción se atribuye a *hombres infernales* (lit., «hijos de Belial»), en número indeterminado, verosímilmente pocos. El sustantivo *bēn*, *b^{e}nê* (= hijo, hijos) representa al que posee la cualidad o pertenece a la clase, designada por el sustantivo siguiente, aquí *b^{e}lîyáʿal*. Este es, según las mejores investigaciones [5], un nombre concreto no común o apelativo, sino casi nombre propio, que implica una gran perversidad, no una malicia ligera [6]. Por la asociación de la muerte, el *š^{e}ôl* y Belial en Sal 18,5, parece que Belial es un ente diabólico e infernal, y, como tal, enemigo de Dios [7]. Por eso podemos traducir rectamente *ciertos (gente, algunos, unos...) hombres diabólicos (infernales: b^{e}nê b^{e}lî-yáʿal)*. La invitación a la apostasía es igual a la de v.2 y 7.

La seriedad del proceso informativo la realizan tres verbos, y la certeza requerida, dos vocablos: *verdad segura*. Sobre *abominación*, cf. 7,26.

16-17 *Cuanto hay en ella* es una declaración de lo que quiere decir la palabra anterior, *ciudad*, y se refiere solamente a los seres humanos que hay en ella, ya que los despojos, el botín inanimado, no podría ser sometido a la destrucción por la espada. Por eso se añade *aun las bestias*, o animales domésticos. El *anatema (ḥērem)* o entredicho, es decir, lo consagrado a la destrucción, abarcaba unas veces más, otras menos. El que aquí se ordena incluye a la ciudad misma material y prohíbe su reconstrucción. Cf. Dt 20,10-18.

Totalmente (hebr. *kālîl)* puede ser adjetivo: *total* (Ez 16,14; Lam 2,15), sustantivo: *la totalidad* (Jue 20,40) y adverbio: *totalmente* (Is 2,18).

18 Como ilustración de la cosa y de la frase, cf. Jos 7,26. La promesa, hecha a los patriarcas, de multiplicar su descendencia es

[5] Cf. JOÜON, *Bélial:* B 5 (1924) 178-83.

[6] Se aplica a los sodomitas (Jue 19,22; 20,13); a una mujer que se atreve a entrar ebria en el santuario (1 Sam 1,16); a sacerdotes sacrílegos y corrompidos (1 Sam 2,12); a testigos falsos (3 Re 21,10.13...).

[7] Hay también otras razones para pensar así: *a)* no se trata de una malicia ligera, sino grave; *b)* en pasajes como 1 Sam 10,26.27 hay una clara oposición entre aquellos a quienes *Dios ha tocado el corazón* para seguir al ungido del Señor y aquellos que *se rebelan* contra él (cf. además Sal 41,9; 103,3: *palabra de B^{e}lîyáʿal* = algo tan malo que parece venir de Belial = opuesto a Dios).

anatema, a fin de que el Señor desista del ardor de su ira y te conceda
misericordia y, apiadándose de ti, te multiplique como lo juró a tus
antepasados; 19 si escuchas la voz del Señor Dios tuyo, observando
todos sus mandatos que hoy yo te promulgo, haciendo lo recto a los
ojos del Señor tu Dios.

14 1 Hijos sois para el Señor Dios vuestro: no os haréis incisiones
ni tonsura entre los ojos por causa de un muerto. 2 Porque eres un
pueblo consagrado al Señor tu Dios y te ha elegido el Señor para que
le seas pueblo de propiedad particular entre todos los pueblos que hay

---

la síntesis significativa de las bendiciones divinas: cf. 1,10; 6,3; 7,13; Gén 12,2.

19 Este versículo debería abrir el c.14 (dando a la partícula *kî* el sentido, tan frecuente en ella: «si»...). En efecto, esta frase, siempre que aparece, es para abrir nuevo párrafo. Cf. 4,1; 8,1; 11,1; 12,32. El sentido sería: «Si escuchas la voz del Señor... seréis hijos para el Señor», e, inmediatamente, un precepto que tiende a conservar intacta esa cualidad de hijos de Dios: no hacerse incisiones al modo pagano para mostrar el duelo por un difunto. Y luego otra motivación equivalente a «hijos de Dios»: «porque eres un pueblo consagrado al Señor».

CAPITULO 14

Consignadas las prescripciones para salvaguardar el yahvismo en los puntos más fundamentales, se añaden ahora otras que miran a conservarlo puro en otros aspectos de la vida.

Yahvismo en duelos y comidas. 14,1-21

1-2 Dos señales de luto se prohíben por un muerto: hacerse incisiones y raparse las cejas. Por el ambiente, no carente de relación con los específicos cultos cananeos, se comprende la prohibición de Dt 14,1-2, como preventivo de contagio religioso. *Por causa de un muerto*: la ley pudo tener un sentido preventivo religioso más genérico que contra el culto a Baal muerto; a saber, para que de las señales naturales de dolor no se pasase en Israel al culto indebido de los muertos, o aun al propiamente idolátrico, frecuentes ambos en los otros pueblos. *Entre los ojos* (cf. 6,8) se suele interpretar «en la frente». Pudiera también significar depilarse las *cejas*.

El v.1a puede ser, más probablemente, parte de 13,19. La relación de hijos en la que los tiene el Señor *(si escuchas la voz del Señor...* [v.19], *seréis hijos para el Señor* [14,1]) se adapta más a concluir el v.19 que a dar la razón de la prohibición de 14,1b. La relación de *hijos* avanza aquí sobre la de Ex 4,22s, en donde Israel, como un todo, es llamado *mi hijo, mi primogénito* (= único y amadísimo). Aquí, cada uno de los miembros del pueblo es tenido por

sobre la tierra. [3] No comerás cosa alguna abominable. [4] Estas son las bestias que puedes comer: buey, oveja, cabra, [5] ciervo, gacela, gamo, cabra montés, antílope, gamuza, rupicabra [6] y toda bestia de pezuña partida en dos, con el casco dividido en dos, y que rumia de entre los

---

Dios como hijo, es decir, objeto de su paternal solicitud y providencia [1].

La prohibición de 14,1b se fundamenta más claramente en 14,2, que no es sino repetición de 7,6.

3 De las prescripciones, que distinguen animales puros e impuros para ser comidos, sólo se nos da su motivación externa, y esto dos veces, al comienzo y al fin de la perícopa: en v.3 *no comerás cosa alguna abominable,* en v.21 *porque pueblo consagrado eres para el Señor Dios tuyo.* Ambos motivos son netamente religiosos: se trata de una orden divina que tiene su razón de ser en el deseo de conservar el carácter de pueblo consagrado a Dios. Por qué esa consagración requiera abstenerse de ciertos animales y de carnes muertas, no se nos dice. Lo hemos de conjeturar, pero confesando nuestra ignorancia [2].

4-6 De los cuadrúpedos se puede comer *toda bestia de pezuña partida en dos* y que al mismo tiempo *rumia* (v.6). Nótese que la condición es doble. Faltando una de las condiciones, ya son impuros. Esto se deduce claramente de los v.7-8. Tales son *buey, oveja, cabra...* (4b-5). Por eso se exceptúan algunos que, aunque son rumiantes (camello, liebre, conejo), no tienen hendida la pezuña (v.7). Igualmente es impuro el puerco, que no es rumiante, aunque tenga dividida la pezuña (v.8).

La *gacela: gazella dorcas Linnaei* y *gazella arabica* (ésta en Galaad). El *gamo* parece ser el *cervus capreolus;* se encuentra en el monte Carmelo, Galaad y Líbano. La *cabra montés* no aparece sino aquí, y puede ser concretamente la *gamuza* (así lo entienden Targ y Peš). La versión de los LXX es τραγέλαρος = hircociervo o gamuza (distinto del fabuloso medio ciervo medio macho cabrío). El *antílope* aquí (como también sucede en Historia Natural) señala una especie concreta de antílope: el *antilope addax,* conocido en Abisinia, Egipto, Arabia y muy frecuente al sur del mar Muerto. LXX: πύγαργος = de blancas ancas. La *gamuza* (hebr. *t*^{e}*'ô;* LXX: ὄρυξ), que los rabíes creyeron ser el búfalo; se trata del *antilope bubalis,* animal grande, muy hermoso, de cuernos largos, finos y retorcidos. La *rupicabra* (hebr. *zémer),* no mencionada sino aquí: los LXX traducen καμηλοπάρδαλις (= jirafa), animal que no es probable en Palestina; la versión siríaca traduce «macho cabrío salvaje»; otros, «gamuza» (Vacc., Mor.), y Bochart, «rupicabra» o cabra montés, que es lo más probable.

Adviértase que estos nombres de la Biblia son populares, no científicos, y, por lo mismo, genéricos, no específicos.

[1] Cf. R. Criado, *Los símbolos del amor divino en el AT* (Roma 1959) 450-56.

[2] J. Milgrom, *The Biblical Diet Laws as an Ethical System:* Interp 17 (1963) 288-301, piensa en la conexión del mundo pagano circundante.

animales; ésa podéis comer. [7] Sin embargo, de los rumiantes y de pe-
zuña partida en dos, bifurcada, no comeréis éstos: el camello, la liebre,
el conejo, pues aunque son rumiantes, no dividen la pezuña: serán
impuros para vosotros; [8] y el puerco, pues aunque de pezuña partida,
pero no rumia: será impuro para vosotros; de su carne no podréis
comer ni tocaréis su cadáver. [9] Y* los siguientes podréis comer de
cuantos hay en las aguas: cuantos tienen aletas y escamas podréis co-
mer; [10] y cuantos no tienen aletas y escamas no podréis comerlos: se-
rán impuros para vosotros. [11] Toda ave pura podréis comerla, [12] y las
siguientes no podréis comerlas: el gran buitre de presa, el quebranta-

---

7-8 *La liebre, el conejo,* en realidad no son rumiantes, pero a la observación vulgar lo parecen. Esto basta para que de hecho no se trate de un error, ya que la Sagrada Escritura, en lo que toca a las cosas de la naturaleza, habla no como el investigador de las ciencias naturales, sino como se habla en el lenguaje corriente, que atiende a lo que se ofrece a los sentidos.

El camello tiene la pezuña dividida, pero la tiene toda protegida por una a modo de suela o plantilla. Por eso se dice que no divide la pezuña. *La liebre* (en heb. *ʾarnébet,* ár. *ʾarnab,* asir. *annabu)* es conocida en Siria, Palestina, Arabia.

El heb. *šāpān* no es el χοιρογρύλλιος de los LXX, ni el *choerogryllus* de la Vg (Lev 11,5; Dt 14,7), o el *herinacius* (= erizo) del Salt. galic. y el *ericius* del *iuxta Hebraeos* (Sal 104[103],18), ni el *lepusculus* de la Vg en Prov 30,26, sino un animal parecido a nuestro *conejo (hyrax syriacus Schreber).*

El puerco parece que era considerado como singularmente impurificador, puesto que de él solo se dice expresamente: *de su carne no podréis comer,* y, lo que es más, de él solo se dice nominalmente: *ni tocaréis su cadáver* [3].

12 La identificación de estas aves presenta singular dificultad: *el gran buitre,* así traducen muchos autores el hebreo *néšer.* El *quebrantahuesos* es, según Bochart, el águila marina; según los más es una clase de buitre, sea el *Gypaetus barbatus,* sea el *Vultur ossifragus.* Driver piensa en el buitre negro, mientras que el gipaeto barbado lo ve él en el siguiente vocablo. *El buitre (ʿozniyyā)* tampoco recibe el consentimiento de los filólogos: águila negra, águila marina (Ges.-Bu.), buitre negro *(Aegypius monachus:* Köhler-B.), una clase de águila (Kö.), un ave afín al buitre.

*9 *y* con LXX Sam Peš.

3 Yendo al fondo de la prohibición, vemos que también se abstenían de comerlo chipriotas, sirios, árabes y, en general, los semitas, excepto los babilonios, además de otros pueblos más remotos. Es probable que se trate de una razón religiosa y que esa razón existiese ya entre los hebreos en época preisraelí. Pero la realidad es que ignoramos las razones concretas.

4 El águila no se congrega en torno a los cadáveres, como del *néšer* se dice en Job 39,30; Mt 24,28; ni tiene la cabeza y el cuello desprovistos de plumaje auténtico, sino, a lo más, cubiertos con una ligera pelusa, como se supone en Miq 1,16. En cambio, ambas características las tiene el *gran buitre de presa,* que es un ave majestuosa, muy abundante en Palestina, lo mismo en las montañas que en las llanuras.

**huesos, el buitre, 13 el milano negro *, el halcón * en sus diversas espe-
cies 14 y toda especie de cuervo; 15 el avestruz, la lechuza, la gaviota y el
azor en sus diversas especies; 16 el búho, el ibis, el cisne, 17 el pelícano,
la fúlica, el mergo, 18 la cigüeña, la garza en todas sus especies, la abu-
billa, el murciélago 19 y todo insecto alado será impuro para vosotros:**

---

13 En Lev 11,14 nada corresponde a la primera palabra de este verso. Los LXX y Sam tienen aquí exactamente el mismo texto que el Lev. De donde se concluye que Dt en este paso ha sufrido una corrupción. La voz que tiene Dt *(rāʾā)* no significa ave alguna en ningún otro sitio. Podemos concluir, pues, que la voz original *dāʾā* se convirtió por fácil corrupción en *rāʾā*, y como *rāʾā* no podía significar nada pertinente, se puso en el margen otra voz parecida, *dayyā* (corrección que pasó luego al interior).

15 *El avestruz (Struthio camelus)* es la versión que dan los LXX Vg, Peš y muchos autores. Pero G. R. Driver, que ha investigado especialmente estos nombres, cree que se trata de la *eagle-owl*, la lechuza más grande que se da en Europa.

Lechuza (LXX, Vg) cree Bochart ser el avestruz macho. Aharoní señala concretamente la lechuza *Otus brucei* de los taxonomistas. *Gaviota* (LXX y Vg: *larus)* así la mayoría. Köhler-B. aduce, junto a la tradicional gaviota, el murciélago; G. R. Driver: la lechuza de orejas largas. *El gavilán* o *azor común* traduce (con LXX: ʽιέραξ; Vg: *accipiter)* la palabra hebrea *nēṣ* y parece incluir toda clase de ave pequeña de presa.

16 *El búho* (hebr. *kôs;* LXX: νυκτικόραξ; Vg: *herodius)* probablemente coincide con la *Athene glaux Savigny. El ibis,* que es un pájaro egipcio, según algunos sería la garza; según otros, el autillo o lechuza chilladora o el búho: un ave que habita, como la anterior, en las ruinas. *El cisne,* propuesto por los LXX y Vg, es seguido por Vacc., Dhorme.

17 *El pelícano:* LXX y Vg *mergo (mergulum),* aunque en Lev 11,18 traducen esta misma palabra por *pelícano. Fúlica* es muy problemático: los LXX, *halcón;* Vg, *porphyrionem* (= fúlica = gaviota); Zor. y Dhorme ven al *buitre negro. El mergo:* LXX y Vg, la *abubilla* o el *búho;* otros, *mergo.*

18 *Cigüeña (Ciconia alba),* versión tradicional, se puede entender igualmente de la *garza* (Zor.). *Garza:* hay muchas variedades. La *abubilla:* LXX en Lev 11,19; en Dt 14,18 «fúlica». *El murciélago* era clasificado fácilmente por los antiguos entre las aves, por sus alas y vuelos.

19 *Todo insecto alado* responde al hebreo «todo animalejo que anda sobre la tierra (en otros casos «por las aguas») y juntamente

*13 *dāʾā:* Sam LXX; TH: *rāʾā.*
*13 Omit. *wᵉhaddayyā* de TH.

no lo podréis comer *; [20] todo volátil puro podréis comerlo. [21] No podréis comer bestia muerta alguna. Al forastero que mora en tus ciudades se la darás y podrá comerla, o la venderás a un extranjero. Por-

---

tiene alas». En Lev 11,20 se da una descripción más precisa. Habla manifiestamente de insectos alados. Lev 11,21 da la definición de los que se pueden comer y Lev 11,22s da las excepciones, entre las que se encuentra el manjar de San Juan Bautista (Mt 3,4; Mc 1,6).

20 *Todo volátil puro* no se refiere a los indicados en v.11, sino a los que acaba de prohibir en v.19, que son los que, teniendo alas, al mismo tiempo se mueven sobre la tierra con sus pies, a modo de reptiles. Comparando las listas de animales prohibidos para comida en Lev 11 y Dt 14, es evidente que existe una relación de afinidad entre ambas. Las semejanzas lo prueban. Pero también las diferencias prueban que no se trata de una dependencia directa de ninguno de los dos pasajes respecto al otro.

No pocos autores, por no tener Dt 14 el estilo corriente en el libro y parecerse, en cambio, mucho al estilo de P, deducen que el pasaje 14,3-20 es una inserción tardía hecha en el Dt, tomándola de P, o, al menos, un compendio de Lev. Otros, como Clamer, creen que Lev 11 es más antiguo, ya que Dt 14 representa un desarrollo posterior de la vida de los hebreos. Pero aun los presupuestos de unos y otros no son tan elocuentes como ellos los juzgan. El c.14 tiene una serie de características enteramente deuteronómicas y carece del estilo típico de P [5]. Además, la lista deuteronómica, por su mayor brevedad y sencillez, parece más antigua que la de Lev.

21 La palabra *n^{e}bēlā*, que hemos traducido *bestia muerta*, significa cualquier cadáver o carroña. Aquí se trata tan sólo de los animales muertos no por mano de hombre, sino de muerte natural.

Dt 14,21 parece estar en contradicción con Lev 17,15, puesto que Dt permite dar al forastero residente o vender al extranjero la carne de bestia muerta por muerte natural, mientras que Lev parece prohibirlo. Unos resuelven la dificultad haciendo notar que Lev no contiene una prohibición absoluta. Otros creen que la prohibición no fue urgida nunca con extremada severidad. Lev 11,40 y 17,15 muestran que se contaba con que habría múltiples incumplimientos y establecían cómo en tales casos se podría recuperar, por medio de un baño, la pureza cúltica perdida a causa de haber comido carnes muertas (Junk.).

No cocerás un cabrito en la leche de su madre: cf. Ex 23,19b; 34,26b. En los tres sitios mencionados este precepto aparece en conexión algo floja con lo que antecede [6].

*19 Así Sam LXX; TM TargO VarGins / Vg: «no se deberá[n] comer».

[5] P se caracteriza por sus definiciones muy cuidadas, sus fórmulas repetidas en cada individuo de una clase, mientras que Dt carece de todo ello.

[6] Cf. M. Radin, *The kid and its mother's milk:* AmJSemLL 40 (1923-24) 209,18; A. Casey, *Non coques haedum in lacte matris suae:* VD 16 (1936) 174-83; H. Kosmala, *The So-Called Ritual Decalogue:* Annual of the Swedish Theological Institute 1 (1962) 31-61.

que pueblo consagrado eres para el Señor Dios tuyo.—No cocerás un
cabrito en la leche de su madre—.
22 Darás puntualmente el diezmo de
todos los productos de tu sementera que haya producido el campo
anualmente,
23 y lo comerás ante el Señor, en el lugar que escogiere
para que habite su nombre allí, el diezmo de tu trigo, de tu vino, de
tu aceite, y los primeros partos de tus vacas y de tu rebaño, y así aprendas a reverenciar al Señor Dios tuyo constantemente.
24 Pero si el camino se hiciere demasiado largo para ti; tanto, que a causa de haberte
bendecido el Señor Dios tuyo no puedas transportarlo, por estar demasiado distante de ti el lugar que escogiere el Señor Dios tuyo para
poner allí su nombre,
25 lo harás dinero, y estrechando el dinero en
tu mano, irás al lugar que escogiere el Señor Dios tuyo
26 y darás tu
dinero a cambio de cualquier cosa en que tú tengas gusto, a cambio

---

Yahvismo en los diezmos. 14,22-29

Esta perícopa tiene tres partes: *a)* el diezmo anual en circunstancias ordinarias (v.22-23); *b)* cuando se dista mucho del santuario (v.24-27); *c)* el diezmo especial trienal (v.28-29).

De entre las diversas fuentes de sustento asignadas a los miembros del clero, todas ellas reducibles a «vivir del altar» (diezmos, primicias, partes de las víctimas ofrecidas en sacrificio y otras pequeñas entradas), Dt trata de los diezmos aquí y en 26,12-15.

La institución del diezmo estuvo bastante extendida entre los pueblos del Oriente y aun entre los griegos. En Gén 14,20; 28,22 se la consigna como existente para Abraham y Jacob, que a ella se someten religiosamente. Su motivación es justamente religiosa y humanitaria.

22-23 El trigo, el vino y el aceite no son sino ejemplos de los productos generales del campo cultivado; pero también hay que dar el diezmo de todos los demás. En cambio, los primeros partos de vacunos y de ovinos no son objeto de diezmo. Tal vez se ponen aquí porque los diezmos hubieran de ser presentados al mismo tiempo que los primeros partos. Con el diezmo había de celebrar el oferente un banquete festivo en el mismo santuario. *Comerás ante el Señor... en el lugar...*: cf. 12,5-7. El precepto urgía anualmente. Tal vez en la fiesta de las Semanas, o sea, Pentecostés (16,9-12). Si, además, urgía cada tercer año o no, cf. v.28-29. *Aprendas a reverenciar...*: cf. 4,10.

24-26 *Transportarlo*: es decir, el diezmo. *A causa de haberte bendecido el Señor* no se refiere al ensanchamiento de las fronteras (Knobel), ni a la simple cosecha anual (Smith), sino a la abundancia de la misma (Dillmann, Dri., CCD, etc.). *Dinero*: *késep* significó primeramente «plata»; luego, «dinero». *El lugar que escogiese...*: estas palabras pudieron dar lugar a pensar que el mercado necesario para este cambio de especie por dinero debía establecerse en el recinto mismo del santuario. *Tu apetito*: cf. 12,20. *Sidra* (hebr. *šēkār*, asir. *sikaru*, ár. *sakar)* es una bebida inebriante, que no corresponde

de vacas o de cabezas de ganado [menor]; de vino o de sidra o de cualquier cosa que te pida tu apetito, y comerás allí en presencia del Señor tu Dios regocijándote tú y tu familia, [27] sin olvidar al levita que hay en tu ciudad, ya que no tiene parte ni patrimonio contigo. [28] El último de cada tres años sacarás todo el diezmo entero de tus productos de aquel año y lo depositarás dentro de tu ciudad, [29] para que vayan el levita, que no goza de parte ni patrimonio como tú, donde tú, y el forastero, el huérfano y la viuda que se encuentran en tu ciudad, y coman hasta saciarse, y así te bendecirá el Señor Dios tuyo en cuantas obras realices con tu trabajo.

---

exclusivamente a nuestra sidra, conocida ya desde el tercer milenio a.C. en Babilonia, preparada con la fermentación de dátiles, cebada y otros componentes. Frecuentemente se la enumera junto al vino (Núm 6,3; Dt 29,5; Jue 13,4.7.14...). Estaba prohibida a los sacerdotes cuando oficiaban (Lev 10,9) y su uso es reprendido frecuentemente por los profetas, a causa de los excesos (Is 5,11.22; 28,7; Miq 2,11; 1 Sam 1,15; Prov 20,1). Las restantes expresiones de estos versos se encuentran en 12,7; 12.18.

28-29 En 26,12 se llama a cada tercer año «el año del diezmo». Cada tercer año, el diezmo anual se destinará íntegramente al sustento de los económicamente débiles.

Hay quienes piensan que, dada la imposibilidad de concordar satisfactoriamente los datos de Dt sobre el diezmo con los que ofrecen Lev y Núm [7], y no apareciendo fácil cómo siendo una legislación tan diferente de la otra pueda la posterior derivarse de la anterior, es mejor suponer que Dt refleja, al menos en esta parte, la regulación que para el diezmo regía en el reino septentrional, mientras que Núm y Lev representan lo que regía en el reino del Sur, especialmente en Jerusalén (cf. Neh 10,38). Se tendrían así dos legislaciones paralelas en su desarrollo, en vez de una evolución unilateral (Wright).

Una vez más hay que reconocer nuestra falta de datos suficientes para juzgar el grado de diferenciación existente entre las diversas leyes y, por consiguiente, la dificultad en que nos encontramos para explicar su evolución [8].

[7] En Dt: *a)* el diezmo no es para provecho del clero central ni para el provecho exclusivo de los levíes (aun de los levíes provincianos), sino que se extiende a la familia productora y a los económicamente débiles; *b)* el diezmo es de sólo productos agrícolas, no de los animales; *c)* el diezmo no tiene el carácter de un impuesto pro clero, sino de una ofrenda-muestra de reconocimiento a Dios por los frutos del campo.

[8] Cf. De Vaux, II 244-46.276-77; Noetsch., BA 317-20; Barrois, II 410-411; Cazelles, *La dîme israélite et les textes de Ras Samra*: VT 1 (1951) 131-134.

15 [1] El último de cada siete años concederás remisión. [2] Y la remi-
sión será de esta manera: todo el que tuviere en su poder una prenda
por préstamo hecho a su prójimo la soltará, no apremiará a su prójimo *,
ya que se ha proclamado una remisión en honor del Señor. [3] En cam-
bio, puedes apremiar a un extranjero: pero lo que tuvieres prestado

---

CAPITULO 15

Yahvismo en los alivios económicos. 15,1-18

Los alivios económicos de que se trata aquí son dos: el perdón de deudas cada siete años y la manumisión de esclavos, también cada siete años.

Autores hay que encuentran en esta legislación un carácter cúltico. Más propiamente que cúltico se podría llamar simplemente religioso.

1 *El último de cada siete años:* cf. 14,28. Si este séptimo año había de coincidir con el año sabático, año de reposo de las tierras cultivables (Ex 23,10-11), no lo declara el Dt. *Remisión* es un sustantivo: «la acción de *šāmáṭ*». *šāmáṭ* es soltar una cosa de modo que se caiga, dejar caer, soltar.

2 *Una prenda por préstamo:* la expresión hebrea *baʿal maššēh yādô* es muy típica; *baʿal* es el «dueño de» (hemos traducido «tuviere en su poder»); *maššēh* según los más, se deriva de la raíz *nāšā:* unos lo entienden como «deuda», otros como «préstamo», otros como «prenda», otros como «lo que agarró». La riqueza de gestos simbólicos en los procedimientos jurídicos hebreos y la analogía con otras expresiones inducen a creer que el sentido era el de «prenda *tomada* en la mano por el acreedor». La expresión así entendida conserva a cada una de las tres palabras *(baʿal maššēh yādô)* su sentido natural y el sabor de la acción concreta con la que el prestador, al hacer el préstamo, tomaba en su mano una prenda-garantía de la devolución de lo prestado. Esta prenda tomada en la propia mano y, naturalmente, conservada en poder del dueño, era la que debía soltar en el año de la remisión, anulando con ello su derecho a reclamar lo prestado.

La soltará: en heb. *soltar,* en inf. abs., como equivalente de un futuro de mandato. *Apremiará:* con reclamación judicial o de otra clase.

3 Sobre esta diferencia entre la conducta con el compatriota y la conducta con el extranjero, cf. 14,21. *Puedes apremiar* = podrás apremiar. *Lo que tuvieres prestado a tu hermano:* lit. «lo que tuvieres en tu hermano». La palabra *hermano* es sinónima de «compatriota». *Lo perdonará tu mano:* lit. «lo soltará tu mano».

*2 Om. *y a su hermano,* glosa inútil proveniente de v.3.9.12.

a tu hermano, lo perdonará tu mano. 4 Aparte de que no debe haber
entre vosotros indigente alguno, pues el Señor te bendecirá sin falta
en el país que el Señor Dios tuyo te va a dar en posesión como patri-
monio, 5 con tal que decididamente escuches la voz del Señor Dios
tuyo, ejecutando cuidadosamente toda esta legislación que yo te pro-
mulgo hoy. 6 Cuando el Señor Dios tuyo te bendiga como te lo pro-
metió, podrás prestar a muchos pueblos, pero tú no tendrás que to-
mar prestado; dominarás sobre muchos pueblos, mientras que nin-
guno dominará sobre ti. 7 Si hubiere entre vosotros [alguno] de tus
hermanos indigente en cualquier ciudad tuya, en el país que el Señor
Dios tuyo te va a dar, no endurecerás tu corazón ni cerrarás tu mano
a tu «hermano» el indigente; 8 sino que le abrirás ampliamente la
mano y le prestarás sin dudar conforme a su necesidad en lo que le
faltare. 9 Guárdate de que pueda surgir en tu corazón la idea infernal

---

4-6 El legislador toma aquí el tono estrictamente parenético de sermón sobre la ley, tan característico del Dt, y amplifica un pensamiento muy suyo: en verdad que no haría falta el precepto anterior, si Israel fuese enteramente fiel a los mandatos divinos (v.5), pues el Señor está dispuesto a bendecirle tanto en lo económico, que no habrá indigente en Israel (v.4). De vosotros depende una prosperidad financiera tal que no necesitéis pedir prestado, sino que podáis prestar a los demás pueblos y así les seáis superiores (v.6). Más que reflejo de una situación posterior, se trata de una reflexión.

5 *Decididamente escuches:* lit. «escuchar escucharás», inf. abs.: escuches fielmente, de verdad; es simple matiz enfático.

6 La promesa hecha aquí no implica una época posterior de Israel (v.gr., los tiempos de Ozías de Judá, o los del judaísmo exílico o postexílico), antes bien parece suponer tiempos distantes de la prosperidad anunciada. *Dominarás...* no se entiende del poder político, sino de la superioridad económica.

7-8 *No endurecerás tu corazón:* cf. 2,30 y 1 Jn 3,17. *Ni cerrarás tu mano:* algunos piensan que se trata del gesto que hace el rico cuando se le acerca un pobre y le alarga una prenda para que la tome como garantía del préstamo que le va a pedir. Pero es mejor entender la expresión metafóricamente, como símbolo de la tacañería que no quiere dar para socorrer. No todos los préstamos eran pignorados. Además, que los v.8-11 no consienten el sentido de abrir la mano para tomar la prenda, sino para dar. *Ampliamente:* lit. «abrir abrirás»; es decir, sin dudar y generosamente. *Sin dudar:* lit. «prestar prestarás».

9 *Pueda surgir* = formarse. *En tu corazón:* cf. 8,5, «en tu interior, en tu espíritu, en el centro más íntimo y personal de tu ser». *La idea infernal* = diabólica, perversa; cf. 13,14 («hombres o gente infernal»). Se trata de una «idea» *(dābār)* que no es puro concepto, sino que es *idea-propósito,* casi *determinación,* que cuaja en *y mirando mal... no le des. Mirando mal:* lit. «fastidiándose tu ojo contra tu hermano» (cf. Tob 4,7). Lo contrario es lo que aquí se pide: un

de que se acerca el año séptimo, el año de la remisión, y, mirando mal a tu hermano el indigente, no le des; con lo que gritaría contra ti al Señor y se encontraría en ti falta. [10] Abundantemente le debes dar, sin que tu corazón se aflija al darle, pues por ello te bendecirá el Señor Dios tuyo en todas tus obras y en toda empresa de tus manos. [11] Ciertamente no faltarán pobres en medio del país. Por eso yo te ordeno: abrirás con largueza tu mano a tu hermano, al pobre de entre los tuyos y al indigente que haya en tu país. [12] Si tu hermano se vendiere a ti, hebreo él o ella, te servirá seis años, pero al séptimo año lo dejarás

---

corazón que dé prestado, sin tristeza por haberlo hecho, sino con satisfacción y alegría. *Gritaría contra ti al Señor:* como protector y vengador de los débiles. No está ausente de los códigos orientales este sentido de la justicia en favor de los débiles. Pero en una cosa es enteramente superior la legislación hebrea a todo lo hasta ahora conocido en los pueblos afines: en el papel inmediato y activo que hace jugar a Dios mismo en cuanto toca a la justicia y a su cumplimiento. En 10,18 aparece como uno de los atributos característicos del Dios de Israel «que hace justicia al huérfano y a la viuda». *Se encontraría en ti falta:* en el sentido de «pecado»; es decir, aquí «reato de pecado» y consiguiente sujeción a castigo.

10-11 *Sin que tu corazón se aflija:* es sentirse molesto en el espíritu, ponerse triste y de malhumor. *En toda empresa de tus manos:* cf. 12,7.18. *No faltarán:* no dejará de haber pobres de en medio de ti; aunque sustantivo y verbo están en hebreo en singular, su sentido es manifiestamente colectivo [1].

12 *Se vendiere a ti* no dice con absoluta claridad si se incluye en la ley sólo el caso de quien espontánemaente se vende (Lev 25,39), o si también se incluye el de quien es vendido por su padre (Ex 21,7; Is 50,1) o por su acreedor (4 Re 4,1) o en virtud de sentencia judicial en caso de hurto (Ex 22,2b). Sin embargo, la forma del verbo parece estar por sólo el primer caso. *Hebreo él o ella:* de dos maneras se ha explicado esta añadidura al precedente vocablo «tu hermano», que, generalmente, indica al israelí estrictamente dicho, al hombre libre en Israel. *Al séptimo año* no parece identificarse con el año sabático, sino que, según parece desprenderse de la formulación misma, es simplemente cualquier séptimo año después de seis de servicios prestados. Aunque el CH es en otros aspectos de la esclavitud más duro que el AT [2], en cuanto a la duración del caso aquí mencionado es más suave: al terminar un trienio el esclavo recobrará la libertad (§ 117). Pero aun en este particular no parece que sea un motivo de humanidad el que dicta la ley. *Libre* (heb. *ḥopšî)* es el que, después de sujeción, violencia, etc., queda puesto en libertad. Debería, pues, traducirse «manumitido».

[1] Sobre el sentido del verbo *ḥādal* = «faltar, ocultar de, abandonar, abstenerse de, contenerse de», cf. D. W. THOMAS, *Some Observations on the Hebrew Root ḥ d l:* VTS 4 (1957) 8-16; cf. también S. BARTINA: EstE 31 (1957) 361, y M. ARBOL: EstB 16 (1957) 92.

[2] W. J. MARTIN, *The Law Code of Hammurabi:* DocOTT 37.

ir libre; 13 y al dejarlo ir libre no lo dejarás ir vacío: 14 le darás una
buena carga [tomada] de tu rebaño, de tu era, y de tu lagar; conforme
te bendijere el Señor Dios tuyo, así le darás, 15 acordándote de que
siervo fuiste en el país de Egipto y te rescató el Señor Dios tuyo; por
tal motivo te prescribo esto hoy. 16 Que si te dijere: «No quiero salirme
de tu casa», porque te ha tomado cariño a ti y a tu familia, habiéndole
ido bien contigo, 17 en ese caso tomarás una lezna y la clavarás entre
su oreja y la puerta, y quedará hecho esclavo tuyo para siempre; e
igualmente harás respecto de tu sierva. 18 No sea duro a tus ojos de-
jarlo libre, porque doble del salario de un mercenario es lo que te ha
valido un siervo tuyo por seis años; y además el Señor Dios tuyo te

---

13-15 Sólo hay en estos tres versos una palabra difícil, que hemos traducido *le darás una buena carga tomada de tu rebaño...*, interpretando, más aún que traduciendo [3].

16-18 Tal vez el v.18 debiera ir inmediatamente después del v.15. Pero no necesariamente. Los v.16-17 pueden ser un paréntesis natural (Dhorme).

El caso previsto en 16-17 lo está igualmente en Ex 21,5-6.

La servidumbre, en este caso especial, será de por vida (cf. igualmente Ex 21,6). La decisión del siervo ha de ser ratificada formalmente por la ceremonia del v.17. Tanto en Ex como en Dt es el amo quien la realiza. La ceremonia no es deshonrosa, sino puramente simbólica, aunque de gran relieve. El oído («la oreja») es símbolo de obediencia (Is 50,4s; Sal 40,7). Dada la mentalidad familiar de los hebreos, la ceremonia era un momento trascendente. La expresión *esclavo perpetuo* recurre en Ugarit con las mismas palabras que aquí (*Keret* III 23). *Igualmente harás respecto de tu sierva* no se refiere sólo a lo prescrito en v.17, sino a todo lo contenido en v.12-17. *Doble del salario de un mercenario...*: el esclavo le costaba a su amo durante todo el tiempo de su servicio, que aquí se pone en su máxima duración (seis años), la mitad de lo que le hubiera costado un simple asalariado libre, al cual hubiera tenido que darle un salario además de alimento y vestido (Clam.).

De los esclavos [4] cautivos por la guerra trata Dt 20,10-11.14; 21,10-14; 23,16-17.

Yahvismo en los primogénitos. 15,19-23

En esta perícopa se da expresión al más acendrado yahvismo, consagrando a Dios los primogénitos de los rebaños. Se trata sólo de los animales que pueden ser sacrificados en honor de Dios.

La ley de los primogénitos [5] inculcaba en el espíritu de los pro-

[3] *ᶜănaq* es un verbo procedente de un sustantivo: *ᶜănāq*, que significa en hebreo «collar» de «cuello» (Cant 4,9; Prov 1,9; Jue 9,26), palabra común en otras lenguas semitas.

[4] Sobre los esclavos en la Biblia, cf. Barrois, II 211-15.82.222-24; De Vaux, I 125-40 y 328-29; Heinisch, *Das Sklavenrecht im Israel und im alten Orient*: StCath 11 (1934-35) 201-18.276-90.

[5] El ofrecimiento a Dios de los primogénitos data de tiempos preisraelíes entre los semitas, y puede decirse que es la clase de sacrificios más antigua que se conoce.

bendecirá en todo cuanto hicieres. [19] Todo primer parto macho que naciere en tu vacada o en tu rebaño lo consagrarás al Señor Dios tuyo; no trabajarás con el primer parto de tu[s] buey[es], ni alquilarás el primer parto de tu rebaño. [20] En el lugar que escogiere el Señor, tú y tu familia lo comerás ante el Señor Dios tuyo año tras año. [21] Pero si en él hubiere defecto, fuere cojo o ciego o * con cualquier [otro] feo defecto, no lo matarás en honor del Señor tu Dios: [22] en tu ciudad lo podrás comer, igualmente el puro que el impuro, como [se come] la gacela o el ciervo; [23] solamente su sangre no la comerás: sobre la tierra la derramarás como agua.

---

pietarios israelíes la idea de que el Señor era el propietario de todos los bienes de la tierra.

A este motivo intrínseco, que se consigna expresamente en Ex 22,28; 34,19-20; Núm 3,11-13, se superpuso otro histórico: acción de gracias y reconocimiento de especial dominio al Dios que libertó de la esclavitud egipcia, exterminando a los primogénitos de Egipto (cf. Ex 12,29.38; 13,2.11-15).

19 Lo propio de Dt en este verso es la prohibición de aprovecharse del trabajo o de la lana de los primogénitos. *Macho:* la precisión de que sólo los primogénitos *machos* son los que hay que consagrar al Señor no es exclusiva de Dt, sino que se encuentra también en Ex 13,12ss; 34,19s; Núm 3,13-14.40-51.

20 Las expresiones son conocidas por 12,5.7. Además, 12,17s parece indicar que también el leví debía ser invitado como participante al banquete. No es claro que, según el v.20, la familia más el leví hubieran de ser los únicos consumidores de todas las partes del animal. El Dt no se preocupa de lo que pudiera estar reservado por la Ley a los sacerdotes. De esto supone que se ocupan otras legislaciones específicas; v.gr., Núm 18,15-18. *El lugar que escogiere...:* es el santuario central del c.12, no, como se supone en Ex 22, el tabernáculo con el arca tal como existió durante la peregrinación por el desierto, o los altares levantados conforme a Ex 20,22-26. *Tu familia:* se entiende claramente que con el leví (cf. 12,17-18). *Año tras año* [6]: en vez de *al octavo día,* como pide Ex 22,29. La ley del único santuario, para un país como Palestina, exigía estas adaptaciones.

21-22 La ley general que se encuentra sobre las víctimas defectuosas en el c.17 es aplicada aquí al caso particular de los primogénitos. Si el primogénito no puede ser ofrecido al Señor en sacrificio *(no lo matarás en honor del Señor)* por tener alguna tacha corporal, no por eso dejará de ser consumido en un banquete profano. El carácter profano salta a la vista por el lugar *(en tu ciudad;* cf. 12, 21); la calidad de los participantes *(igualmente el puro que el impuro* [7]);

*21 Sam LXX Peš Vg: *o;* TH om.

[6] Sobre la expresión, cf. Fr. S. North, *Four-months seasons of the hebrew Bible:* VT 11 (1961) 446-48.

[7] Sobre esta traducción, cf. J. C. de Moor, *Lexicals Remarks Concerning Yaḥad and Yaḥdaw:* VT 7 (1957) 350-55, espec. 355.

16 [1] Pon atención al mes de abib y celebra la Pascua en honor del
Señor Dios tuyo—ya que en el mes de abib, de noche, te sacó el Señor
Dios tuyo de Egipto—, [2] inmolando en honor del Señor Dios tuyo
la víctima pascual, pequeño y grande rebaño, en el lugar que escogiere

---

la comparación con otras inmolaciones no sacrificiales *(como la gacela o el ciervo)*; el uso de la sangre, no vertida sobre el altar o junto a él, sino derramada *(como agua sobre la tierra)*. Cf. 12,15-16.

CAPITULO 16

Yahvismo en las fiestas anuales. 16,1-17

Esta perícopa constituye una renovación del calendario religioso, adaptada a las nuevas circunstancias de Israel. En ella se prescriben las tres fiestas religiosas anuales que se han de celebrar en el santuario central: la Pascua y los Acimos, en el mes de abib, la fiesta de las Semanas y la de los Tabernáculos o tiendas.

1 La Pascua se ha de celebrar en el mes de las espigas, cuando las espigas de los cereales, sobre todo de la cebada, comienzan a granar [1].

La Pascua: sobre nombre, etimología, origen y sentido de la Pascua, cf. Ex 12-13. *En honor del Señor Dios tuyo* expresa el carácter enteramente religioso y yahvístico de la fiesta en la legislación israelí, cualesquiera que sean sus orígenes. Para el yahvismo se trataba de celebrar, en primer término, la gesta gloriosa y misericordiosa de Dios salvador-redentor de su pueblo.

2 La partícula copulativa delante de *inmolando* es, conforme a un uso hebreo muy frecuente, epexegética, es decir, explicativa de lo anterior («celebrando la Pascua [v.1], *a saber*, inmolando la víctima pascual» [v.2]). *La víctima pascual* se dice en hebreo 16 veces con la misma palabra *(pésaḥ)* que la festividad; aquí y en v.5 y 6 tiene el significado de «víctima pascual». *Pequeño y grande rebaño:* oveja o cabra *(ṣōʾn)* y vacunos *(bāqār)*. Ex 12,3-5 prescribe abiertamente una pieza de rebaño menor *(śeh)*, de ganado ovino *(min hakkᵉbāśîm)* o caprino *(min hāʿizzîm)*. La costumbre posterior fue la que restringió a sólo cordero la libertad dada en la Ley.

Los vacunos mencionados *(grande rebaño)* no lo son como víctimas propiamente pascuales—ésa seguía siendo solamente el cordero o cabrito—, sino como víctimas de aquellos sacrificios que, con ocasión de la Pascua, se solían ofrecer en el santuario central.

Esta explicación, que se basa en la indeterminación de la fórmula *víctima pascual*, no es improbable, pues Dt no se preocupa tanto del rito, que supone conocido, cuanto del lugar donde se había de realizar.

[1] *ʾābîb* es un nombre colectivo: las espigas que granan. Después del destierro se adoptó la denominación *mes de nîsān*, que en Babilonia correspondía al hebreo *mes de 'abîb*.

el Señor [Dios tuyo] para hacer morar allí su nombre. 3 No podrás
comer con ella pan fermentado. Siete días comerás con ella ácimos,
pan de aflicción, pues con trepidante apresuramiento saliste del país
de Egipto. Así te acordarás del día de tu salida de la tierra de Egipto
todos los días de tu vida. 4 No se ha de ver levadura en todo tu terri-
torio por siete días, ni quedará durante la noche para la mañana
nada de la carne que sacrifiques por la tarde el día primero. 5 No
podrás inmolar la Pascua en cualquiera de las ciudades que el Señor
Dios tuyo te va a dar; 6 sino que en el lugar que eligiere el Señor Dios
tuyo para hacer morar allí su nombre, allí* inmolarás la Pascua, por
la tarde, al ponerse el sol, hora en que saliste de Egipto. 7 La adereza-

---

3 El pan fermentado estaba excluido de todo sacrificio y aun de toda oblación (Lev 2,11), pero no de todo acto de culto (Lev 7,13: como don que acompañaba al sacrificio de comunión con acción de gracias; Lev 2,12; 23,17 en el caso de primicias). Por eso se piensa que, en general, la fermentación era mirada como algo que corrompía los productos naturales y, por ello, los hacía menos puros y aptos para ser ofrecidos al Dios puro y viviente, o para ser comidos en un banquete sagrado.

Pan de aflicción: pan que recuerda la estrechez y miseria (cf. Ex 12,34.39). No sólo la estancia en Egipto fue tiempo de *miseria*, sino que el abandono de aquel país hubo de tener también el sello de esa misma miseria: el *trepidante apresuramiento* de una huida angustiosa.

4 *En todo tu territorio* no es sino un modo oratorio de inculcar la urgencia de la prohibición. En Ex 12,15.19-20 se habla sólo de *vuestras casas*.

5-6 *En cualquiera de las ciudades:* cf. 15.7. *Te va a dar:* cf. 1,20. *En el lugar que eligiere...* cf. 12,5. *Por la tarde:* en Ex 12,6 *entre las dos vísperas;* parece que *por la tarde* se determina con la expresión siguiente: *al ponerse el sol.* Añadamos que ni de una ni de otra expresión se puede sacar que se trate de un punto fijo de tiempo [2], sino de un espacio de tiempo. *Hora* (hebr. *mōʿēd* < *yāʿád* = «fijar, señalar, determinar»): «momento o tiempo preciso». Se trata de una unidad mental de tiempo, que abarca no sólo el momento preciso de la salida, sino toda aquella memorable noche comenzada desde que se inmoló la víctima pascual.

7 *La aderezarás; bāšal* (en su forma intensiva) significa ordinariamente «cocer» en el sentido de «hacer hervir». Pero pasajes como Gén 40,10; Jl 4,13 le dan el sentido de «madurar», «ser comestible». Así, pues, un sentido más amplio, v.gr., «cocinar», «aderezar», sería el propio para nuestro pasaje. El v.7 del Dt no pretende determinar el modo de cocinar la víctima pascual, sino volver a inculcar el lugar de la celebración.

*6 Con Sam (y cf. 12,11).

2 Este «al» (*kᵉ* hebreo) puede ser partícula de simultaneidad estricta o amplia.

rás y la comerás en el lugar que escogiere el Señor Dios tuyo, y des-
pués a la mañana podrás regresar yéndote a tus tiendas. 8 Seis días
deberás comer ácimos, y en el séptimo día, de vacación en honor del
Señor Dios tuyo, no podrás hacer ningún* trabajo. 9 Siete semanas
contarás: desde que empieza la guadaña con la[s] mies[es], comenzarás
a contar las siete semanas, 10 y entonces harás una fiesta de las Semanas

La comerás en el lugar...: con el tiempo se reservó a sólo el templo la inmolación de la víctima (también la remoción de su piel); el asarla *(aderezarla* aquí) y consumirla volvió a ser privilegio de los hogares. Por eso, aunque la Pascua propiamente dicha duraba un día entero (de tarde [14 nisán] a tarde [15]), sin embargo, a la mañana del 15 podían volver a sus casas. *Tus tiendas* es una fórmula hecha, supervivencia, sin duda, de los tiempos nómadas de Israel, cuando de hecho se vivía en tiendas de campaña. Quedó usual para indicar la *morada*, aun en tiempos en que la vida era sedentaria y no se vivía comúnmente en tiendas, sino en casas (cf. Jue 7,8; 19,9; 1 Sam 13,2; 2 Sam 19,9; 20,22; 3 Re 12,16).

8 *Vacación:* así creemos se debe traducir, entendiendo una vacación (= cesación de trabajo) de sentido religioso, pues añade *en honor del Señor* [3]. No se trata de una *asamblea* o *reunión* de fiesta, sino de un pleno día de vacación con carácter religioso. En todo caso, volviendo la mirada atrás y teniendo presente que habría quienes volvieran a sus residencias una vez pasado el día de Pascua, el legislador recuerda que los seis días subsiguientes a la Pascua se deberá, dondequiera, comer pan ácimo y, además, que el día séptimo será de vacación en honor del Señor, sin que se pueda hacer en él ningún trabajo. Los Acimos tenían vacación sólo el primero y último día. Hummelauer señala la diferencia terminológica entre el descanso sabático, que prohíbe todo trabajo *(mᵉl'ākā)*, y este descanso, que sólo prohibe los trabajos propios de los oficios *(mᵉléʾket ʿăbōdā)*.

La contradicción que pudiera verse entre *seis días deberás comer ácimos* (v.8) y *siete días comerás ácimos* (v.3), es sólo aparente, pues a los seis días del v.8 (el primero de los cuales fue el de la Pascua), hay que añadir el séptimo, que, además, es vacación con sentido religioso.

Son muchos los autores que en Dt 16,1-8 ven el texto de una legislación ensambladura de dos fiestas distintas: la Pascua y los Acimos. Sin embargo, nada cierto se puede afirmar sobre ello.

9 En las partes más templadas de Palestina la cebada madura en abril; el trigo, algo después. En las más frías, de las montañas, a fines de mayo o comienzos de junio.

10 La palabra «fiesta» *(ḥag)* ni en su uso recibido, ni siquiera en su origen [4], tiene que ser traducida, como lo hacen muchos,

*8 Sam LXX Peš: *ningún.*

3 Cf. E. Kutsch, *Die Wurzel ʿṣ r im Hebräischen:* VT 2 (1952) 57-69.

4 Además de los léxicos, cf. Barrois, II 337; J. B. Segal, *The Hebrew Festivals and the*

en honor del Señor tu Dios en la medida que espontáneamente puedas y quieras dar, según te bendijere el Señor Dios tuyo; [11] regocijándote ante el Señor Dios tuyo tú, tu hijo y tu hija, tu siervo y tu sierva y el levita que more en tus ciudades, el forastero, el huérfano y la viuda que haya entre vosotros, en el lugar que eligiere el Señor Dios tuyo para hacer morar allí su nombre. [12] Así te acordarás de que siervo fuiste en Egipto y cuidarás de practicar estos mandatos. [13] La fiesta de los Tabernáculos la celebrarás por siete días cuando encierres la cosecha de tu era y de tu lagar. [14] Te regocijarás, pues, en tu fiesta, tú, tu hijo y tu hija, tu siervo y tu sierva, el levita y el forastero, el huérfano y la viuda que hubiere en tus ciudades. [15] Siete días harás de fiesta al Señor Dios tuyo en el lugar que escogiere el Señor, por

---

«romería». *En la medida que...* = «conforme a...». *Puedas y quieras dar* expresa, a nuestro juicio, la doble idea contenida en el hebreo *nidbat yādᵉkā:* lit. espontaneidad *(nidbat)* de tu mano *(yādᵉkā)*; espontaneidad = «quieras», de tu mano = «puedas». Joüon, haciendo sujeto de la oración a la palabra *medida*, traduce: «la medida de (la ofrenda de) generosidad de tu mano que deberás dar, (será) según te haya bendecido Yahvé tu Dios» [5].

11 Smith ve un hecho significativo en la no mención de la esposa, porque se la suponía «ipso facto» incluida en la mención de aquellos a quienes se dirigía la ley. No así los hijos, siervos y otros socialmente débiles que podían faltar. Sobre la fórmula final del verso, cf. 12,5.

12 Una vez más tenemos la repetida motivación de humanismo religioso-social. Cf. 15,13-15.

13 Los términos empleados muestran que se trata de la recolección en toda su amplitud, desde la cebada y el trigo, las leguminosas y los frutales, hasta las uvas. Era, pues, la acción de gracias por todos los productos agrícolas. El *lagar* (hebr., *yéqeb)* comprende tanto el espacio en que se pisaba la uva como la cuba donde se recogía el mosto. En esta expresión no parece que está comprendida la molienda de aceituna y obtención del aceite, como, naturalmente, tampoco los otros frutales. Sin embargo, los términos *era* y *lagar* están aquí escogidos para indicar la totalidad de la recogida de los productos del campo [6]. *Siete días* eran los que constituían la fiesta. El día de la octava, añadido a la celebración (Lev 23, 36.39; Núm 29,35), era de distinto carácter y como puente para volver a la vida ordinaria.

15 La exigencia renovada de la centralización tenía que ir modificando correspondientemente ciertos detalles de la celebra-

Calendar: JSemSt 6 (1961) 80; W. A. Ward, *Some Egypto-Semitic Roots:* Or 31 (1962) 405 nt.6.

[5] *Notes de lexicographie hébraïque:* B 16 (1935) 428.

[6] Es frase hecha, que en *Qumrán* aparece con *gat*, pero en el orden usual *era-lagar (gōren-gat [= yéqeb])*. Cf. J. M. Allegro, *An unpublished fragment of essene Halalakh (42 Ordinances):* JSemSt 6 (1961) 71-73. Sobre las operaciones agrícolas de recogida y extracción, cf. Barrois, I 309-336; Noetscher, *BA* 178-189.

haberte bendecido el Señor Dios tuyo en todos tus productos y en
todas las obras de tus manos, de modo que no tengas sino alegría.
16 Tres veces al año comparecerá todo varón tuyo en la presencia del
Señor tu Dios en el lugar que eligiere: en la fiesta de los Acimos, en
la fiesta de las Semanas y en la fiesta de los Tabernáculos, y no compa-
recerá vacío ante el Señor; 17 cada uno conforme a la oferta que pueda,
según la bendición que el Señor te diere. 18 Te constituirás jueces y
comisarios por cada tribu tuya en todas cuantas ciudades te diere el
Señor, y ellos deberán juzgar al pueblo con juicio justo. 19 No torce[rás]
el juicio, ni mirar[ás] a la clase de personas, ni tomar[ás] regalos, por-

---

ción popular. *Por haberte bendecido...* puede igualmente traducirse *cuando te bendiga... Tus productos (t^{e}bûʾāt^{e}kā,* en singular colectivo) son, conforme al uso de la palabra hebrea, los de la agricultura. *Las obras* (hebreo singular colectivo) *de tus manos,* según el contexto en que la expresión aparece en Dt (cf. v.gr., 14,29; 16,15; 24,19; 28,12), son los diversos trabajos del agricultor.

16 *Todo varón tuyo* no excluye a las mujeres (cf. v.11.14); solamente no les impone la obligación. Bellos ejemplos de la devoción femenina, asistiendo con sus maridos a las grandes solemnidades anuales, los tenemos en la madre de Samuel (1 Sam 1-2) y en María, Madre de Jesús (Lc 2,41). *Comparecerá:* lit. «será visto», «se dejará ver», «se mostrará». Esta forma verbal construida con *ʾet p^{e}nê Yahweh* no supone ni una problemática suavización de un duro concepto carnal de Dios[7], ni existencia de imágenes de Yahvé para el culto, sino solamente «visitar el santuario como adorador de Yahvé», no sólo en las tres grandes fiestas (cf. Is 1,12).

Ordenamiento jurídico del pueblo de Dios. 16,18-26,15

18a No se dan pormenores. Sólo la orden general: institución en cada ciudad de *jueces y comisarios* (cf. 1,15.16) *por cada tribu tuya* (cf. 1,13.15) *en todas cuantas ciudades* (lit. «puertas»; cf. 5,14; 21,19 para otros sentidos de «puerta») *te diere* (lit. «está para darte»; cf. 1,20). La jurisdicción de los jueces es claramente local. En el Dt los jueces aparecen aludidos con frecuencia (1,16; 17,9.12; 19,17s; 21,2; 25,2; 29,9) y se les supone instituidos desde la edad mosaica (1,16; 29,9; cf. Ex 18,13-26). Su distinción de «los ancianos» no es nítida ni en Dt ni en los otros libros, aunque la función de los ancianos parece más amplia que la de los jueces. Sin embargo, no es improbable que los jueces de Dt sean los presidentes de los consejos locales de ancianos (Wright)[8].

18b-19 Nos indican el supremo deber de los jueces y desarrollan concretas y diarias exigencias de ese supremo deber, repitiendo lo contenido en el Código de la Alianza (Ex 23). *Con juicio*

[7] Cf. F. Solé, «*Videre faciem Domini*» in *VT*: VD 7 (1927) 238-245.
[8] Sobre los ancianos, cf. J. van der Ploeg, *Les anciens dans l'Ancien Testament:* LTV 175-191, que, no obstante las dimensiones del artículo, no logra una definición precisa; J. L. MacKenzie, *The Elders in the OT:* Studia Bib. et Or. I (Roma 1959) 388-406. Sobre el desarrollo de la institución «jueces» en Israel, cf. De Vaux, I 231-250.

que el regalo obceca los ojos de los sabios y corrompe las decisiones
de los justos. 20 Tras la más acendrada justicia correrás, y así tendrás
vida y te apoderarás del país que el Señor Dios tuyo te va a dar.
21 No te plantarás como aserá ningún árbol junto al altar del Señor
Dios tuyo que te construirás, 22 ni te erigirás estela [de las] que odia
el Señor Dios tuyo.

17 1 No inmolarás en honor del Señor Dios tuyo buey ni oveja
en el que haya defecto, tara cualquiera, pues es una abominación
para el Señor Dios tuyo. 2 Si se encontrase entre vosotros, en alguna

---

justo es un acusativo de modo. El v.19, en su primera frase, coincide con Ex 23,6, aunque allí se restringe la exigencia al juicio de un pobre (cf. Dt 24,17; 27,19). *El juicio* es aquí «la acción judicial».

20 La repetición de *justicia*, al comienzo, es enfática: máxima justicia = sola y siempre justicia [9]. La palabra *tirdōp* expresa el seguimiento tras algo con empeño y con rapidez por alcanzarlo («seguir», «perseguir»). La misma promesa que en 4,1 se ofrece aquí a los cumplidores de esta orden: el disfrute de la vida y el goce de la tierra santa; ambos, en sus diversas amplificaciones, recurren constantemente en Dt 4,40; 5,33; 6,2.24; 8,1; 11,21; 25,15; 30,6.15-19; 32,47.

21-22 En 7,5; 12,3 se manda destruir las *ašerás* y las *estelas* que usaban los cananeos en sus altares y lugares de culto. Ahora se prohiben en el culto de Yahvé. La mente del autor al decir *junto al altar... que te construirás* es claramente centralista y exclusiva (cf. c.12).

CAPITULO 17

1 *Tara cualquiera:* sin descender a especificarla. En 15,21 se concentran dos defectos; en Mal 1,8, tres, y en Lev 22,17-25 se señalan más. *Abominación:* cf. 7,25. La majestad divina no admite seres imperfectos ofrecidos en sacrificio.

Procedimiento judicial ordinario. 17,2-7

La formulación de la ley es casuística: *si... alguno...* Se acomoda bien a la legislación judicial. Esto pudiera ser un indicio más, pero sólo indicio, de su propio lugar aquí (después de 16,18-20 y antes de 17,8-13). La ley comprende por igual hombres y mujeres. Las mujeres jugaron en esto un papel lamentable en la historia de Israel.

2 Las frases de este verso se encuentran en 13,1; 5,14 (literalmente, «puertas»); 9,18 (cf. 4,25). *Transgrediendo su alianza* es frase que no se encuentra en otro paso del Dt. *Obre lo que es malo...*

[9] Cf. J. Muilenburg, *Hebrew Rhetoric: Repetition and Style:* VT Suppl I (1953) 97-111.

de las ciudades que el Señor Dios te va a dar, alguno o alguna que
obre lo que es malo a los ojos del Señor Dios tuyo, transgrediendo su
alianza, 3 y anduviese sirviendo a divinidades extrañas y las adorase,
especialmente al sol o a la luna o a cualquiera del ejército celeste, cosa
contraria a mis preceptos; 4 si te fuere comunicado o si tú mismo lo
oyeres, investigarás cuidadosamente, y si la cosa se comprobara en
firme ser exacta, que se ha cometido esta abominación en Israel,
5 entonces a aquel hombre o a aquella mujer que han realizado tal
acción perversa los sacarás a las puertas de tu ciudad, a aquel hombre
o a aquella mujer, y los apedrearás con piedras hasta que mueran.
6 Bajo declaración de dos testigos o de tres deberá ser ejecutado el
que ha de morir; no será ejecutado por la declaración de uno solo.
7 La mano de los testigos será contra él la primera para matarlos, y

---

Dios tuyo es frase frecuente en Dt (4,25; 9,18; 17,3; 31,29) y correlativa de *obrar lo que es recto* (Dt 12,28). *Lo malo* generalmente es una ofensa contra la religión y consiste en culto a dioses falsos o a Yahvé de modo prohibido.

3 *Pasando a servir* (= *anduviese sirviendo)* es modo de hablar frecuente en Dt (13,7b.14b; 24,2b; 29,25; 31,1). *Especialmente al sol...* [1] pudiera traducirse por un «*sea* al sol, *sea* a la luna, *sea...*». La frase sobre los astros se encuentra en 4,19. *Cosa contraria a mis preceptos:* lit., «cosa que yo no he mandado». Es una litotes. El hebreo no tiene palabra para decir *prohibo...;* por lo cual, o se emplea una circunlocución (v.gr., *he mandado no...:* Gén 3,11), o se da al verbo *mandar,* junto con la negación, el valor de *prohibir.* Cf. 4,23.

El relieve que se da en el v.3 al culto astral entre las diversas formas de idolatría, tiene su razón de ser, según unos, en que constituía un elemento de la religión popular; según otros, es un indicio de la época en que el influjo político y militar de Asiria se hacía sentir en Judá.

4 *En Israel:* esta frase reúne en sí el sentimiento moral que arraiga en la costumbre de la nación o conjunto unido de las doce tribus, pero que sube mucho más alto, a la conciencia de estar las tribus unidas por una elección superior, por una alianza con Dios. De aquí el uso de *abominación* (cf. 7,25-26).

5-7 La sentencia es la pena de muerte por simple lapidación popular [2]. El lugar era *la puerta de la ciudad,* que, en cierto sentido, formaba parte de ella, pero que podía considerarse fuera, y así la muerte infligida en ella no contaminaba a la ciudad. Los delitos de carácter especialmente teológico, como la idolatría, blasfemia, violación del sábado, tenían por pena la lapidación. Pero también otros: la rebeldía contra los padres, la infidelidad de la prometida, la ocultación, para el matrimonio, de la virginidad perdida.

El v.5 y el v.7 fundamentan de algún modo la gravedad de la

[1] *Waw* explicativo-enfático = «especialmente».

[2] En algunos casos era cualificada con la subsiguiente cremación del cadáver (Jos 7,25s o por su empalamiento o suspensión (Dt 21,22; 2 Sam 21,9).

la mano de todo el pueblo después, y así eliminarás el mal de en medio de ti. [8] Si te fuere demasiado dificultoso un asunto de justicia, entre homicidio y homicidio, entre derecho y derecho, entre contusión y contusión, causas materia de litigio en tu ciudad, te pondrás en marcha y subirás al lugar que eligiere el Señor Dios tuyo, [9] yendo a los

---

pena: es una *acción perversa* (*abominación* del v.4) que mancha a toda la comunidad religioso-social (*entre vosotros*: lit., «en medio de ti»). La gravedad de la culpa en la mente del legislador se acentúa con la repetición, no eliminada, en el v.5, de *aquel hombre o aquella mujer*. El humanismo que resplandece en la exigencia de la certeza del crimen (v.4) se acentúa más con la ley sobre los testigos, que sentirán un freno para la malevolencia o la ligereza al ver que no basta un solo testimonio (v.6) y que serían reos de sangre inocente derramada por sus propias manos (v.7).

Procedimiento judicial extraordinario. 17,8-13

8 *Dificultoso*: lit., «ser excepcional, maravilloso, extraordinario, difícil de resolver». La dificultad, según se ve por los casos que presenta como ejemplos, está en la cosa misma (cf. Job 42,3), no en las facultades que posean los jueces locales. *Entre homicidio y homicidio*: difícil de determinar si se trata de un homicidio casual (que tiene su jurisprudencia: cf. 19,4-10), o de un homicidio intencionado (que tiene otra enteramente distinta: cf. 19,11-13), o de un homicidio de autor desconocido (cf. 21,1-9). *Derecho y derecho*: querellas civiles, principalmente sobre derecho de propiedad, damnificación (robo, malversación...). *Contusión y contusión*: injurias personales corporales. *Subirás al lugar...*: algunos sospechan que se emplea el verbo *subir* por considerarse todo acto judicial como litúrgico, cultual de alguna manera, o por la *ideal* elevación de todo santuario. Sin necesidad de ello, la frase en 1 Sam 1,3.7.21.22 no lleva consigo ninguna idea de subir especialmente.

9 *A los sacerdotes levíticos*: no es claro si el plural lo es en realidad o sólo de categoría. Por el v.12 pensamos que más bien se trata de un individuo (en cada caso posible) del orden sacerdotal, no de varios a la vez. *Al juez (šôpēṭ)*: el que ejerce la doble función de juzgar (resolver los casos de derecho) y regir (proveer a otras funciones de gobierno) [3]. *Pedirás consejo*: instrucción en la incertidumbre de cómo obrar para saber qué es lo que Dios en tal caso tiene mandado. Aunque el verbo *dāraš* puede significar «buscar un oráculo divino en respuesta a una consulta», en nuestro caso no tiene ese sentido, sino el simple de «pedir consejo».

Consignemos solamente, a título de semejanza, el ordenamiento ejecutado por el rey Josafat (2 Par 19,8.11) de un tribunal en Jeru-

[3] Cf. F. C. Fensham, *The Judges and Ancient Israelite Jurisprudence*: Die Ou Testamentiese Werkgemeenskap in Suid-Afrika (Potchefstroom 1959) 15-22, y A. van Elms, *The Title «Judge»*: ib. 41-50; J. Dus, *Die «Sufeten Israels»*: ArchOr 31 (1963) 444-69, piensa en una república israelí premonárquica presidida por un *Sufet*. Cf. también W. Richter, *Zu den «Richtern Israels»*: ZAW 77 (1965) 40-72.

sacerdotes levíticos y al juez que se encuentre entonces en funciones, y pedirás consejo y ellos te ilustrarán sobre la causa judicial. [10] Tú, luego, obrarás de acuerdo con lo que te indiquen desde aquel lugar que escogiere el Señor y tendrás cuidado de actuar conforme a cuanto te instruyan. [11] Al dictado de la instrucción que te impartieren y del procedimiento judicial que te dijeren actuarás; no te apartarás de lo que te enseñaren ni a la derecha ni a la izquierda. [12] Y si alguno actuase

---

salén, compuesto simultáneamente por miembros del clero levítico y sacerdotal y de seglares representantes de las familias israelíes, presididos todos por un miembro sacerdote cuando las causas eran religiosas, y por un miembro, jefe de la casa de Judá, seglar, cuando no lo eran.

La insistencia respecto al elemento religioso, por lo que hace al tribunal, está patente tanto por la repetición *al lugar que eligiere el Señor Dios tuyo* (v.8.10.12, *allí)* como por las palabras *sacerdotes levíticos* (v.9), *al sacerdote que estuviere allí al servicio del Señor Dios tuyo* (v.12), *desde aquel lugar* (v.10).

10-11 La formulación *tendrás cuidado de actuar* es típica de la legislación religiosa deuteronómica: cf. 5,1; 4,6; 7,12; 16,12; 23,24; 24,8. *Al dictado de...:* lit., «conforme a la boca de...», «a tenor de...». *Te instruyan:* es el verbo que, significando originariamente «hacer señas con los dedos», «mostrar con los dedos» (lat. *indigitare)*, y relacionado con el ár. *warra'a* y *rawwa'a*, tomó en seguida el sentido de «mostrar», «orientar», «informar», «instruir», «enseñar», de donde el sustantivo *tôrā:* «dirección», «orientación», «instrucción», «norma», «ley». Este último sentido, frecuente en Dt, llega a convertirse en sinónimo de «colección de normas obligatorias», «colección de leyes». Finalmente significó el Pentateuco en general (Neh 8,1s.13s; 10,35.37; 2 Par 31,3). *No te apartarás... izquierda:* es fórmula consagrada al terminar preceptos divinos (5,32; 28,14).

12 Israel es una teocracia. La rebelión contra sus órganos de gobierno es rebelión contra Dios. *Al sacerdote:* nótese el singular (el plural del v.9 puede estar motivado por la idea de los turnos con que los sacerdotes se sucedían en el servicio divino) y la carencia de título que haría de él el sumo sacerdote.

La monarquía. 17,14-20

El tema de los jueces, instituidos sin duda por Moisés originalmente para la situación más sencilla del pueblo en camino hacia la tierra prometida (1,9-17), y previstos luego para adaptarse al futuro asentamiento en ella (16,18-20; 17,2-13, etc.), pudo llevar, por natural prolongación de ideas y providencias, a la previsión y provisión de una magistratura suprema y unipersonal: la monarquía (17, 14-20) [4].

[4] JUNKER (p.81) subraya la íntima conexión que existe entre monarquía y judicatura. G. FOHRER, *Der Vertrag zwischen König und Volk in Israel:* ZAW 71 (1959) 1-22, ve en

presuntuosamente, no escuchando al sacerdote que estuviere allí
al servicio del Señor Dios tuyo o al juez, ese hombre debe morir y
así eliminarás de Israel el mal. 13 Todo el pueblo lo oirá, temerán
y no se insolentarán otra vez. 14 Si cuando entres en el país que el
Señor Dios tuyo te va a dar en posesión y te establezcas en él dijeres:
«Quiero constituir sobre mí un rey como todos los pueblos que están
en mi entorno», 15 podrás constituir sobre ti como rey solamente al que
eligiere el Señor Dios tuyo; de entre tus hermanos deberás constituir
el rey sobre ti. No te será lícito poner sobre ti a un extranjero que no
es hermano tuyo. 16 Pero no se procurará multitud de caballos, ni

---

14 Un estado antiguo apenas era viable sin un rey a su cabeza. Para la fraseología y construcción de 14a, cf. 6,10-12; 12,20; 18,9; 26,1-2 y 6,14; 13,8. Hay semejanza con 1 Sam 8,5, que es o el cumplimiento de esta previsión (mosaica) o el origen de ella. También con 1 Sam 8,20; 10,19.

15 Las condiciones a la institución de la realeza: *a)* origen no extranjero del rey (v.15); *b)* moderación en la caballería (v.16); *c)* en el harén real y en las riquezas (v.17); *d)* en el espíritu de mando (v.20). El motivo de no querer el legislador un extranjero para rey sobre Israel es, sin duda, la carencia de sentimiento nacional; pero mucho más aún el peligro de que atente contra el yahvismo nacional importando algún elemento pagano. *Solamente:* así, conforme al sentido; *al que eligiere...:* por qué medio, no se dice. Por medio de un profeta, de un oráculo de suertes, por herencia en línea dinástica, elegida al comienzo por Dios [5]. *Deberás constituir:* futuro con matiz de obligación. *No te será lícito poner sobre ti:* futuro con matiz de poder moral. *A un extranjero:* en hebreo *nokrî*, es el no consanguíneo, el no próximo, sino lejano, con el que no le unen al israelí relaciones ni naturales-humanas ni cúlticas (no tienen una misma religión); que, además, no ha tomado siquiera domicilio entre los israelíes, sino que, a lo más, se encuentra eventualmente y de paso entre ellos. *Tu consanguíneo:* lit., «hermano tuyo».

16 *Pero...:* enlaza no con la frase inmediatamente anterior *(no te será lícito poner...)*, que es mera aclaración en forma negativa de la frase *de entre tus hermanos*... sino con ésta, añadiendo a la concesión hipotética *podrás constituir sobre ti como rey solamente al que eligiere el Señor tu Dios*, las normas de moderación; no pretenderá tener mucha caballería (v.16), ni muchas mujeres (v.17), ni muchos tesoros (v.17). *Ni volverá al pueblo a Egipto:* parece (Junk., Krä.) que señala el peligro de establecer intercambio de esclavos israelíes por caballos de Egipto, como sabemos que con sus súbditos lo hacían los reyezuelos palestinos del tiempo de el-Amarna (v.gr., carta

la institución de los jueces por el pueblo (16,18-20), la de un supremo tribunal (17,8-13) y la legislación social (20-25) una intención de configurar el Estado de una determinada manera.

[5] De hecho, la elección divina aparece en 1 Sam 9,15-10,8; 16,1-12; 2 Sam 5,1-2; 6,21; 7,8-29; 12,8.25; 3 Re 1,11ss; 2,4; 3,7; 8,16.20.25; 9,4.5; 11,11-13.31-39. Precisamente esa decisión divina confiere al rey en Israel su peso específico. No es un rey como los demás pueblos lo tienen, sino elegido por Dios para dar a su realeza un contenido especial, en contraste con la realeza en los pueblos paganos (cf. PROCKSCH, 111).

volverá al pueblo a Egipto con el fin de aumentar la caballería, habiéndoos dicho el Señor: «No volveréis más por este camino». [17] Ni se procurará muchas mujeres, para que no se extravíen sus sentimientos; ni se procurará plata ni oro en gran cantidad. [18] Pues al tomar posesión del trono real, cuando él suba a su trono real, copiará para su uso en un libro un duplicado de esta ley tomándolo de los sacerdotes levíticos, [19] duplicado que tendrá consigo y de él leerá todos los días de su vida, para que aprenda a reverenciar al Señor su Dios observando todas las palabras de esta Ley y practicando estos preceptos, [20] sin sentirse por encima de sus hermanos y distanciado de ellos y

---

107,38; 287,55; 288,18). Otros piensan que este comercio no puede explicar la palabra *pueblo*, usada aquí, y creen que los tratados comerciales para adquirir caballos de Egipto suponen hacer alianzas políticas con Egipto, lo cual sería lo mismo que *volver al pueblo a Egipto* (B.-Lecl., Smith). Tal vez el pensamiento del legislador es que, con ocasión de las compras de caballos egipcios a cambio de esclavos, no debe exponerse a los israelíes a que vayan poco a poco iniciando tratados con aquella nación, de la cual tan recientemente los había librado Dios. *La caballería:* así traducimos, dando sentido colectivo a *sûs* (caballo); pero no hay que entenderlo de solos caballos, sino de cuerpo de carros bélicos tirados por estos animales, pues no es probable que los israelíes tuvieran caballería montada por lo menos hasta el s.VIII [6]. Esto en el supuesto de que la ley sea más antigua.

17 Generalmente los reyes orientales se procuraban un harén numeroso no sólo por desenfrenada sensualidad, sino por deseo de conexiones políticas con las cortes de donde procedían sus mujeres y concubinas. *Sus sentimientos:* lit., «su corazón», que para el hebreo era la sede de los sentimientos (= modos personales de ver las cosas y comportarse respecto a ellas: proyectos, planes, decisiones íntimas). *No se extravíen:* por la apostasía.

18 Como un acto de la solemne entronización, se pide aquí la copia-transcripción *(copiará*—lit., «escribirá» *[wᵉkātab]—tomándo-[lo] de... [mil.lipnê hakkôhănîm hal.lᵉwiyyîm])* de un ejemplar *(duplicado [mišnēh]*, no «segunda Ley»: δευτερονόμιον) *de esta Ley* (= del Dt), sirviéndose para ello del ejemplar-patrón que se supone confiado a la custodia de los sacerdotes (cf. 31,9.26). Aflora aquí la confianza en la tradición escrita y en sus órganos oficiales, los sacerdotes.

19 Sobre la fraseología, cf. 4,10; 14,23b; 5,26; 6,2, y, para la imagen inicial, compárese con Jos 1,8. En 19 y 20aβ están contenidas aquellas incumbencias fundamentales del cargo real que David, moribundo (2 Sam 23,1-7), proclamó de sí mismo.

20 *Sin sentirse por encima de sus hermanos y distanciado de ellos:* lit., «sin que su corazón (cf. v.17: «sus sentimientos») se levante distanciándose de sus hermanos». ¿Habrá en esta frase un eco de

[6] Cf. G. M. LANDES, *The Material Civilization of the Ammonites:* BArch 24 (1961) 79-80.

sin apartarse de lo mandado ni a derecha ni a izquierda, a fin de que prolongue la existencia sobre su reino él y sus hijos en medio de Israel.

18 **1 No habrá para los sacerdotes levíticos, para la tribu entera de Leví, parte ni patrimonio en Israel: se alimentarán de los sacrificios ígneos del Señor y de su patrimonio. 2 Pero no tendrá patrimonio en medio de sus hermanos. El Señor es su patrimonio, como se lo pro-**

---

1 Sam 10,23.24? Humanidad para con los hombres y fidelidad para con Dios, los dos grandes y constantes principios del Dt, deben regir la vida y actuación del que es, sí, superior por la autoridad, pero, al fin, superior de quienes son sangre suya [7].

CAPITULO 18

Sostenimiento del clero. 18,1-8

1-2 La dedicación de la tribu de Leví al servicio cúltico es la razón de por qué, no poseyendo un territorio propio como las demás, se deba sustentar del culto. *Los sacerdotes levíticos:* así generalmente se habla de los sacerdotes en Dt (17,9.18; 24,8; 27,9; en 21,5; 31,9 se dice «los sacerdotes hijos de Leví»). Luego veremos si «los sacerdotes levíticos» es sinónimo de «los levíes». *La tribu entera de Leví:* ¿se ha de entender esta frase como aposición ampliatoria de la anterior («los sacerdotes levíticos»), de modo que prácticamente signifique «y toda la tribu de Leví» (que, por tanto, además de los sacerdotes levíticos constará de otros miembros no sacerdotes, pero sí levíes), o como pura aposición («los sacerdotes levíticos, es decir, toda la tribu de Leví»)? La opinión más corriente del último siglo es que se trata de pura aposición y que, por tanto, en Dt «levíes» y «sacerdotes levíticos» son sinónimos.

Sin embargo, otros han pensado que Dt conocía ya una diferencia clara entre «sacerdotes levíticos» y simples «levíes»: los primeros podían oficiar con oficios propiamente sacerdotales en el servicio del altar; los segundos, en otros oficios sagrados, v.gr., en el de enseñar autoritativamente (31,9), resolver ciertas cuestiones judiciales (17,8-13; 21,5), pronunciar sentencia en algunos casos de impureza (24,8: lepra), etc. [1]. El problema está plenamente enlazado con los orígenes y desarrollo del simple levitismo, como contradistinto del sacerdocio levítico estrictamente dicho [2]. *Los sacrificios ígneos:* todos aquellos en los que el fuego tomaba parte (aun en el holocausto la piel se reservaba al sacerdote; todo lo demás se quemaba). Es término de las leyes sacerdotales. *Y de su patrimonio:* de todas

[7] Cf. A. Caquot, *Remarques sur la «loi royale» du Dt (17,14-20):* Semitica 9 (1959) 21-33.
[1] Cf. Wright, *The Levites in Deuteronomy:* VT 4 (1954) 325-330.
[2] Cf. De Vaux, II 213-221; Noetsch., BA 313-316; A. Eberharter, *Der israelitische Levitismus in der vorexilischen Zeit:* ZKTh 52 (1928) 492-518; Fr. X. Kugler, *Von Moses bis Paulus* (Münster 1922) 119-25.252-55.258-64; Barrois, II 79s.417-21; Cazelles, *A propos du Pentateuque:* B 35 (1954) 286-90.

metió. [3] Y éstos son los derechos de los sacerdotes sobre el pueblo,
sobre el que inmolare una víctima, sea un buey o una oveja: que darás
al sacerdote la espaldilla, las quijadas y el cuajar; [4] las primicias de tu
trigo, de tu mosto y de tu aceite y las primicias de la esquiladura de
tu rebaño le darás. [5] Porque a él escogió el Señor Dios tuyo de entre
todas tus tribus para que esté siempre sirviendo en el nombre del
Señor, él y sus hijos. [6] Y si desde cualquiera de las ciudades de Israel
en la que él resida quisiere ir el leví al lugar que el Señor eligiere,
pudiendo ir él cada y cuando le apeteciere, [7] podrá oficiar en el nombre

---

las demás ofrendas hechas al Señor (cf. v.4). *Su* = del Señor. *Como se lo prometió:* cf. 10,9. No es fácil encontrar el lugar donde se recuerde esta promesa. El v.2 es considerado por algunos como glosa provocada por 10,9, mientras que otros muchos lo creen original, aunque influido por 10,9.

3-4 *Los derechos:* en hebreo está en singular colectivo. *Inmolar una víctima:* en heb. *inmolar una inmolación;* se trata de cualquier sacrificio del que se participa en convite sacro, sea de acción de gracias, sea de comunión o pacífico, etc. *Buey:* pieza de ganado bovino (también vaca...). *Oveja:* pieza de ganado ovino, oveja, cabra, cordero... *Cuajar* (heb. *qēbā*, gr. ἔνυστρον): última parte (la cuarta) del estómago de los rumiantes. *Las primicias:* lo primero que produzcan tus campos. Se puede entender «lo mejor», pero no por fuerza de la palabra, sino porque era creencia general que los primeros productos eran los mejores. *Mosto:* vino recién pisado, sin fermentar aún. *Rebaño:* de ovejas o de cabras. *La esquiladura:* estas primicias no aparecen preceptuadas en ninguna otra parte. *Le darás* (al sacerdote): aquí el singular parece colectivo.

5 Algunos consideran este verso como glosa, porque se uniría mejor con el 2 que con 3-4, y porque *a él* se refiere no al sacerdote del v.4, sino a Leví (v.1). Añádase la semejanza a 10,8. En todo caso es inculcar una vez más el principio de que el que sirve al culto debe vivir del culto; es decir, debe ser sustentado por aquellos que tienen la obligación de honrar a Dios en el ejercicio del culto. *Siempre* es palabra que refuerza el sentido fuerte que ya tiene el verbo *ʿāmad* = estar, cuando se trata del hombre, ante Dios; es la *permanencia* (servicio permanente, no eventual) en disponibilidad de cortesano en el aula regia. *Sirviendo en el nombre del Señor:* oficiando por autoridad e institución del Señor.

6-8 Pueden coordinarse como lo hemos hecho: v.6, prótasis; v.7-8, apódosis bimembre. O bien: v.6-7, prótasis (en ese caso el v.7 comenzaría así: «y quisiere oficiar...» o «y oficiare...»); v.8, apódosis. *De Israel:* acentúa la amplitud de la ordenanza. *Resida:* equivale simplemente a *morar.* La palabra está justamente aplicada al leví, que, no teniendo propio territorio tribal, vive siempre casi como un extraño *(gēr)* en las otras tribus. Esa misma condición del leví le hacía extremadamente apto para las misiones que describe Dt 33,8-11, y que esencialmente son «estar por Dios» [3]. *Pudiendo*

[3] Cf. A. Neher, *L'essence du prophétisme* (París 1955) 166-175; De Vaux, I 116-118.

del Señor su Dios como los demás hermanos suyos levíes que están allí atendiendo ante el Señor: [8] porciones iguales comerá[n], aparte de sus entradas por bienes paternos. [9] Cuando llegares al país que el Señor Dios tuyo te va a dar, no aprenderás a obrar conforme a las abominaciones de aquellos pueblos. [10] No debe hallarse en ti quien haga pasar a su hijo o a su hija por el fuego; ni quien practique la adi-

---

ir él...: la frase, que aparece en Dt sólo otras tres veces (12,15.20.21), tiene el sentido indicado en la traducción, más bien que «queriendo él ir *determinadamente*» (= con firme resolución: Junk.). *Porciones iguales* (lit., «porción cual porción») *comerán*: la mayor parte de los mss. Sam y LXX leen *comerá*, refiriéndolo a «el leví». Pero no es necesario apartarse del TH, que puede muy bien referirse juntamente al leví que llega y a los del santuario central, aparte de que «el leví» es en 6-7 distributivo de una colección y puede traducirse «cualquier leví...». La última frase es en el hebreo oscura: *aparte de sus entradas por bienes paternos* es una traducción, al sentido, del hebreo: «aparte de sus ventas con motivo de (los bienes de) los padres» [4]. Las últimas palabras del v.8 son tenidas por algunos (Steu.) como glosa posterior, y por otros como corrupción de un texto original que habría de restaurarse así: «excepto los sacerdotes de los ídolos con los nigromantes» (heb. *lᵉbad mikkᵉmārîm ʿal hāʾōbôt)*. Sería, pues, una excepción contra aquellos levíes que se hubiesen consagrado plenamente a la idolatría.

Tal vez el intento de la ley sea sólo garantizar a los sacerdotes levíes no establecidos por diversas causas en el santuario central sus derechos cuando quisieran actuar en él. Así no se les deja desamparados, pero, al mismo tiempo, se mantiene la severidad de la centralización cúltica [5].

El conocimiento del futuro. 18,9-22

9 Principio general negativo: no aprender las abominaciones cananeas. Implícitamente, a ellas se refieren las palabras *las abominaciones de aquellos pueblos*.

10-11 En estos dos versículos se propone el más abundante catálogo de supersticiosas observancias que existe en el AT. Se enumeran ocho de ellas. Además se reprueba una especie de culto vicioso del verdadero Dios: los sacrificios ígneos de infantes [6]. El autor acumula los términos de observancias supersticiosas en tres grupos: adivinación (tres especies), magia (dos especies), nigromancia (tres especies). La primera especie es *la adivinación* en general (heb. *qō-*

[4] Cf. G. R. Driver, *The problems in the OT examined in the light of Assyriology* III. *A prohibition to all hereditary propriety, Dt 18,8*: Syria 33 (1956) 70-78.

[5] Cf. A. Lefèvre, *Organisation lévitique*: DBS V (1957) 389-397; J. A. Emerton, *Priests and Levites in Deuteronomy*: VT 12 (1962) 129-38; A. Stoeger, *Priestertum*: BBW² 931-35; A. George, *Sacerdoce*: VTB (L-D) 960; K. Koch, *Priestertum in Israel*: RGG V³ (1961) 574-78; Eichr., I 209-14; Jac., 199-203; G. Hoelscher, *Levi*: PW 24 (1925) 2155-2208; R. de Vaux, *«Lévites» minéens et lévites israélites*: LTV 265-73.

[6] *Hacer pasar... por el fuego* es generalmente un modo de decir «ofrecer en sacrificio por medio del fuego». Pero no puede excluirse el que en determinados casos signifique una ordalía en toda regla.

vinación, ni los presagios, ni los augurios, ni los encantamientos; 11 ni
quien pronuncia fórmulas mágicas, ni el que interroga a un espíritu,
ni el ocultista, ni el que consulta a los muertos; 12 pues abominación
es para el Señor quienquiera que hace estas cosas, y a causa de tales
abominaciones el Señor Dios tuyo los va a expulsar ante ti. 13 Irrepren-
sible has de ser con el Señor tu Dios. 14 En efecto, estos pueblos de
los que vas a apoderarte atienden a los observadores de las nubes y a
los adivinos; pero para ti nada de eso ha instituido el Señor Dios tuyo.
15 Un profeta de en medio de ti, de tus hermanos, como yo, te suscitará

---

sēm q^{e}sāmîm), aunque la etimología de la palabra parece llevarnos a la idea de adivinación obtenida por medio de suertes; *presagios*, que otros traducen «sortilegio», con lo cual las tres series quedarían desordenadas; *augurios* (heb. *m^{e}nahēš*, en Núm 23,23; 24,1 *náhaš* = sentencia presagial); *encantamientos (m^{e}kaššēp)*, que a veces, como Miq 5,11, se refiere a las sustancias empleadas por su poder mágico. *Quien pronuncia fórmulas mágicas* = el que canta para embrujar, el que *encanta*. *El que interroga a un espíritu* (heb. *ʾôb*) es: *a)* el espíritu de un difunto; *b)* el mismo nigromante]. *Ocultista:* el que sabe o el que comunica (cosas ocultas). La verdadera etimología de esta palabra es muy oscura. *El que consulta a los muertos:* en Is 8,19 está junto, como aquí, con el que interroga a un espíritu y el ocultista. No sabemos si indica una particular clase de nigromancia o toda nigromancia en general[7].

13-14 *Irreprensible:* moralmente sin tacha (cf. Gén 17,1; Sal 18,26). *Con el Señor* = en el trato con El (cf. Sal 18,24). La alusión es manifiesta al uso de medios mágicos usados en las religiones paganas para coaccionar a la divinidad. En los manuscritos hebreos el v.13 está encabezado por una letra suelta, de tamaño mayor, en señal de la importancia del pasaje. *Para ti nada de eso ha instituido el Señor:* no son ésos sus planes; lo que busca, para formarte conforme a los altos designios que sobre ti tiene, es cosa superior.

15 Sobre la etimología de la palabra *nābîʾ* = *profeta* (cf. Gén 20,7; Ex 7,1), la investigación está aún abierta. Nuestra palabra castellana viene, a través del latín *propheta*, del sustantivo griego προφήτης (verbo πρόφημι, προφάνα), en el que la partícula προ tiene probablemente el valor de *desde... afuera* y da a los verbos de «decir» (προαγορεύω, προλέγω...) un matiz *proyectivo* de «enunciar», «exponer a los demás», «dar a conocer» (el sentido de la partícula *pro* en *pronuntiare, profiteri, prodigium)*. En los LXX προφήτης siempre traduce el hebreo *nābîʾ* (exc. 1 Par 26,28; 2 Par 16,7.10; 29,30; Is 30,10; Ecli 46,15), y *nābîʾ* siempre es traducido por προφήτης.

7 Cf. G. E. Wright, *The Faith of Israel:* IB I 375; G. Furlani, *La civiltà babilonese e assira* (Roma 1929) 209-19.239-51.253-56; J. Bottéro, *La religion babylonienne* (París 1952) 128-36; S. Morenz, *Aegyptische Religion* (Stuttgart 1960) 6s.27s.86s.140s.228-30.242s; H. Bonnet: RAeR 435-39.875-81.301-302.111-16.426; R. Largement, *Magie suméro-akkadienne:* DBS V 706-21; A. Massart, *La Magie égyptienne:* ibid. 721-32; A. Lefèvre, *La Bible et la Magie:* ibid. 732-39; R. Criado, S. I., *¿Tienen alguna eficacia real las acciones simbólicas de los profetas?:* EstB 7 (1948) 167-217; *La Teología de la Historia en el AT:* XIV SBEsp (Madrid 1954) 59-63.

el Señor Dios tuyo: a él escucharás. [16] Conforme enteramente a lo
que pediste al Señor Dios tuyo en el Horeb el día de la asamblea
diciendo: «No quisiera yo continuar oyendo la voz del Señor Dios
mío, ni quisiera ver más este fuego tan grande, por no morir». [17] Y me
dijo el Señor: «Han hecho bien en hablar así. [18] Un profeta les susci-
taré de en medio de sus hermanos, como tú, y pondré mis palabras
en su boca, con lo que les dirá cuanto yo le ordene. [19] Por tanto, a
quien no escuchare mis palabras, las que él diga en mi nombre, yo

---

Generalmente se le relaciona con el asirio *nabû* = «llamar, anunciar»; con el árabe *nabba* = «llevar una noticia, anunciar». El sustantivo hebreo *nābîʾ* parece ser el origen del verbo *nibbāʾ* = actuar como *nābîʾ*.

En espera de luz más decisiva, podemos utilizar el sentido que a la palabra *nābîʾ* da la Biblia. Gén 20,7; Ex 4,15-16; 7,1 nos llevan claramente a la idea de íntimo amigo y conocedor-transmisor de las comunicaciones divinas (Gén 18,19; Ex 7,1; Am 3,3-8), que intercederá ante Dios. La misión intercesora es connatural al ministerio profético y aparece en Amós (7,2.5), Joel (1,19.20) y, con alturas espirituales insuperables, en Samuel (1 Sam 12,23) y Jeremías (15,11; 17,14-16; 19,20). Estas características, que da el estudio de la palabra en el AT, son precisamente las que resplandecen en el término de comparación *como yo*. No quiere decir que en la intimidad hayan de alcanzar los profetas las cimas y la profundidad a que condujo Dios a Moisés, sino, como lo dan a entender claramente v.16-18, en cuanto a ser el representante-intermediario-transmisor de las comunicaciones divinas para el pueblo. *De en medio de ti, de tus hermanos:* como en 17,15 y, sin duda, por la misma razón, para que sea un auténtico yahvista. *A él escucharás:* este verbo «oír» *(šāmaʿ)*, con la partícula *ʾel* de persona (= a él), equivale a «obedecer». Parece que la construcción «a él escucharás» lleva un énfasis de contraposición a los adivinos, magos... cananeos.

16-18 La fraseología del v.16 nos es ya conocida por 5,22-27. Para la del v.17, cf. 5,28. El v.18 da un estilo indirecto, lo mismo que el v.15 en directo. En vez de «de en medio de ti, de tus hermanos» del v.15, aquí se simplifica diciendo: «de en medio de sus hermanos». Pero el elemento más importante del v.18 está en la expresa declaración de que el profeta es un instrumento divino para comunicar a los hombres los pensamientos, propósitos y voluntades divinos: «pondré *mis palabras (dᵉbāray)* en su boca», así como de que, de hecho, el verdadero profeta no dejará de cumplir su cometido: «con lo que les dirá cuanto yo le ordene». La expresión empleada, «*pondré (nātáttî)* mis palabras en su boca», es la misma que encontramos en Jer 1,9; 5,14; 23,28s; Ez 3,4.10s, etc.

19 *Mis palabras:* Sam y Vg leen «*sus* palabras» *(dᵉbārāw)*, mientras que el TH, Targum de Onkelos y la Pešṭ leen «*mis* palabras». *Yo mismo le tomaré cuenta de ello,* aunque no se dice cómo en concreto. Sin duda tiene Dios aquí presente un castigo severo (cf. 17,12-13).

mismo le tomaré cuenta de ello. 20 Pero el profeta que tuviere la arrogancia de hablar en mi nombre lo que yo no le ordenare decir, o el que hablare en nombre de dioses extraños, ese profeta debe morir». 21 Y si dices en tu corazón: «¿Cómo podremos saber que una palabra no la ha dicho el Señor?» 22 Cuando el profeta hablare en nombre del Señor y la palabra no se realizare, no se cumpliere, esa palabra no la ha dicho el Señor; por presunción lo dijo ese profeta: no tenéis que temerlo.

19 1 Cuando el Señor Dios tuyo extirpe los pueblos cuyo país el

---

20 El castigo de un falso profeta es uno mismo para los dos casos que se especifican: la muerte (cf. la sentencia de 17,12). Dos casos se pueden dar: *a)* el profeta que, enviado por Dios, dijere alguna vez lo contrario de lo que Dios quiere o dijere algo en nombre de Dios que Dios no le ha encargado decir, y *b)* el profeta que se presente en nombre de otros dioses fuera de Yahvé.

21-22 El legislador provee al pueblo de un criterio para distinguir al verdadero profeta del falso. El criterio que se da en el v.22 no es exhaustivo ni exclusivo, sino asertivo: normalmente, para anuncios a breve plazo, cuando, anunciando una cosa incondicionadamente, ella no se realizare, es evidente que el Señor no la inspiró (cf. Jer 28,9, donde está implícito este criterio; 4 Re 20,8-11). *No tenéis que temerlo:* en antítesis con la reverencia debida al verdadero profeta (como a Dios: v.19), ante el mal profeta no hay que proceder con respeto ni temer sus castigos-represalias, sino pronunciar la sentencia de la que habla el v.20.

Sobre la composición literaria de 18,9-22 no hay unanimidad. Para Steuernagel toda la perícopa es redaccional. Pero la unidad del conjunto tiene bastante en su favor.

CAPITULO 19

Ciudades de refugio y seguridad de propiedades. 19,1-13

La perícopa ha sido desintegrada en varios fragmentos por diversos expositores. Stade, Bertholet y Marti creen que los v.8-10 son de tiempo posterior; De Buis-Leclercq sólo dan como posteriores los v.8 y 9 (el v.10 lo unen con v.7) y les atribuyen la finalidad de tener en cuenta los c.1-4, especialmente 4,41-43. L'Hour [1] afirma que v.8-9 son adición posterior. Hummelauer pone de un mismo autor y posteriores al resto de la perícopa los v.1-3, 7-10; otros (Steuernagel) creen que v.11-13 no son de la misma mano que v.3bss. Se puede decir que determinadas frases son glosas o ampliaciones posteriores. Smith, que mantiene la unidad de v.1-13, admite glosas en determinados versos.

1-3 *Medirás el camino* = las distancias que pueda haber en todas direcciones, a fin de que las ciudades queden proporcionada-

1 *Une législation criminelle dans le Deutéronome:* B 44 (1963) 17 n.1.ª

Señor Dios tuyo te va a entregar, y desposeyéndolos pongas tu morada
en sus ciudades y en sus casas, 2 tres ciudades te separarás dentro del país
que el Señor Dios tuyo te va a dar en posesión: 3 medirás el camino,
y según eso dividirás en tres partes el área de tu país que el Señor Dios
tuyo te va a dar como patrimonio, a fin de que sirvan para refugiarse
en ellas cualquiera que cometa homicidio. 4 Y éste será el caso del
que cometiendo homicidio pueda huir allá y quedar con vida: el que
hiriere a su prójimo inadvertidamente, sin tenerle odio de antes; 5 por
ejemplo, uno que entra con su prójimo en un bosque para cortar leña,
y al blandir su mano con el hacha para cortar un árbol se le sale el
hierro del astil yendo a dar en su prójimo y este muere; ése puede
huir a una de estas ciudades y así conservar la vida, 6 no sea que el
protector de la sangre, cuando todavía le arde el corazón, persiga al
que ha cometido homicidio y, dándole alcance por ser largo el cami-
no, lo hiera de muerte, no teniendo él causa de muerte, pues no lo
odiaba de antes. 7 Por esto te ordeno así: tres ciudades te pondrás
aparte. 8 Que si dilatare el Señor Dios tuyo tu territorio—como se lo
prometió a tus antepasados—y te diere todo el país que prometió dar
a tus antepasados 9 —si practicas cuidadosamente toda esta ordenanza

---

mente equidistantes de todo el territorio. Cada una formará el centro topográficamente oportuno del distrito correspondiente.

4-7 Explicación del caso en el que un homicida se podrá servir del derecho de refugio: cuando se da la muerte en estado de ignorancia del efecto que la acción va a producir y sin tener antes odio al muerto. El v.5 lo aclara aún más con un ejemplo tomado de la vida corriente. La frase *y así conservar la vida* parece, comparada con v.11-13, indicar que se trata de a perpetuidad, lo que no sucede cuando el homicidio es deliberado o premeditado. El v.6 da la motivación humana: no habiendo deliberación o premeditación, no debe morir el homicida. Al mismo tiempo da la motivación psicológica: el arrebato de dolor e indignación puede llevar al vengador a perseguir al homicida sin discernimiento o sin freno. *El protector de la sangre:* sobre este vocablo, cf. Núm 35,12. Su contenido es importante. La vacilación que se nota en las versiones, los comentaristas, etc., quedaría eliminada si se emplease siempre la versión «protector» o «tutor» cuando no se prefiera usar sin traducirla la palabra misma hebrea *goél.* Desde luego, el primer sentido de la raíz no parece ser el de «rescatar», sino el de «proteger», «cubrir». *No teniendo él:* el homicida. El principio ético que inspira esta legislación está muy elevado sobre la ruda conciencia de una culpabilidad puramente objetiva y es muy antiguo en Israel (Ex 21,12.13.14). *De muerte:* literalmente, *de nepeš* = de la vida. Es un acusativo adverbial de relación. Sobre *nepeš* cf. 12,20-23. El v.7 es, como justamente advierte König, una palindromía como otras muchas del Dt: 10,19; 13,11b.19; 14,20.

8-9 La promesa es mencionada también en 1,8 y la extensión máxima en 1,7; 11,23s. Dt repite incansablemente el recuerdo de esta promesa, como base de un amor agradecido (1,8.35; 6,10.18.23; 7,13; 8,1; 9,5; 10,11; 1,9.21; 19,8; 26,3.15; 28,11; 30,20; 31,7).

que hoy te promulgo, amando al Señor Dios tuyo y yendo por sus caminos siempre—, añadirás otras tres ciudades a estas tres, [10] a fin de que no se derrame sangre inocente dentro de tu país que el Señor Dios tuyo te va a dar por patrimonio y no venga sobre ti responsabilidad de sangre. [11] Pero si un hombre odiare a su prójimo, y acechándolo se levantare contra él hiriéndolo mortalmente y, finalmente, el tal muriere, y él huyere a una de estas ciudades, [12] enviarán los ancianos de su ciudad a prenderle de allí y lo entregarán en mano del vengador de la sangre para que muera. [13] No se debe apiadar de él tu

---

10 *A fin de que se derrame* puede traducirse también, siguiendo a los LXX (καί οὐκ ἐκχυθήσεται), *y no se derramará*... y al final *y no vendrá sobre ti*. *Sangre inocente:* cf. 21,8; 27,25; Jer 7,6... Luego aparece el término en v.13. *Y no venga sobre ti responsabilidad de sangre:* el *no* pende del precedente «a fin de que no...». Quiere decir: si se derramase sangre inocente, vendría sobre ti responsabilidad de sangre. Literalmente, *sangres* en plural de composición o distribución y de producto o resultado. *Sangre* está aquí por «homicidio» y «homicidio» por «culpabilidad» o, aún mejor, «responsabilidad» de homicidio (LXX: αἵματι ἔνοχος = responsable de sangre, acusable de sangre) [2].

11-12 *Acechándolo:* es la preparación premeditada del homicidio. Parece obvio suponer que o el crimen es manifiesto absolutamente, o se hace previa inquisición que lleve a la certeza. Cf. 17,4 sobre la diligencia en hacer las investigaciones judiciales. Lo mismo supone 17,8.10; 13,15. La mención de *los ancianos*, como otros indicios, hablan por una gran antigüedad de estas prescripciones. Los ancianos representan a la comunidad entera en negocios políticos o religiosos, y, como cuerpo judicial, aparecen sólo en las partes legales de Dt (19,12; 21,3.19; 22,15; 25,1). «El anciano» en los tiempos antiguos era el jefe venerado de una gran familia considerada como parte de la nación. A veces, pero no siempre, coinciden con los *śārîm* = «jefes», «principales». En Dt las secciones legales los presentan en funciones judiciales, especialmente en causas capitales y en causas que tocan al derecho familiar.

13 *No se debe apiadar* es una inyunción enérgica: «no será lícito a tu ojo apiadarse». *Eliminarás de...*: cf. 13,6. Pudiera pensarse que en v.11-13 no tenemos, estrictamente hablando, una ley *biʿartā*, pues en ellas se dice siempre *biʿartā hārāʿ* = «eliminarás el mal», mientras aquí, igualmente que en 21,9, que es caso enteramente paralelo, *biʿartā dam hannāqî* = «eliminarás la sangre inocente». Pero «la sangre inocente» está aquí claramente por «la efusión de sangre inocente», que es, en el homicidio intencional, el *raʿ* (= mal)

[2] ¿Cómo hay que contar el número de ciudades que señala el Dt? Si se mantiene que 4,41-43 no son una inserción posterior, entonces aquí se suponen ya señaladas las tres ciudades transjordánicas de refugio, y, como quiera que ya en v.2-7 se hace referencia a tres cisjordánicas, en v.8-10 se habla de otras tres para Cisjordania, o sea nueve en total, aunque sólo seis de ellas absolutamente, tres más eventualmente. Si, en cambio, se piensa que 4, 41-43 son una inserción posterior, y la determinación de que en Transjordania haya tres ciudades se la considera hecha por Moisés anteriormente, entonces no hay sino seis ciudades en total. La formulación del v.8 favorece más la primera de estas dos hipótesis.

ojo, antes eliminarás de Israel la efusión de sangre inocente y será bien para ti. [14] **No desplazarás las lindes de tu prójimo, que pusieron los antiguos en el patrimonio que heredares en el país que el Señor Dios tuyo te va a dar como posesión.** [15] **No valdrá un solo testigo**

---

de las leyes *biʿartā. Y será bien para ti:* te irá bien por ello. No se conoce, al parecer, ejemplo más antiguo de legislación que la israelí que haga distinción entre homicidio casual, involuntario, impremeditado o indeliberado y el intencionado.

La antigüedad de esta ley tiene no pocos indicios fuertes en la perícopa. La institución misma es ya un argumento. Los tiempos monárquicos no hubieran dado un producto semejante.

14 Para el lugar que ocupa esta prescripción, unos piensan en la asociación de ideas causada por la palabra *g^ebûl* de v.3a; otros, que tal vez la prescripción de este v.14, que usa el singular («no moverás») y la palabra «prójimo» *(rēaʿ)* en vez de «hermano», «consanguíneo» *(ʾāḥ)*, provenga de la misma fuente que la de v.1-13; otros piensan que hay en este capítulo alguna imitación del orden seguido en el Decálogo: homicidio, robo, falso testimonio; otros creen que el odio proveniente de ver cambiados en daño propio los límites fundiarios es una de las causas más frecuentes de homicidio. Mejor es confesar nuestra ignorancia, no dando a estas explicaciones sino el valor de meras conjeturas no satisfactorias o, a lo más, incluyendo las tres perícopas de este capítulo bajo el denominador común «seguridad social».

La prescripción, en su propio contenido, se encuentra implícita en 27,17, donde se maldice exactamente con las mismas palabras al que mueve las lindes de su prójimo. Es, por tanto, muy antigua. *No desplazarás las lindes...* para ampliar tu posesión; *las lindes (g^ebûl)* es palabra que se aplica indistintamente a los límites o fronteras, tanto de los campos de los particulares como de terrenos urbanos o tribales, y a territorios enmarcados por ellas. Otra cosa es la declaración siguiente: *que pusieron los antiguos.* Esta la creen muchos, y no sin probable razón, añadidura posterior, que supone un largo tiempo después de la conquista. Otros, en cambio, piensan en una frase hecha, que pudo emplearse a cualquier nivel de tiempo. *En el patrimonio que heredares* puede pertenecer a la ley propiamente dicha, mientras que *en el país... posesión* es típicamente deuteronómica común (cf. 4,40; 5,31; 12,1; 17,14; 21,1; 25,19 y, abreviada, 15,7; 18,9; 25,15; 27,2; 28,8).

Seguridad social contra los testigos. 19,15-21

Otro capítulo de seguridad social es la defensa contra testigos insuficientes en una acusación.

15 *No valdrá:* lit., «no podrá tener consistencia». *Culpa... falta... delito:* los matices de estos vocablos no han de urgirse dema-

contra nadie en ningún caso de culpa ni de falta, ni de delito que se cometiere; a tenor de la declaración de dos testigos o de tres, valdrá una acusación. 16 Pero si* se levantare contra uno un testigo maligno acusándolo de apostasía, 17 comparecerán ante el Señor los dos que tienen pleito, ante los sacerdotes y los jueces que ejercieren en aquel tiempo, 18 y, haciendo cuidadosa investigación los jueces, si fuese aquél

---

siado [3]. El primero (*ʿāwôn*) tiene un fuerte color religioso-moral de pecado en la acción como efecto de una disposición de ánimo que está en contra de la voluntad de Dios, que se opone consciente y voluntariamente a ella y, como resultante, estado de culpa. Todo *ʿāwôn* es *culpa* consciente e intencionada; jamás se encuentra un *ʿāwôn bišᵉgāgā*, un *ʿāwôn* por inadvertencia o error. El segundo (*ḥaṭṭāʾt*) es «pecado», con sentido también religioso-teológico (de acción que carece de su debido ordenamiento a Dios) en primer plano, pero con el matiz de origen: «errar el tiro», que se conserva en el griego ἁ-μαρτάνω (es la versión preponderante de LXX)los y en el latín *delinquo*, y que en hebreo está desplazado al fondo o aun totalmente desaparece. El tercero (*ḥēṭᵉʾ*), «delito», algo contra la norma establecida por Dios y contra el pacto fundamental de la nación (cf. 23,22; 21,22s; 15,9). *Que se cometiere*: lit., «que se faltare» o «que se delinquiere».

16 La lectura de Sam LXX Peš TargO etc. (*Pero si...*), preferible a TH Vg («Si...»), nos parece que da la clave de la interpretación para este y los siguientes versículos. La regla general está en v.15. Pero hay un caso particular que preocupa especialmente al legislador (cf. 13,2-6 con el clímax de 13,7-12; 13,13-19 y 17,2-7): es la apostasía (LXX: ἀσέβειαν). Tal acusación, cuyo autor es designado prolépticamente con un término propio, *testigo maligno* (*ʿēd ḥāmās*; LXX: μάρτυς ἄδικος), a diferencia del simple «testigo falso» (*ʿēd šeqer*: v.18), es una acusación de apostasía (*sārā*) contra Yahvé. ¿En qué está la malignidad del testigo? Parece que en su intención de arruinar despóticamente al acusado, empleando un cargo gravísimo y muy delicado: apostasía. No hace 19,16-20 doble juego con 13,2-6 ni con 17,2-7, pues en aquellos pasajes se provee *lo que* hay que hacer, pero no *cómo* hay que llegar a hacerlo; se establece la pena, pero no el procedimiento.

17-18 Dos requisitos: *a)* el tribunal será el supremo (v.17); *b)* la investigación será extraordinaria (v.18). El v.17 es muy disputado. Steuernagel piensa que, como en v.17 se nombra a «los sacerdotes y los jueces», mientras que en v.18 sólo a «los jueces», originalmente sólo se decía «los jueces». La solución más fácil es la de San Jerónimo, que omite «iudices» en el v.18 y, con ello, hace sujetos pesquisidores a sacerdotes y jueces igualmente. Pero todos los demás testigos tienen esa palabra. De modo que, si no se quiere

*16 Sam LXX Peš Targ; TH: *si se...*

[3] Cf. R. Criado, S. I., *El concepto de pecado en el AT*: XVIII SBEsp (1959) 1-45, espec. 2-33.

un testigo falso que ha depuesto falsamente contra su hermano, [19] entonces haréis con él como él tramó hacer con su hermano, y así eliminarás el mal de en medio de ti, [20] y los demás al oirlo temerán y no volverán otra vez a cometer semejante maldad en medio de ti. [21] No * se apiade tu ojo; vida por vida, ojo por ojo, diente por diente, mano por mano, pie por pie.

20 [1] **Cuando salgas a la guerra contra tus enemigos * y veas caballos**

---

tomar la palabra «jueces» *(šōpᵉṭîm)* por un participio («juzgantes») para aplicarla así por igual a sacerdotes y jueces seculares, parece claro que sobra en v.17 o «sacerdotes» o «jueces».

19 La eliminación de que se habla es, evidentemente, por medio de la pena de muerte, como siempre que en Dt se emplea esta fórmula (13,6; 17,7.12; 19,13; 21,9.21; 22,22; 24,7). La pena empleada es la del talión, pero en este caso es la de muerte, como lo prueba, además de lo dicho, el v.20.

20 Cf. 13,12, con la única variante de que allí dice «todo Israel», y aquí «los restantes» = los demás.

21 Provocado por la anterior prescripción de v.19 y, tal vez, como útil al cerrarse estos preceptos que miran a la seguridad social, se pone ahora el principio general de justicia que han de guardar los jueces como tales. Nuestro Señor (Mt 5,38s) no condena la ley del talión en los jueces, sino la aplicación que abusivamente se irrogaban de ella los particulares [4].

CAPITULO 20

Las prescripciones relativas a la guerra se encuentran dispersas: c.20,1-20; 21,10-14 (aunque esta disposición entra de lleno en el derecho matrimonial, toca también el derecho de guerra); 23,10-15; 24,5; 25,17-19.

Dentro del c.20, cuyos elementos presentan una manifiesta afinidad y cierta unidad orgánica, la recurrencia de la partícula «cuando» *(kî)* en los v.1,10 y 19 ofrece una división bastante natural de la materia: *a)* preparativos religiosos y humanos antes de la batalla (v.1-9); *b)* diferentes conductas con las ciudades enemigas por conquistar (v.10-18); *c)* humanismo en el castigo de las arboledas (v.19-20).

Preparativos antes de la batalla. 20,1-9

1 Un principio general: la principal preparación para la guerra es la confianza en Dios. *El Señor Dios tuyo* es la frase que le recuerda siempre la alianza; *está contigo* es la expresión de ayuda

*21 TH: *y no (wᵉlōʾ)*; Sam LXX Peš Vg: *no (lōʾ)*.
*1 Sam LXX TargOJ Peš Vg: *tus enemigos*; TH: *tu enemigo*.

4 Cf. J. de Fraine, *Individu et société dans la religion de l'AT*: B 33 (1952) 445-60.

y carros y* gente superior a ti en número, no tendrás miedo de ellos,
pues el Señor Dios tuyo está contigo, el que te hizo subir del país de
Egipto. 2 Así que cuando estéis próximos a la batalla se acercará el
sacerdote y hablará a la gente, 3 diciéndoles: «¡Oye, Israel!; estáis hoy
para entrar en la batalla contra vuestros enemigos: no tiene por qué
desfallecer vuestro corazón; no temáis, no os vengáis abajo ni trepi-
déis ante ellos; 4 porque el Señor vuestro Dios es el que marcha con
vosotros para combatir por vosotros con vuestros enemigos y hacer
que triunféis». 5 Luego hablarán los comisarios a la gente de esta ma-
nera: «¿Hay alguno que haya construido una casa nueva y no la haya
estrenado? Que se vaya y vuelva a su casa, no sea que muera en el

---

eficaz aquí concretada en v.4; cf. equivalentemente 1,30.42; 7,21. La guerra aquí se la concibe como guerra de Yahvé, como guerra santa.

2-4 En Dt, el sacerdote sólo tiene el papel de entusiasmar a los combatientes, quitándoles todo miedo con el recuerdo de que el Señor, que tantas veces los ha llevado a la victoria, los llevará a ella una vez más.

El uso del plural, así como de la palabra «gente» en v.2 en vez de «Israel», movió a Steuernagel a eliminar de aquí estos v.2-4, que, además, no son sino repetición de v.1, atribuyéndolos al redactor plural que dio la última mano al Dt. Pero el plural se explica suficientemente por influjo de la arenga sacerdotal, y el uso de «gente» no es tampoco razón bastante, pudiendo explicarse por una búsqueda de variación estilística con el «Israel» de v.3 y una designación más apropiada a las unidades bélicas en su conjunto (cf. «gente» en v.1 con el mismo matiz). Los v.2-4 no son propiamente repetición de v.1, sino una realización concreta del espíritu exigido en v.1. Los v.3-4 son el esquema de un discurso tipo; el v.1 que lo introduce es también una exhortación que proviene de la misma fuente (Buis-Leclercq).

En el v.2 la casi totalidad de los autores traducen por «batalla» la misma palabra hebrea *(milḥāmā)* que en v.1 traducen por «guerra». La palabra es susceptible de ambos sentidos. Smith reclama y exige leer en ambos sitios «guerra», no «combate», porque aún están por señalar los jefes de escuadrones (v.9). Pero el texto mismo hace distinción entre *salir a milḥāmā* y *acercarse a milḥāmā*, lo cual parece pedir para el primero un *milḥāmā = guerra* y para el segundo un *milḥāmā = batalla. El sacerdote* equivale a *un sacerdote*, sin que deba referirse al sumo sacerdote. *Desfallecer:* hacerse tierno, muelle, débil. *No os vengáis abajo* (propiamente «no os descompongáis») es ser afectado a la vez por el temor y la angustia.

5 *Los comisarios:* cf. 1,15. En ningún otro lugar del AT aparece la palabra *dedicar, estrenar (ḥānak)*, sino tratándose del templo (3 Re 8,63 = 2 Par 7,5), y *dedicación (ḥănukkā)* se refiere siempre al templo, al altar o a los muros de la ciudad o a una imagen (Dan 3,2s).

*1 *y gente...* con Sam TargO LXX Vg; *gente:* TH Peš.

**combate y otro la estrene. 6 ¿O hay alguno que haya plantado una
viña sin haber todavía empezado a gozarla? Que se vaya y vuelva a
su casa, no sea que muera en el combate y otro empiece a gozarla.
7 ¿O hay alguno que se haya desposado con una mujer y todavía no
la haya tomado consigo? Que se vaya y vuelva a su casa, no sea que
muera en el combate y otro la tome consigo». 8 Y volverán a hablar
los comisarios a la gente diciendo: «¿Hay alguien que tenga miedo
o cuyo corazón desfallezca? Que se vaya y vuelva a su casa, para que
no haga desfallecer el corazón de sus hermanos como el suyo». 9 Aho-
ra bien, en terminando de hablar los comisarios a la gente, se deberán
colocar jefes de escuadrones a la cabeza de la gente. 10 Cuando te acer-**

---

6 *Empezando a gozarla:* así traducimos, reuniendo los dos conceptos (la palabra «estrenarla» serviría también adecuadamente) de «empezar» y «servirse», «disfrutar de», que tiene la palabra hebrea *(ḥil.l^{e}ló)*, la cual también lleva consigo frecuentemente el de «desacrar», «profanar», «hacer de uso común».

7 24,5 exime por un año del servicio militar al recién desposado. Se trata de un motivo meramente humanitario, tanto respecto del marido como de la mujer. Parece indicarlo claramente el texto «y otro la tome consigo» (cf. 28,30).

8 El cambio de fórmula en este v.8, mejor dicho, su nueva fórmula introductoria, no implica que el versículo sea una añadidura. No hay rastro de superstición en esta arenga. El motivo de la arenga es en primer plano descargarse de cobardes que luego sean un lastre o un peligro de traición. Cf. Jue 7,3.

Para la práctica de estas prescripciones exentivas, cf. 1 Mac 3,56; 2,1-2; 3,18-22.58-60; 4,8-11.30-33; 9,44-46; 2 Mac 8,23; 15, 22-24. Del mismo espíritu está lleno el libro [1] *La guerra de los hijos de la luz y de los hijos de las tinieblas.*

9 *Se deberán colocar...:* por aquel a quien competa. No se concreta más. En 1 Mac 3,55 es el jefe general, Judas, el que da los jefes subalternos a las diversas unidades. *Jefes de escuadrones:* cf. 1,15, donde la distribución de jueces competentes para diversas unidades de personas refleja una organización militar.

Conducta con las ciudades enemigas. 20,10-18

Esta conducta variará según se trate de ciudades cananeas (v.15-18) o de otras situadas más allá de esos límites (v.10-15). La diferencia tiene por motivo la mayor severidad que se ha de guardar con los que constituirían una causa de corrupción o seducción religiosas.

10-11 *Le ofrecerás la paz:* lit., «gritarás de paz a ella». Ejemplos de conducta que se asemejan a lo aquí prescrito: Jue 21,13 y 1 Mac 13,43-48. La *prestación personal* de trabajo no es necesariamente es-

[1] El texto puede verse, v. gr., en TH. GASTER, *The Dead Sea Scriptures* (Nueva York 1957) 293-94.301-302.

ques a una ciudad para combatir contra ella, le ofrecerás la paz; [11] y
si te responde pacíficamente y te abre, toda la gente que se encuentre
en ella estará obligada a prestación personal [de trabajo] y deberá ser-
virte. [12] Pero si no hace contigo la paz, sino que te hace guerra, la ase-
diarás: [13] y el Señor Dios tuyo la entregará en tus manos, y tú pasarás
todos sus varones al filo de la espada. [14] Sin embargo, las mujeres, los
pequeñuelos, el ganado y cuanto botín se hallare en la ciudad lo po-
drás hacer presa tuya, y podrás consumir el botín de tus enemigos
que el Señor Dios tuyo te entregue. [15] Así deberás hacer con cuantas
ciudades estén muy distantes de ti, que no sean de las ciudades de
estas naciones. [16] Pero de las ciudades que pertenecen a estos pueblos
que el Señor Dios tuyo te va a dar como patrimonio, no dejarás con
vida nada que aliente. [17] Sino que los debes someter totalmente al
anatema: al heteo, al amorreo, al cananeo, al perezeo, al heveo y al ye-
buseo, como te ha mandado el Señor Dios tuyo, [18] a fin de que no os

---

clavitud de los individuos, sino obligación general de la comunidad sometida, que se traducirá unas veces en pago de tributos, otras en trabajo para la construcción de edificios, etc.

12-14 La repulsa de la paz ofrecida lleva consigo el tratamiento duro de la guerra de entonces: eliminación de los varones, pero respetando las demás personas y bienes, que pasarán a ser presa del vencedor. *Y el Señor Dios tuyo la entregará* puede traducirse «y *si* el Señor Dios tuyo»; aunque sea condicional, no es tal para el Dt, que no duda de la victoria, sino que equivale a «y cuando...». *Consumir:* disfrutar, utilizar en tu provecho.

15 El verso, en su primera parte, cierra retrospectivamente la prescripción indicando que es para el caso en que no se trate de una ciudad cananea, o sea del territorio que el Señor va a dar por morada a su pueblo. La expresión *ciudades estén muy distantes de ti* parece equivalente a «ciudades de reinos fronterizos», ya que Dios no envía a la guerra sino para la conquista del propio territorio o para la defensa del ya conquistado.

16 *Pero* (hebreo *raq)* es una corrección o restricción de lo dicho anteriormente. Aunque una ciudad cananea les abra sus puertas pacíficamente, o si ha sido vencida en legítimo asedio, debe su población entera perecer. *Nada que aliente (n^{e}šāmā):* pudiera incluir a los animales, pero, como en el v.17 no se menciona y Jos 10,40; 11,11-14 con toda probabilidad no incluye animales, lo más probable es que aquí tampoco se incluyan [2]. Sobre el exterminio de Amaleq, cf. infra 25,17-19 [3].

18 Es el único verso de esta perícopa que usa el plural dirigiéndose a los oyentes. Por ello solamente lo elimina indebidamente

[2] La palabra, en las veinticuatro veces que como sustantivo ocurre en el AT, se emplea del aliento de Dios o del hombre, y sólo en algunos casos queda sin determinación. Cf. sobre el sentido de *n^{e}šāmā* T. C. Mitchell, *The OT Usage of n^{e}šāmā:* VT 11 (1961) 177-187.

[3] De los pueblos orientales sólo conocemos que ejerciera el *ḥērem* estrictamente dicho el moabí. Su rey Mesa lo narra en la célebre inscripción, después de consignar la matanza de todas las personas que encontró en Qaryaten (ANET 320; AOT 441; DoçOTT 197). Ni en Mesopotamia ni en Egipto hay paralelos estrictos de *ḥērem* bélico.

enseñen a imitar ninguna de esas abominaciones que ellos hacen en honor de sus dioses y así pequéis contra el Señor Dios vuestro. [19] Cuan-
do tengas que asediar una ciudad muchos días para batirla y tomarla, no destruirás su arboleda blandiendo contra ella el hacha, sino que podrás comer de ella, pero no destruirla, pues ¿es acaso un hombre* el árbol del campo para que haya de ser puesto por ti en asedio? [20] Sólo
el árbol que tú conozcas que no es de comer, ése podrás destrozarlo o talarlo y te servirás de él para construir instrumentos de asedio contra la ciudad que hace contra ti la guerra, hasta que caiga.

Steuernagel. Eliminar los v.15-18 por contrarios al espíritu humanitario de Dt es olvidar que Dt no tiene compasión cuantas veces puede entrar en peligro la pureza y existencia del yahvismo (cf., v.gr., c.7 y c.13). Para el contenido de este verso, cf. 12,31; 18, 9-12 y 7,4.

Respeto de las arboledas. 20,19-20

19 *Asediar... por muchos días* no supone que Israel estuviera familiarizado ya con la técnica del asedio. Bastaría con que el legislador tuviera presentes los conocimientos generales de guerras que las narraciones egipcias llevaban consigo, así como su experiencia propia de las guerras hasta ahora dirigidas desde que salieron de Egipto (Clamer). Uno de los grandes peligros de Israel en la conquista de Palestina había de ser obrar sin cohibir en ella la impetuosidad de una banda de nómadas o seminómadas. Por eso el legislador previene con estas medidas contra la destrucción con que, en daño de su futuro suelo propio, pudieran obrar las fuerzas de Israel. *Podrás comer:* o sustentarte de cualquier forma (haciendo leña para el fuego necesario, etc.).

20 *Destrozarlo o talarlo* parece ser una gradación: «destrozarlo», tomando de él ramas principales, y «aun talarlo» del todo, para servirse en la construcción de obras de asedio... En Jer 6,4 hay alusión a la tala de árboles para hacer un muro contra la ciudad asediada. *Hasta que caiga:* el mismo sentido del verbo *yārad* (bajar, descender) que tiene en 28,52...

CAPITULO 21

Homicidio a mano desconocida. 21,1-9

La perícopa debería ir oportunamente después del c.19, ya que las materias allí tratadas son judiciales-criminales. Tenemos un ambiente oriental muy antiguo en cuanto a relacionar la ciudad más cercana al lugar del homicidio por mano desconocida con una cierta responsabilidad en él. El rito, sin embargo, con que la ciudad en cuestión (sus habitantes) sacude de sí misma toda responsabilidad es evidentemente muy antiguo, pero no lo conocemos fuera de Dt 21,1-9.

*19 *heʾādām:* LXX TargOJ Peš; TM Vg: *hāʾādām* = «un hombre es el árbol del campo».

21 1 Si en el suelo que el Señor Dios tuyo te va a dar a poseer se
encontrare caído en el campo un [hombre] matado, del que no se
sabe quién lo mató, 2 saldrán tus ancianos y tus jueces y medirán lo
que hay hasta las ciudades que están en el circuito del muerto. 3 Y los
ancianos de la ciudad más cercana al muerto tomarán una novilla
aún no cubierta y* que no haya todavía tirado con el yugo. 4 Y bajarán
los ancianos de aquella ciudad la novilla a un uadi perenne en el que
no se puede trabajar ni se puede sembrar, y desnucarán la novilla allí

---

1 *El suelo ('ădāmā)* no quiere decir el suelo de cultivo, sino la región, la parte del país que toque a la ciudad o aldea de aquellos a quienes habla el legislador. *Caído:* en hebreo «cayente», pero con sentido de perfecto. *En el campo:* se opone a la ciudad, al lugar habitado. *Matado:* se entiende no por una fiera, etc. El derecho oriental antiguo cargaba sobre la ciudad o el clan del homicida la responsabilidad de un homicidio mientras no se le entregaba a éste y la familia del asesinado ejecutaba la venganza, o, mejor dicho, la protección de la sangre, en cualquier miembro de aquella comunidad. Si el homicida seguía sin descubrir, la sospecha recaía sobre toda la ciudad, que debía colectivamente pagar o compensar a la familia el daño causado.

2 Mucho se disputa si el procedimiento habían de ejecutarlo «los ancianos y los jueces», o sólo los ancianos, o sólo los jueces, o «los ancianos y los escribas» [1]. De hecho, los *šōpeṭîm* o jueces no actúan luego. Tampoco los *šōṭerîm.* La medición para encontrar cuál es la ciudad más próxima al cadáver se funda en la presunción de que de ella será más probablemente el homicida.

3 La frase comienza con el anacoluto («y la ciudad más cercana al asesinado, tomarán los ancianos de esa ciudad una novilla...») que hemos deshecho en la versión. *Una novilla aún no cubierta:* hemos preferido, con Hooke, Driver y Junker, la lectura *'ubbar,* porque, siendo fácil en la escritura hebrea antigua la confusión entre *r* y *d*, explicamos mejor la frase, que de lo contrario es ociosa (dada la siguiente). Además es congruente con algún texto asirio, con lo que estaríamos en ambiente antiguo semítico [2].

4 Las dos condiciones que se exigen en ella, comparadas con otros ritos religiosos ya conocidos, llevan a concluir que el rito de Dt no sólo es simbólico, sino que es una acción cultual en algún sentido. Ni tampoco el v.8 da al v.4 sentido sacrificial, puesto que sólo se trata de una súplica. *Uadi* corresponde al lecho de un torrente o arroyo, que puede ser de aguas perennes (como en este caso) [3] o de

*3 Sam LXX Peš Vg TargOJ: *y;* om. TH.

[1] *šōṭerîm* = escribas o *comisarios,* en vez de *šōpeṭîm* = jueces; Sam tiene *šōṭerîm*; los restantes testigos, *šōpeṭîm.*

[2] La frase es, en un rito de sustitución: «una cabrita aún no cubierta». Cf. G. R. DRIVER, *Three Notes. I. Deuteronomy 21,3:* VT 2 (1952) 356; S. H. HOOKE, *The Theory and Practice of Substitution:* ibid. 2-17.

[3] La palabra hebrea *'êtān,* más que «aguas poderosas», requiere «aguas perennes», cosa rara en Palestina, donde se puede decir que sólo el Jordán es perenne.

**en el uadi. 5 Se presentarán también los sacerdotes, los hijos de Leví,
pues a ellos eligió el Señor Dios tuyo para servirle y para bendecir
en nombre del Señor, y según lo que ellos dicen se ha de realizar cual-
quier pleito y cualquier caso de lesión corporal. 6 Así, pues, todos los
ancianos de la ciudad, los más cercanos al hombre matado, lavarán**

---

aguas invernales solamente. *Desnucarán la novilla allí en el uadi:* en la torrentera, no sobre las aguas. Estas palabras, más que un original sacrificio, pudieran dar a entender un primitivo sentido de magia imitativa o analógica, por el que se pensase que, así como el agua puede arrastrar la sangre, así en este caso la posible participación en el crimen quedaría eliminada. También pudiera pensarse en una magia analógica para dar muerte al desconocido homicida. Para el tiempo en que se originó la prescripción deuteronómica ya se había perdido el conocimiento exacto de lo que en un principio llevaban consigo cada uno de los elementos del rito. De lo contrario, se habría preocupado el autor de darles una nueva significación religiosa. Lo que quedaba era más bien el simbolismo y con él la significación de disponibilidad para dar una satisfacción, aun capital, si el homicida viniera a ser descubierto.

5 La presencia de los sacerdotes choca en este lugar, pues ni ejecutan inmolación alguna ni toman parte en el rito. Pudiera tener el sentido de que ellos, como quiera que se trata de un rito con manifiesto carácter expiatorio, deben presenciar su ejecución para que toda ella, y especialmente la fórmula en que se declara solemnemente la plena imparticipación (v.7) y se pide a Dios la expiación (v.8), se realicen como es debido. La declaración es de tipo jucicial; por eso la alusión de v.5b «según lo que ellos dicen...». La oración es expiatoria y la expiación es incumbencia sacerdotal; por eso la alusión de v.5a a su oficio sacerdotal. *Cualquier caso de lesión corporal:* heb. *kol nega*^{c} = todo golpe. Según De Vaux[4], todo hace pensar que los sacerdotes participaban en los asuntos judiciales, sin que podamos siempre determinar cuál era su competencia.

6 El lavatorio de las manos se hace con agua del torrente. Es evidente que, tanto en este v.6 como en el v.4, la expresión *en la torrentera (bannáḥal)* se refiere a la parte seca del cauce del arroyo o a sus riberas. Hay aquí un simbolismo de sustitución: la novilla desnucada sustituye, en orden a la acción simbólica, al asesinado, y sobre ella declaran los ancianos de dos maneras (una real, por sus palabras; otra simbólica, por la acción de lavarse las manos) que no tienen participación alguna en el homicidio, pues ni ellos lo han ejecutado ni, debiendo por su cargo estar informados (si alguno de su ciudad la hubiera realizado), saben absolutamente nada de ello («nuestros ojos no han visto nada»). La novilla, pues, entra en la acción únicamente a título de representante simbólico del muerto, pero precisamente no inmolada, sino desnucada, porque no hay carácter sacrificial, aunque sí religioso en el conjunto (especialmente en v.7-8).

238s.

sus manos sobre la novilla ya desnucada en el uadi, [7] y harán su declaración así: «Nuestras manos no han derramado * esta sangre ni nuestros ojos han visto nada; [8] purifica a tu pueblo Israel, al que rescataste, Señor, y no dejes sangre inocente en medio de tu pueblo». Así se les expiará el reato de aquella sangre, [9] y así tú eliminarás el derramamiento de la sangre inocente de en medio de ti*, si hicieres lo recto

---

7 La declaración es solemne y tanto cultual (26,5; 27,14.15) como judicial (cf. 5,20; 19,16.18; 25,9). *No han derramado:* aun sin corregir, como lo hemos hecho siguiendo a Sam LXX y el *qᵉrê*, en el texto, tal como está, puede tomarse el plural-dual *manos* como un singular colectivo que concuerda con el verbo en singular («ha derramado»). *Esta sangre:* la del muerto.

8 Es manifiestamente una oración. Todo poder mágico del rito está excluido por la súplica sincera a Dios. El verbo *kappēr, purifica,* es un imperativo de la forma piel con sentido estimativo-declarativo: «puedas y quieras tú, Señor, estimar y declarar puro a tu pueblo de este crimen que se ha cometido en Israel, del que nosotros creemos estar puros». *Al que rescate:* la súplica se la acompaña de un motivo que en la fe israelí es el más frecuente y de los más fuertes para afectar a Dios. *Y no dejes sangre inocente...:* es decir, no dejes que haya en medio de tu pueblo responsabilidad de sangre inocente derramada. *En medio de tu pueblo* es más que la mera colocación geográfica, y más que lo que dice una mentalidad de origen primitivo, de sangre que derramada sobre el suelo lo mancha y contagia y contamina. Es la conciencia de que en medio de aquel pueblo, en el centro de él (por el santuario), pero presente en toda su extensión y comunidad, está Dios santificando a su pueblo (cf. 23,15; Núm 5,1-2; Lev 13,45-46; 15,31, etc.). Por eso hemos traducido *no dejes sangre inocente,* interpretando «responsabilidad de sangre inocente derramada», igualmente que traducimos al final del verso «el reato de aquella sangre» y no meramente «aquella sangre» [5].

9 La formulación de la ley *ûbiʿartā* (cf. 13,6 más 19,13) está hecha con énfasis especial (se antepone el pronombre personal «tú» y luego el verbo *tᵉbaʿēr*). Es, pues, de suma importancia y de gran eficacia para prevenir futuras efusiones de sangre inocente que la comunidad vea qué responsabilidad solemne y comprometedora asume ante Dios al pronunciarse inocente. Tiene sentido enfático la palabra *wᵉʾattā* al comienzo del versículo. Podría ser: «y por lo que hace a ti, obrando así exterminarás...», en cuyo caso, siguiendo a no pocos y valiosos manuscritos griegos más algunos pocos hebreos, in-

*7 Q Sam LXX: *han derramado;* K TargOJ: *ha derramado.*
*9 LXX (mss) y TH (mss): *y te irá bien;* TH receptus omite.

[5] La forma del verbo *kippēr* empleada aquí no es el piel, sino una forma rara, *nitpaʿʿel,* que es reflexivo del piel (cf. Joüon, § 59f). Así, pues, como el piel del comienzo lo hemos traducido dándole un sentido estimativo-declarativo («quieras tú, Señor, estimar y declarar puro a tu pueblo»), así ahora traducimos *se les expiará,* es decir, se les estimará y declarará en sentido favorable (como lo lleva consigo el verbo *kippēr)* el reato de aquella sangre derramada.

a los ojos del Señor. 10 Cuando salgas a la guerra contra tus enemigos
y, entregándolos el Señor Dios tuyo en tu mano, te lleves sus cautivos,
11 si ves entre los cautivos una mujer de hermosas formas y prendán-
dote de ella quieres tomarla para mujer tuya, 12 la introducirás en tu

---

sertamos *w*^{e}*ṭôb l*^{e}*kā* = «para que te vaya bien» o «y así te irá bien» (cf. 6,18; 5,19; 12,25.28; 22,7), que hemos encontrado ya en 19,13 y que empalma mejor con «si hicieres lo recto...».

La cautiva de guerra. 21,10-14

No se trata, naturalmente, de una cananea, pues en la conquista toda los cananeos debían ser aniquilados (20,16-18; 7,2.16-24), y si algunos sobrevivían por eventuales causas, estaba prohibido el matrimonio entre israelíes y cananeos (7,3s). Se trata de una mujer hecha cautiva en guerra con países fronterizos (20,14).

En su favor se regula el común derecho de guerra, que entregaba en manos del vencedor especialmente las mujeres. Si el israelí se enamora tanto de ella que la quiere por esposa (v.10-11), no la recibirá, sin embargo, en su intimidad sino después de un mes en que se cumplan ciertas condiciones (v.12-13), y si luego no quiere retenerla, podrá despacharla libre, pero no venderla aprovechándose de que fue su cautiva (v.14).

El espíritu humanitario de respeto a la cautiva en circunstancias en que las costumbres quitaban todo freno, se conjuga con el realismo conocedor de las pasiones humanas. La ley respira antigüedad e inicia una sección (21,10-25) característica por su terminología.

10-11 El comienzo de este verso es el mismo que el de 20,1. *Contra sus enemigos:* en plural, aunque luego se siga hablando de los mismos en singular («entregándolo el Señor»), porque ese singular es distributivo de aquel plural. *Sus cautivos* está en hebreo con un sustantivo singular colectivo. *Para mujer:* el vencedor desea hacerla no concubina, sino mujer en pleno derecho, aunque tenga ya otra.

12-13 *Introducirás en tu casa:* están todavía en el campo de la guerra; hace falta *llevarla* e *introducirla* (al interior) en la casa. Se prescriben unas acciones cuyo sentido no es del todo claro. Algunos (Cazelles, Bertholet) creen ver en el rasurar la cabeza, arreglo de las uñas y en el cambio de vestido actos de duelo por la patria perdida, del mismo modo que se prescribe llore a los padres que quedaron allá lejos, vivos o muertos. Pero si cortarse el cabello *puede* ser señal de duelo, el arreglo de las uñas y cambio de vestido no lo parecen.

Si, con Clamer, König, Ehrlich, corregimos el texto, y en vez de *rasurará* (heb. *w*^{e}*gill*^{e}*ḥā)*, leemos *descubrirá* (heb. *w*^{e}*gilletā)*, tendríamos que los tres actos son señales de cambio de vida, o, mejor aún, señales de una nueva vida. Sin necesidad de introducir en el texto esa corrección, no sufragada por ningún testigo del mismo, y sin necesidad de ver en las tres acciones actos de duelo propiamente dicho, es probable que se trate de actos simbólicos: una vida termi-

casa, se rasurará la cabeza, se arreglará las uñas, [13] se quitará de encima el vestido de cautiva, y morará en tu casa llorando a su padre y a su madre por un mes entero, y después de esto podrás entrar a ella para ser su marido y ella te será tu mujer. [14] Si después no te agradares de ella, la dejarás ir a su arbitrio, pero de ninguna manera la podrás ven-

---

na y otra se abre. La vida anterior, vida de paganismo, se cierra al adherirse a un esposo yahvista (era lo corriente en aquellos pueblos que todos los sujetos a un amo tuvieran la religión de él), y por eso ciertas señales exteriores se cambian conforme a un sentido simbólico casi natural. *El vestido de cautiva* ha de entenderse, como bien traduce Steuernagel, *el vestido con que fue hecha cautiva.*

Tal vez lo que sucede es que desconocemos el significado triste del arreglo de las uñas. Por otra parte, el cambio de vestido (aquí de manto exterior sobre la túnica interior) no tiene por qué ser señal de nuevo y mejor estado de vida, ya que no se dice que asuma vestido nuevo, y así puede significar estado de abatimiento y duelo por la patria perdida. Si esto se admite, entonces tenemos todo ordenado en este oscuro pasaje: tres ritos de duelo por la patria perdida; duelo especial de un mes por los padres perdidos, vivan o no. Terminado el duelo de un mes por todo lo que queda atrás, es recibida en la intimidad matrimonial, quedando constituida mujer del vencedor. *Ser su marido:* en hebreo, igual que «ser su dueño».

14 La provisión que sigue tiene por finalidad no la defensa del marido, sino la de la esposa, que, por haber llegado a serlo en un plano de aparente inferioridad, pudiera parecer al marido menos defendida por la ley, y así pudiera pretender, al repudiarla, disminuir sus derechos de mujer de primer orden y tratarla como si no fuera sino una simple esclava. *Si no te agradares de ella:* parece que esta cláusula debe interpretarse en conformidad con 24,1 y, por tanto, que no basta el mero desagrado si no es por haber encontrado en ella alguna inconveniencia repelente. La ley no hace aquí sino indicar el primero de los dos motivos, el genérico, sin descender al específico, que, en cambio, se consigna en 24,1. Ambos motivos no forman en la realidad sino uno. König mantiene que, por haber sido cautiva de guerra, podía ser repudiada sin los requisitos de 24,1. *La dejarás ir* = la despacharás, la podrás repudiar (el matiz «podrás» es importante), con tal de que vaya «libre», *a su arbitrio,* como mujer de primer orden repudiada, no como esclava vendida. Esto bastaría de suyo para lo que se pretende. Pero el legislador lo inculca más explícitamente, si cabe, con lo que sigue: *de ninguna manera la podrás vender por dinero* (cf. Ex 21,8) *ni la tratarás despóticamente;* es decir, caso de que no la vendas, sino que la retengas en tu casa, no te será lícito maltratarla [6]. *La has humillado* es eufemismo para decir «has usado de ella».

[6] No concuerdan en la interpretación de la palabra ni los autores modernos ni las antiguas versiones. Podemos, pues, preferir el sentido que damos en la versión.

der por dinero, ni la tratarás despóticamente, puesto que la has humillado. [15] Si un marido tiene dos mujeres, la una amada y la otra desdeñada, y le dieren hijos la amada y la desdeñada, si el hijo primogénito fuere de la desdeñada, [16] en ese caso al tiempo de repartir sus

---

Freno en el derecho hereditario. 21,15-17

Entramos plenamente en el derecho familiar, que tratará del derecho de primogenitura (21,15-17); del hijo rebelde (21,18-21); de la honra de una virgen al casarse (22,13-21); del adulterio y la fornicación (22,22-29); del divorcio (24,1-4); del derecho de los recién casados (24,5); del levirato (25,5-10), y del pudor para con los casados (25,11-12).

El derecho de primogenitura era en Israel superior al de los otros hermanos. Correspondía de suyo al mayor de todos por nacimiento. Pero si el primogénito cometía una grave falta, parece que el padre podía traspasar a otro, probablemente no siempre al siguiente, el derecho. La Ley sólo señala este caso de Dt 21,15-17, que es prudente provisión para frenar las arbitrariedades pasionales en un régimen que permitía la poligamia. Es interesante notar que sólo se habla de dos mujeres. Era lo corriente en los matrimonios (cf. 1 Sam 1,2) cuando no se mantenían monógamos, lo cual solía suceder si la primera mujer no daba hijos al marido.

Para la inteligencia de la prescripción téngase en cuenta que un mismo varón podía tener diversos hijos relativamente primogénitos si cada mujer le daba, al menos, un hijo. El primero de cada una de ellas era para ella su primogénito con relación a los demás frutos de su vientre. Pero para el padre «el primogénito» era el primer hijo que absolutamente tuviera de entre sus diversas mujeres (v.17) [7].

15 Para el caso, cf. Gén 29,16ss (Jacob: Lía y Raquel); 1 Sam 1. 2 (Elcana: Ana y Peninna). *Aborrecida, preterida, desdeñada* es un término relativo con respecto a «amada». Más que «odiada» y más que «insoportable» es «desdeñada», «puesta en segundo término», «preterida». Es exagerado fundar en este verso la afirmación de que «la familia normal acomodada consistía en dos mujeres y que la poligamia era la regla, con la excepción del pobre» [8]. «La monogamia—dice Rowley—debió de ser siempre mucho más corriente que la poligamia, y en el último período hay pocas pruebas de poligamia» [9]. *De la desdeñada, la preterida* en hebreo es aquí un adjetivo, *haśśᵉnîʾā*, que algunos prefieren leer *haśśᵉnûʾā*, o sea, el participio pasivo de *śānēʾ*, que ocurre las demás veces en estos versos.

16 *Al tiempo de...* dictar, no precisamente por escrito, su última voluntad. Cf. Gén 24,36; 25,5.6; 2 Sam 17,23; 4 Re 20,1.

[7] Nótese que las hijas no eran propiamente herederas si había varones: Núm 27,1-11 y 36.
[8] Cf. W. Plautz, *Monogamie und Polygamie im AT*: ZAW 75 (1963) 3-27.
[9] *The Faith of Israel* (Londres 1956) 132.

bienes con los hijos que tuviere, no podrá dar la primogenitura al hijo de la amada con preferencia sobre el hijo de la desdeñada, que es el primogénito, 17 sino que habrá de reconocer al primogénito hijo de la desdeñada, asignándole doble porción de todo cuanto tuviere, pues él es las primicias de su vigor, a él toca el derecho de primogenitura.
18 Cuando alguno tuviere un hijo recalcitrante y rebelde, que no obedece a la voz de su padre ni a la de su madre, y corrigiéndolo ellos no les hace caso, 19 lo tomarán su padre y su madre y sacándolo lo llevarán a los ancianos de su ciudad en la puerta del lugar, 20 y dirán a los

---

La primogenitura: el puesto y los efectos del primogénito. La palabra *b^ekōrā* ha dado origen al verbo *bakkēr* (= «dar frutos nuevos» [Ez 47,12], «hacer primogénito» = dar los derechos de primogenitura [Dt 21,16]). *Con preferencia sobre:* lit., «contra la faz de...».

17 *Reconocer:* heb., *yakkîr.* Algunos leen *y^ebakkēr* = «hará primogénito». Pero faltando a esta lectura todo apoyo textual y siendo *lectio difficilior*, se debe retener el TH; *reconocer* como primogénito. *Doble porción* es un idiotismo (en hebreo, «bocado de dos»): equivale a nuestro «dos tercios»; de modo que se suponen tres partes, de las que dos se lleva el primogénito: cf. 4 Re 2,9. La razón de la doble porción no está en que el hijo hubiera de mantener el culto del padre difunto (eso sería contra la mente expresa de Dt 26,14), sino porque tenía que atender a la madre y eventualmente a los hermanos y hermanas. *Las primicias de su vigor* generativo (Gén 49,3; Sal 78,51; 105,36), que era especialmente reverenciado como singular don de Dios y además primicias.

Castigo del mal hijo. 21,18-21

18 *Ni a la de su madre:* los autores (excepto Wright y CCD) convienen en exigir que sean ambos padres los desobedecidos. Conviene fijarse en que las faltas de que se habla no son tanto las que atentan contra la reverencia cuanto las que atentan a la constitución de la familia como sociedad base de la entidad comunal y nacional; por eso se atiende a la obediencia y a la morigeración y austeridad económica. *Corrigiéndolo ellos* no requiere corrección corporal, aunque el mismo verbo la signifique en 22,18, porque el verbo es bivalente y en 4,36; 8,5 significa la corrección en general, la amonestación.

19 *Lo tomarán:* lo asirán (cf. 22,28; 9,17). Algunos autores ven en este y los siguientes verbos no una obligación, sino una facultad. La forma de los verbos permite esa interpretación, pero no la impone. *Su padre y su madre: ambos,* como lo confirma claramente «este hijo *nuestro*». *Sacándolo:* de su casa (cf. 17,5; 22,21.24). *A los ancianos de su ciudad:* son los examinadores y aun jueces de las faltas sociales y familiares (cf. 19,11-13). *En la puerta del lugar:* lit., «y precisamente a la puerta de *su* lugar».

20 *Banqueteador:* prop., «dado a los placeres costosos de la comida», casi «disoluto». Cf. Prov 23,20.21a; 28,7.

ancianos de su ciudad: «Este hijo nuestro es recalcitrante y rebelde, no obedece a nuestra voz, es un banqueteador y bebedor». [21] A continuación lo apedrearán todos los hombres de su ciudad con piedras hasta que muera, y así extirparás el mal de en medio de ti y, oyéndolo, todo Israel temerá. [22] Y cuando hubiere contra alguno una falta que

---

21 Si en el derecho hebreo más antiguo tenía el padre derecho de vida y muerte sobre los de su casa, no lo sabemos. Es inútil urgir el caso de Judá mandando quemar a su nuera Tamar por su adulterio (Gén 38,24), pues no sabemos si obraba como jefe de familia o como jefe de clan. La ley sustrae, desde luego, a los padres ese derecho si existía. Les da una especial fuerza en su testimonio contra el hijo. Sin embargo, esa fuerza no sería absoluta, ya que, en definitiva, algo parece que les queda por hacer a los ancianos, es decir, a la autoridad comunal. Los que apedrean no son los padres, rasgo de humanidad que contrapesa la severidad innegable de la ley. La ley no está dada en primer plano para restringir un derecho sobre la vida, que no sabemos con certeza si el padre tuvo nunca en Israel, sino para hacer sólida la educación de buenos ciudadanos. En segundo lugar, si ese derecho existió o por el peligro que pudiera haber de arrogárselo, sería su fin restringirlo y ponerlo en cauces más razonables. La expresión *lo apedrearán todos los hombres de su ciudad*, tanto por «apedrearán» (en heb. el verbo *rāgam)* como por el plural «todos los hombres», es única en Dt (de ordinario se usa para decir «apedrear» el verbo *sāqal;* y «toda la gente»: 13,10; 17,7). Pudiera ser un indicio más de la antigüedad de la ley que aquí se incorpora al Dt. El cumplimiento de esta ley no nos es conocido por ningún pasaje del AT.

El cadáver de un ajusticiado. 21,22-23

Tal vez la mención anterior de una pena capital es lo único que ha motivado la colocación aquí de la ley sobre el cadáver de un ejecutado.

La finalidad de la suspensión del cadáver era la mayor infamia del ajusticiado y ejemplo para los espectadores [10].

El cadáver de un ajusticiado suspendido en un madero es evidentemente horror y maldición objetiva para el cielo; es decir, Dios maldice el pecado que ha sido causa de tal ejecución. Siendo maldición de Dios, su existencia sobre la tierra santa que Dios va a conceder a su pueblo es peligro de maldición [11] divina para todo el suelo nacional en virtud de la solidaridad que reinaba en Israel (21,1-9).

22-23 El texto distingue evidentemente entre la ejecución, sin precisar su modo (normalmente lapidación), y la suspensión del cadáver.

[10] Cf. De Vaux, I 244-46; Barrois, II 83-85; Noetscher, *BA* 129-30.

[11] Para la maldición, cf. J. Scharbert, *Solidarität in Segen und Fluch im AT und in seiner Umwelt:* BBB 14 (Bonn 1958) 187-191; R. Criado, S. I., *El concepto de pecado en el AT:* XVIII SBEsp (Madrid 1959) 34-49.

sea digna de sentencia capital y él sea ejecutado, si lo colgares sobre un árbol, [23] no pernoctará su cadáver sobre el árbol, sino que lo debes enterrar sin falta aquel mismo día, porque maldición del Señor es el suspendido, y así no mancharás el suelo que el Señor Dios tuyo te va a dar como patrimonio.

22 **[1] Si vieres descarriados el buey o la oveja de un hermano tuyo,**
no te darás por no enterado de ellos; los llevarás sin falta a tu hermano.
[2] Y si tu hermano no vive cerca de ti o no lo conoces, recogerás [el
animal] dentro de tu casa y estará contigo hasta que lo busque tu her-
mano, y entonces se lo devolverás. [3] Así también harás respecto de
su asno y de su vestido y de cualquier cosa que se le perdiere a tu her-

---

Si en el antiguo Israel existió la idea de que, hasta dar sepultura al cadáver, su espíritu molestaría a cuantos se encontrasen en los alrededores (cosa de la que no tenemos prueba positiva), desde luego el Dt no admite esa idea, sino que la sustituye por otra: la de que el ajusticiado está maldito por Dios y esa maldición podría traer consigo la efusión de la ira divina, por la profanación que supone dejar sobre la tierra un cadáver, foco de corrupción material y como tal indigno de la tierra del Dios santo, que no permite en su dominio nada menos decoroso (cf. 23,14). *Aquel mismo día:* de ordinario no sabemos si se enterraba a los muertos tan pronto. Pero aquí, desde luego, urge hacerlo, pues el cadáver del ajusticiado no recibía el tratamiento de ungüentos contra la corrupción.

CAPITULO 22

Humanidad con la propiedad del prójimo. 22,1-4

1 *Hermano* significa cualquiera unido por los lazos de la sangre. Se extiende a los miembros de la familia, del clan, de la tribu o de la nación entera, que son mirados como los de una gran familia. En Dt, la formulación no es de menos amplitud, por usar la palabra «hermano», que en Ex 23,2-5, por usar «enemigo» (v.4) y «el que te odia» (v.5). Deuteronomio no restringe a los amigos la prescripción: «tu hermano» = «tu consanguíneo» en toda su amplitud de amigo y enemigo. *Un hermano tuyo:* lit., «tu hermano». *La oveja* es propiamente una cabeza de rebaño menor, oveja o cabra. La construcción de toda la frase es la de una negación («no verás el buey...»), que extiende su efecto a un verbo subordinado («y te darás por no enterado»). Ello equivale a una proposición condicional con prótasis positiva («si vieres...») y apódosis negativa («no te darás por no enterado») [1].

3 El hebreo va repitiendo *así harás* delante de «de su vestido» y «de cualquier otra cosa...». Lo hemos suprimido en castellano para

[1] Las antiguas versiones varían: LXX Peš sólo interpretan «castigar». El TargOJ Vg: «azotarán».

mano y tú la encontrares; no te será lícito darte por no enterado. 4 Si
vieres el buey o la oveja de tu hermano caídos por el camino, no debes
darte por no enterado; lo levantarás sin falta juntamente con él. 5 No
debe llevar puesto una mujer atuendo de varón, ni debe un varón
ponerse atuendo de mujer, porque es abominación para el Señor cual-
quiera de estas cosas. 6 Cuando te encontrares en el camino un nido
de pájaros, sea en cualquier árbol, sea en el suelo, con pajaritos o con
huevos, estando la madre echada sobre los pajaritos o sobre los huevos,
no cogerás la madre con los hijos. 7 Soltarás en todo caso la madre,
aunque los hijitos los puedas coger para ti, y así te irá bien y alargarás
tus días. 8 Cuando construyas una casa nueva harás una baranda a tu

---

fluidez de la versión. No es necesario suprimir al comienzo del verso la palabra *también* (heb. *w*^{e}), con Sam LXX y TargOJ; siguen el TH TargOJ Hier Vg Peš.

4 Ex 23,5 se refiere únicamente a animales de carga que sucumben a su peso. Dt amplía a cualquier animal caído. Además, tanto en Ex como en Dt no hay que esperar a que el hermano pida auxilio: espontáneamente debe prestarse.

5 Este verso prohíbe llevar los vestidos del otro sexo. La razón más probable es que se mira como falta de respeto al orden de la naturaleza puesto por Dios, que hace los sexos diferentes, incluso en sus características externas y modo de conducirse externamente.

Son varios los autores que llaman la atención sobre la palabra *abominación* (heb. *tôʿēbā)*, cosa repugnante y que odia el Señor (cf. 7,25). La fórmula en que esta palabra entra pudiera ser un indicio de que los cananeos intercambiaban en sus cultos los vestidos. En Dt y en Lev, cuantas veces aparece la palabra «abominación» se trata de algo que tiene relación con la pureza del yahvismo. Aparece casi siempre en Dt en relación con las idolatrías y las impurezas consiguientes de los cananeos y con la elección de Israel. *Atuendo* (heb. *k*^{e}*lî)* : no solamente vestidos, sino cualquier pieza de aderezo, adornos, etc., aunque lo principal sean los vestidos.

Defensa de la vida. 22,6-8

6-7 *Cuando encontrares* por casualidad (es la fuerza del verbo *qārā'*, y, añadiéndose la expresión «ante tu faz», equivale enteramente a nuestro clásico «si por casualidad topares en el camino...»). «La madre *con* los hijos» es frase idiomática (en hebreo la partícula es *ʿal* = «sobre» = «juntamente con»; cf. Gén 32,12; Os 10,14; Job 38, 32). *Y así te irá bien y alargarás tus días:* posiblemente influyó en poner aquí esta frase, que en 5,16 se aplica al respeto debido a los padres, el deseo de inculcar así el respeto y la reverencia a toda maternidad.

8 La prescripción, exclusiva también de Dt, tiene evidentemente sentido humanitario. Era frecuente que el techo de las casas en Palestina fuese a la vez terraza donde se paseaba (Jos 2,6; Jue 9, 51; 1 Sam 9,25; 2 Sam 11,2...).

terraza, y así no cargarás responsabilidad de sangre contra tu casa si alguno se cayere de él. [9] No plantarás tu viña con dos especies diversas, para que no quede consagrada la totalidad [de ella], la simiente que sembraste y también los productos de la viña. [10] No ararás con buey y asno a la vez. [11] No te vestirás una tela de lana y de lino a la vez. [12] Te harás borlas en las cuatro extremidades del manto con que te

---

Baranda: pretil, cerco. La palabra hebrea es hápax. *Responsabilidad de sangre:* lit., «sangre», que incluye tanto la responsabilidad moral como las molestias de verse implicado en un proceso. La primera es la fundamental, porque es el eco del «no matarás».

Mezclas prohibidas y borlas del vestido. 22,9-12

9-11 Las tres prescripciones, mezcla de diferentes especies de semillas en un campo (v.9), de diversas especies de animales para arar (v.10) y de diferentes especies de hilo en una tela (v.11), deben tener un común motivo para la prohibición; 22,5 puede dar alguna luz. Así como allí el motivo era respetar el orden puesto por Dios en la diferenciación de los sexos, así también aquí en la diferenciación de especies (Gén 1,11s.21.24s). Las mezclas en este campo pudieran conducir a despreciar el orden puesto por Dios en la diferenciación de los seres. Y de aquí pudiera venir un segundo motivo, que tampoco allí se excluye: el peligro de corrupción pagana en el campo de lo cúltico. Era fácil que en los cultos naturísticos se tuviera preferencia por las mezclas.

Plantarás: lit., «sembrarás». *Tu viña:* no se sabe por qué Dt habla de sola la viña, mientras Lev 19,19 habla del campo en general. Algunos piensan que Lev es una ampliación posterior de la prohibición. También es oscuro el v.9b. *La totalidad,* a la que hemos añadido en la versión «de ella», parece que, según Núm 18,27, hay que entenderla como traducimos, no obstante no llevar sufijo («de ella»). *Para que no quede consagrada:* tanto la recolección de semillas de dos clases sembradas en un mismo campo como los frutos de las vides entre las que fueron sembradas quedarían convertidos en objeto de repulsión religiosa y su uso prohibido. *La simiente que sembraste y también los productos de la viña:* parece que se refiere a las simientes de dos especies con que se ha sembrado el espacio que hay entre las vides. Por esta prohibición no queda excluido el aprovechamiento de la genética para lograr por cruces nuevas especies. Esto sería ir contra Gén 1,26-30.

Lev 19,19 habla en general de dos clases de hilos; Dt ilustra con dos ejemplos concretos, lana y lino, pero sin pretender, a lo que parece, restringir a sólo eso la prohibición. *Tela:* la palabra hebrea *šaʿaṭnēz* es una palabra de origen extranjero, que sólo se encuentra en este lugar. Pudiera significar un tejido extranjero y en ello ver relación a otros cultos.

12 También debemos confesar en último término nuestra ignorancia sobre el motivo de esta descripción. Cazelles piensa que es

cubres. 13 Si uno toma a una por mujer y, después de entrar a ella,
luego la desdeña 14 y le anda atribuyendo acciones que dan lugar a
dichos, llegando a crear contra ella mala fama, si dice: «Esta mujer
tomé por esposa, pero, habiéndome acercado a ella, no le he encon-
trado las señales de virginidad», 15 tomará el padre de la muchacha

---

una reacción contra la moda egipcia, que no conocía estas borlas («franjas», dice él, anudadas en forma de bellota), como, en cambio, las conocía la moda mesopotámica difundida en Siria y Palestina.

Tal vez se pretendía con estas borlas inocentes evitar que se llevasen en los vestidos otra clase de adornos-amuletos. En Núm 15, 37-39 se da para un adorno semejante (allí se llama *ṣîṣît* = «fleco», aquí *g^edîl* = «borla»), al que allí se añade un cordón azul con que fijar y apretar la borla, una explicación, y es que, como el cordón azul era usado en el culto de Yahvé, les recordaría, junto con las borlas, con las que iba unido, el culto del Señor y la observancia de sus mandamientos.

La virginidad de la recién casada. 22,13-21

Comienza aquí una serie de seis leyes contra relaciones innaturales e indecorosas entre los sexos: 22,13-21.22.23-24.25-27.28-29; 23,1. Las cinco primeras están formuladas casuísticamente («si un...»), a diferencia de las cuatro precedentes de v.9-12 y de la del v.5, pero en consonancia con las de 21,1.10.15.18.22. A ellas se añade la sexta, 23,1, también sobre el mismo tema, pero en estilo apodíctico.

En los versos 13-21 el caso es doble: se va a denunciar como falsa virgen a una mujer ya casada, y, al parecer, después de algún tiempo de vida matrimonial. O bien se demuestra su real virginidad hasta el momento en que el marido la recibió consigo, y entonces es castigado el difamador (v.13-19), o bien se demuestra lo contrario y la mujer es castigada (v.20-21).

13 *Toma... por mujer:* la hace su mujer ya desde los esponsales, aun antes de cohabitar. *Entrar a ella:* eufemismo para dar a entender el uso del matrimonio. *Desdeña:* cf. 21,15.

14 *Le anda atribuyendo:* hemos traducido el perfecto con *waw* conversivo de futuro *(w^eśām)* como presente de acción repetida que le corresponde. *Acciones que dan lugar a dichos:* otros traducen «malas acciones *(ʿălîlôt* con frecuencia añade a «acción» el matiz claramente peyorativo) que sólo son palabras», es decir, acciones falsas (así König). Los LXX: «cosas indecorosas, que desdicen» (προσφασιστικοὺς λόγους). Aquila: «palabras torcidas» (ἐναλλακτικὰ ῥήματα). Otros: «cargos arbitrarios» (Dillmann). Driver: «inventa sobre ella cargos inconsiderados», o sea acusaciones de acciones bajas con el fin de divorciarse. *Mala fama:* lit., «mal nombre». *Habiéndome acercado a ella:* eufemismo como «entrar a ella».

15 El procedimiento es algo primitivo, pero, para los casos ordinarios, suficiente, pues en ellos constaría, por ese medio, la con-

y su madre las señales de virginidad de la muchacha y las llevarán a
los ancianos de la ciudad, a la puerta, 16 y dirá el padre de la muchacha
a los ancianos: «Di mi hija a este hombre por mujer, pero luego, ha-
biéndola desdeñado, 17 he aquí que le * ha imputado malas acciones
que dan lugar a dichos afirmando: 'No he encontrado a tu hija señales
de virginidad'; pues bien: éstas son las señales de virginidad de mi
hija», y ellos desplegarán el paño ante los ancianos de la ciudad. 18 En-
tonces los ancianos de aquella ciudad tomarán a aquel hombre y lo
castigarán, 19 imponiéndole una multa de cien [piezas de] plata, y se
las darán al padre de la muchacha, por haber creado mala reputación

---

sumación del matrimonio con una realmente virgen. *El padre de la muchacha y su madre:* la acción es conjunta, bien que luego hable solamente el padre. *La muchacha:* fuera de Dt 22,19 (que escribe *naʿărā)*, en todo el Pentateuco la palabra hebrea está escrita *naʿar*, siendo la forma masculina útil para ambos géneros, es decir, epicena. Los masoretas advertían *(q^{e}rê)*, cuando se trataba de un sujeto femenino, que se ha de leer *naʿărā*. Debió de ser epiceno hasta que el Pt quedó de tal manera canonizado que se le tenía por inalterable en su texto. *Las señales de virginidad* (lit., «la virginidad»): mancha sangrienta que se expandía sobre el paño al primer acto conyugal.

17 *El paño:* lit., «el manto». Recuérdese que el manto (hebr. *śimlā)* era la prenda con que la gente sencilla se envolvía para dormir sobre el suelo (24,13). Pero, como advierte Driver, tal vez aquí se toma en un sentido más general por «prenda de vestir»: paño, lienzo, etc. Se presupone la costumbre de que, consumado el matrimonio, la hija enviase a sus padres esa pieza de vestir, para que, guardándola ellos celosamente, pudiera servirle de defensa llegado el caso.

18 *Y lo castigarán:* la mayoría de los autores piensan en el sentido fuerte de la palabra hebrea, es decir, lo azotarán. Según Josefo [2], le daban los cuarenta azotes menos uno que se señalan en otro caso (25,3). Sin embargo, una certidumbre no la tenemos: *yiss^{e}rû* puede bien ser una reprensión pública, avergonzándolo delante de todos (Smith). El verbo anterior, «tomarán», no exige tampoco el sentido de castigar.

19 *Cien (piezas de) plata:* se sobrentiende *šeqel* = siclo. La multa se pagaba al padre en compensación del riesgo que había hecho correr a la fama de la casa paterna. Nótese que la multa es el doble de la que debe pagar quien ha forzado a una virgen aún no prometida (v.29). Hay todo un sentimiento de gran dignidad en las palabras *una virgen de Israel*. En todos aquellos pueblos orientales era deseadísima la virginidad prematrimonial, pero Israel se sentía muy por encima de esos pueblos, conocía un llamamiento divino que resuena en todos los momentos cruciales de su formación:

*17 TH (mss) LXX Peš Vg: *le;* TH om. *le.*

[2] *Antig* IV 8,23.

contra una virgen de Israel, y ella quedará como mujer de él, no pudiendo él repudiarla en toda su vida. [20] **Pero si era verdad aquella afirmación: 'no se le han encontrado señales de virginidad a la muchacha',** [21] **entonces sacarán a la muchacha a la puerta de la casa de su padre para que la apedreen con piedras los hombres de su ciudad hasta que muera, por haber hecho una infamia en Israel, fornicando**

Ex 19,4-6; 20,20; Dt 4,8.20; 10,14-15; 14,1a.2... Hay un honor nacional muy bien entendido en la cláusula-motivación [3]. *No pudiendo él repudiarla en toda su vida:* algunos creen que ésta sería la pena ordinaria; es decir, que si no se presentaban adelante razones por las cuales el divorcio era no sólo permitido, sino aun obligado, el marido infamador no podría, por las razones corrientes, repudiarla.

20 La frase *no se le han encontrado... a la muchacha* es la frase con que se da declaración por los jueces de que los padres no han podido presentar la prueba (v.17), frase que está en estilo directo sin introducción alguna; por eso la ponemos entrecomillada en la versión. Es evidente que la sola prueba de v.17, en caso de faltar, no es argumento absoluto de caída. Tal vez se empleaban en ese caso otras pruebas complementarias. Tal vez la ley, por presunción de peligro universal, se contentaba con una prueba que bastaba en los casos ordinarios, o bien seguía la creencia universal, menos ilustrada que en tiempos posteriores (cf. Hummelauer).

21 La pena es la de adúltera. Razón: ha tenido relaciones carnales con otro que su esposo estando ya ella desposada con él (es decir, siendo ya verdadera mujer suya: el verbo *toma* = *lāqaḥ* [v.13] significa que ya la mujer ha pasado a ser del varón; cf. v.24), aunque todavía no se había verificado la introducción en casa del varón. Tal pena no se conoce fuera de Israel. *A la puerta de la casa de su padre:* casa que ha deshonrado con su conducta. El castigo, que es durísimo, era una educación eficacísima de la pureza de las jóvenes israelíes, e, indirectamente, de los jóvenes y de todos los demás, especialmente de los padres negligentes en la guarda de sus hijas. *Los hombres de su ciudad:* aunque no se añade *todos*, como en 21,21, se sobrentiende. *Una infamia:* la voz hebrea *nᵉbālā*, que de suyo significaría «estupidez», «estulticia», no es, sin embargo, un mero fallo de la débil razón humana, sino que es insensibilidad en el orden moral y religioso. Cuando se usa la frase *una «nᵉbālā» en Israel*, el sentido peyorativo aumenta: una acción inmoral que en Israel se tiene por muy vil, y se aplica al incesto, al estupro, a un hurto sacrílego...

[3] Cf. B. Gemser, *Motive clauses in OT Law:* VTS I 57.

en su casa paterna, y así extirparás el mal de en medio de ti. [22] Si a uno se le encontrase que yace con una mujer que tiene marido, deben morir ambos, el hombre que yacía con la mujer y también la mujer, y así extirparás de Israel el mal. [23] Si sucediere que a una muchacha virgen prometida a uno la encontrase otro en la ciudad y yaciere con ella, [24] sacaréis a ambos a la puerta de aquella ciudad y los lapidaréis con piedras hasta que mueran, a la muchacha por no haber gritado en la ciudad y al hombre por haber humillado a la mujer de su prójimo, y así extirparás el mal de en medio de ti. [25] Pero si en el campo encontrare el hombre a la muchacha prometida y el varón la forzare yaciendo así con ella, debe morir sólo el varón que yació

Adulterio y fornicación. 22,22-29

22 El adulterio está prohibido en el Decálogo y también en Lev 18.20. Pero en ambos sitios se entiende la unión con mujer casada [4]. *Que tiene marido:* sobre la expresión hebrea, cf. Gén 20,14. La ley deuteronómica parece claramente exigir que se encuentre a los adúlteros *in flagranti*. Aunque el modo de ejecutarlos no se expresa, por analogía con el v.24 se entiende la lapidación. La expresión *y así extirparás de Israel el mal* indica que la ley no pretende tanto reparar los derechos del marido agraviado cuanto restablecer el orden moral social violado por el adulterio (De Buis-Leclercq).

23-24 *Prometida a uno:* la promesa era un acto mucho más comprometedor entre los hebreos que entre nosotros. En realidad quedaba ya la mujer hecha esposa del marido, aun cuando entre este acto y la recepción en su casa pasase mucho tiempo. Aun la palabra con que se dice, *prometida* [5], tiene en su trasfondo la cuasi-dote que se daba por ella, ya que propiamente no era necesaria la dote ni existía en el AT el matrimonio-compra propiamente dicho (Krämer) [6]. *En la ciudad* equivale a «en poblado», donde se puede gritar con esperanza. *Por no haber gritado:* se supone que, de haberlo hecho, no hubiera sido violada. *Humillado:* cf. 21,14.

25 *Si en el campo:* la colocación de «en el campo» en la frase hebrea da énfasis (debería normalmente decir: «si encontrare el hombre a la muchacha... en el campo...») para llamar la atención sobre la diferencia de problema jurídico-moral, aun tratándose de la misma clase de personas. *La forzare:* algunos autores (Driver, Smith, Moraldi, Dhorme) suavizan la expresión hebrea en «la agarrare». En realidad, la simple expresión significa solamente «agarrar». Pero el contexto (v.26) da manifiestamente la equivalencia «forzar»

[4] La unión de un casado con una virgen (aún no prometida) no se reputaba adulterio y tenía otra pena (cf. v.28-29). El matrimonio obraba una exclusiva pertenencia de la mujer al marido, pero no una igualmente exclusiva del marido a la mujer. Por eso una soltera que se unía a un casado no era culpable de adulterio, mientras que sí lo era un soltero que se unía a la mujer casada.

[5] *Me'ōrāśā* (v.23.25.27) es participio de pual, pasivo de la forma intensiva *'ēraś*, «tomar por esposa un varón a una mujer».

[6] Cf. Noetscher, *BA* 78-9; De Vaux, I 57-8; R. Criado, *La mujer en el AT:* MisEstAH 11 (1962) 19-42, espec. 27-29.

con ella, 26 mientras que a la muchacha no le harás nada; no tiene la
muchacha falta [digna de] muerte. Porque como cuando un hombre
insurge contra su prójimo y lo mata, así es este caso, 27 pues en el
campo la encontró: gritó la muchacha prometida, pero no hubo quien
la salvase. 28 Si encontrase un hombre a una muchacha virgen que no
ha estado prometida, y apoderándose de ella yaciere con ella y así

(Junker, Vaccari, Cazelles, Steuernagel, etc.). *Debe morir...*: se supone que ha intervenido judicialmente la queja de la interesada y de su prometido.

26 *No harás nada*: el legislador supone una gran estima de la fidelidad y de la veracidad de la muchacha hebrea, pues, siendo en el campo, basta su testimonio sobre el hecho para que se dé crédito a su declaración de haber ella opuesto resistencia. *Y lo mata*: el hebreo añade pleonásticamente «de muerte», o mejor aún «de vida», pero puede desaparecer el pleonasmo si se traduce «lo hiere respecto a la vida».

27 La redacción es viva e ingenua. Nosotros, mucho más jurísticamente, hubiéramos construido: «pues es en el campo donde la encontró, y aunque gritó la muchacha prometida, no hubo...»

Lo que no nos dice la ley es el futuro reservado a la prometida que, inculpablemente violada, queda con vida. ¿La tomaba definitivamente en su casa el novio? ¿Requería para ello una compensación de parte de la familia del invasor?

28 *Que no ha estado prometida*: nunca, ni ahora ni antes en otros esponsales disueltos por cualquier causa (v.gr., muerte del prometido). Tenemos un verbo (*ʾōrāśā*) en perfecto de pual, no un participio como antes (v.23.25.27: *meʾōrāśā*). Esto no son sutilezas, sino precisiones jurídicas reales, que dan el verdadero sentido de la ley. Este no es que la virgen del v.28 no esté actualmente prometida (esto se puede deducir de los versos anteriores), sino que no lo haya estado nunca, con lo cual el padre de la virgen no recibirá en ningún caso dos *móhar* [7]. Cuando se trata, como en los versos precedentes, de penar el adulterio, se usa el participio (*meʾōrāśā*), porque el estado actual de prometida es el que determina que se trata de adulterio. La perfecta semejanza, en cuanto al uso del tiempo del verbo en la ley asiria 55, es una confirmación de este modo de ver, que es también el de los talmudistas [8]. *Y así son encontrados*: es decir, *in flagranti* [9]. Según Buis-Leclercq, las 50 piezas de plata superan el montante de un *móhar* ordinario. En ello ven el carácter de multa. En sentido contrario, Clamer no ve el carácter de multa, sino el de *móhar* que se debe dar al padre de la futura esposa. La

7 Sobre el sentido de *mōhar* y por qué no creemos se pueda hablar de una compra propiamente dicha, sino de una cantidad compensadora entregada sólo en usufructo y reintegrable en determinados casos, cf. De Vaux, I 48-51; R. Criado, S. I., *La mujer en el AT*: art. cit. 27-29; W. Plautz, *Die Form der Ehesschliessung im AT*: ZAW 76 (1964) 298-318.

8 Cf. D. H. Weiss, *A Note on ʾăšer lōʾ ʾōrāśā*: JBLit 81 (1962) 67-69.

9 Es preferible la lectura *wenimṣeʾû* = «son encontrados», del TH, que tienen también Sam Peš TargOJ, a la lectura *wenimṣāʾ* = «es encontrado», de LXX (εὑρεθῇ; V no es sino reproducción de LXX)

son encontrados, 29 dará el hombre que yació con ella al padre de la muchacha cincuenta piezas de plata, pero será su mujer por haberla humillado. No podrá repudiarla en toda su vida.

23 1 No tomará uno por mujer a una mujer de su padre ni, en general, descubrirá el ángulo-extremidad [del manto cobertor] de su padre. 2 No entrará quien tiene los testículos contusos o amputado el

---

equivalencia del siclo con nuestra moneda es muy difícil de establecer. Junker, en 1955, da el equivalente de 2 a 3 marcos oro por siclo. Vaccari, en 1961 (Ex 22,15-16), da al siclo el peso de 12 gramos. Barrois, en 1953, precisaba: siclo = 11,424 gramos. Nötscher, en 1940, 14,5 gramos, y el valor, casi como Junker. Pero todos proclaman lo inseguro de los cálculos. *No podrá:* con sentido jurídico-moral, no físico (cf. v.19).

CAPITULO 23

El incesto y los excluidos de la comunidad. 23,1-9

1 *No tomará:* la palabra es el término corriente para «tomar como mujer». Se puede preguntar si está aquí como término técnico, de modo que se refiera solamente a la estable unión, o en un sentido más amplio, de modo que indique cualquier unión carnal, aun la no estable. En la explicación dada más arriba hemos supuesto que significa unión estable. *El ángulo-extremidad:* cf. v.12. *Manto-cobertor (śimlā)* nos da el sentido de la frase. El manto exterior cuadrangular, que usaba de día el israelí, servíale de noche para cobertor, en el que, envuelto, dormía. Extender el manto (la punta del manto) sobre una mujer era admitirla a la intimidad conyugal (la frase llegó a hacerse sinónimo de «tomar por mujer»). Descubrir una extremidad-ángulo de dicho manto era pretender la intimidad carnal. La expresión no tiene aquí el sentido de entablar una unión estable, sino de relación íntima.

El v.1 del c.23 hebreo es en la Vg el 30 del c.22, con lo cual la Vulgata va retrasada una unidad en toda la numeración de los versículos del c.23.

2 La razón de esta exclusión parece estar relacionada con el respeto que la religión yahvista y la mentalidad hebrea en general muestra por determinados órdenes y leyes de la naturaleza. Un mutilado aparece así como ritualmente inhábil en una comunidad de base tan estrictamente religioso-cúltica como era Israel.

Si, además, como parece probable, ya en tiempos antiguos era frecuente la mutilación voluntaria de tipo religioso pagano, se comprende aún más la exclusión. *No entrará:* Krämer sostiene que se trata de la recepción de quien aún no pertenece a la comunidad del Señor, mientras que nada se dice de quien, perteneciendo ya a ella, queda emasculado por cualquier razón. Desde luego, la palabra «no

pene en la comunidad del Señor. [3] No entrará un bastardo en la co-
munidad del Señor. Ni siquiera su décima generación podrá entrar
en la comunidad del Señor. [4] No entrará un ammoní ni un moabí en
la comunidad del Señor. Ni siquiera su décima generación podrá en-
trar en la comunidad del Señor, ni nunca, [5] a causa de no haber ellos
salido a vuestro encuentro con pan ni con agua en el camino cuando
salisteis de Egipto y por haber alquilado contra ti a Balaam, hijo de
Beor, de Petor, en Aram Naharáyim, para que te maldijese; [6] aunque
no quiso el Señor Dios tuyo escuchar a Balaam, sino que te convirtió
el Señor Dios tuyo la maldición en bendición porque te ama el Señor
Dios tuyo. [7] No buscarás la paz con ellos ni su amistad jamás en toda

---

entrará» parece suponer esa interpretación cuantas veces ocurre en la perícopa. *Contusos:* lit., «destrozado (el hombre, se entiende, en sus testículos, que aquí no se nombran con término para ello) por machacamiento o pulverización» [1]. La prescripción puede, tal vez, ir dirigida también contra la introducción y progresivo aumento del eunuquismo, que los harenes regios llevaban tristemente consigo (3 Re 22,9; 4 Re 8,6; 9,32; 20,18; 23,11; 24,12.15; 25,19).

El empleo de *q^ehal Yahweh* (= comunidad del Señor) aquí no es argumento para ver en la perícopa una producción exílica o postexílica. Miq 2,5 usa la misma expresión. Ni siquiera el matiz particular con que aquí se usa difiere tanto del que aparece en 5,22; 9,10; 10,4; 18,16, que deba suponerse un origen tardío.

3 La palabra *bastardo* (heb. *mamzēr)* es oscura y objeto de discusión. Las raíces con que se suele relacionar (árabe *maḏira* y hebreo posbíblico *m z r)* significan «estar echado a perder (un huevo)», «estar corrompido», etc. Por eso en hebreo posterior y en arameo significa «hijo de relaciones prohibidas». Pero es difícil creer que incluyese a un adulterino [2]. Hay quien piensa (Smith) en los hijos de matrimonios con extranjeras (Neh 13,23ss). Lo más probable es que se trata de los señalados por la *Mišná. Su décima generación* es un modo de decir «nunca», puesto que procede «ni siquiera» (heb. *gam...)*.

4-7 Los ammoníes y moabíes, aunque consanguíneos de los israelíes, tienen un origen incestuoso (Gén 19,30-38), y por ello quiere el legislador pedagógicamente establecer un distanciamiento de ellos. Sin embargo, la razón aducida es otra: la falta de hospitalidad en no conceder acogida generosa cuando los hebreos desearon pasar por su territorio para llegar a la tierra prometida. Es muy posible que v.5 y 6, mirando al hecho principal, que es la poco favorable relación de los moabíes con los israelíes en las primeras y decisivas etapas de su historia, no se refieran en realidad también

[1] Cf. A. NIEDERMEYER, *Handbuch der speziellen Pastoralmedizin* IV Bd. (Wien 1953) 337-74 G. WIDENGREN, *Quelques remarques sur l'émasculation rituelle chez les peuples sémitiques:* StOrPed 377-84.

[2] Los LXX: ἐκ πόρνης (de cualquier unión ilícita, pero tal vez está latente el sentido de unión inválida). Vg: «de scorto natus». La Mišná (tratado Yebamot 4,13): «el hijo de padres cuyas relaciones carnales penaba la Ley mosaica con el exterminio». Tales no eran los que nacían simplemente fuera de legítimo matrimonio, sino los incestuosos dentro de los grados prohibidos por Lev 18,6-20; 20,10-21.

a los ammoníes, sino que la presencia gramatical de los ammoníes en la palabra «ellos» del v.5 sea sólo gramatical, mientras que la idea (los dos hechos históricos dados como causa de la exclusión) se refiera sólo a los moabíes. Desde luego, los dos hechos históricos se ponen uno a continuación del otro y, sin embargo, sería muy difícil de probar, por no decir totalmente inverosímil, que el autor pensase también en los ammoníes al conmemorar el episodio de Balaam.

El modo con que de hechos relativamente recientes se habla, como si se perdiesen ya en un pasado remoto, parece difícil de conciliar con un legislador contemporáneo de esos mismos hechos. Pero pudiera haber mucho de subjetivo en la apreciación de esa sensación de distancia. Si fuera real, la motivación de v.5 y 6 habría sido añadida en tiempos posteriores (Wright, Clamer, Smith).

Los datos sobre Balaam concuerdan con Núm 22-24. Se añade aquí *Aram Naharáyim*, denominación de la Mesopotamia superior (*Naharáyim* = «los dos ríos»), que pudo alcanzar hasta Qedem, al este de Biblos, y quizás incluir Qadeš junto al Orontes. En las cartas de El-Amarna se conserva el nombre *Naḫrîma*, aunque el nombre que los egipcios le daban era *Naḫarin* [3].

Es muy difícil dar un juicio algo firme sobre la época de composición de los v.4-7 (cf. Smith). Algunos autores (Junker) los refieren a tiempos de los jueces, con sus duras luchas contra Moab y Ammón (Jue 3,12-30; 10,7-10), o al tiempo, para Moab, de las luchas con su rey Mešaᶜ (s.IX: 4 Re 3,4-27). Pero es más probable que la prescripción misma date de tiempos precananeos. El tono de la ley parece reflejar enemistades más antiguas y más dolorosas que las guerras aludidas. Muestran, además, un legislador preocupado de que en la frontera oriental no tenga Israel unos estados fuertes, si él mismo ha de subsistir (Krämer). En cambio, la antigüedad de la motivación histórica nos escapa totalmente.

A causa de no haber ellos salido... y por haber alquilado...: hemos dejado así la versión algo imprecisa, pues no sabemos con seguridad si el *śākar* es gramaticalmente un singular colectivo correspondiente exacto del plural anterior (= «salieron...»), o un singular colectivo representante de solo Moab (respectivamente de su rey). *Sino que convirtió...*: cf. Núm 23,11.25s; 24,10. *Porque te ama el Señor Dios tuyo*: impresionante mirada del legislador a la elección divina gratuita de Israel, elección que no pierde ocasión de proponer como el fundamento de todas las relaciones de Dios con su pueblo y base última de la obediencia de éste (cf. 7,8.13; 4,37; 10, 15). En el v.7 se trata, según se ha podido deducir de estudios hechos sobre el vocabulario de tratados arameos y acadios [4], de no hacer con los ammoníes y moabíes tratados de paz y amistad (*šᵉlômām wᵉṭôbātām*). De hecho, los profetas presentan a Moab y Am-

[3] Cf. R. T. O'Callaghan, S. I., *Aram Naharaim*: AnOr 26 (Roma 1948) espec. 132-144.
[4] Cf. W. L. Moran, *A Note on the Treaty Terminology of the Sefîre Stelas*: JNESt 22 (1963) 173-76; D. R. Hillers, *A Note on Some Treaty Terminology in the OT*: BASOR 176 (1964) 46s.

tu vida. [8] No abominarás al idumeo, pues es tu hermano. No abominarás al egipcio, pues fuiste huésped en su país. [9] Los hijos que les nazcan en tercera generación podrán entrar en la comunidad del Señor. [10] Cuando salgas en escuadrón contra tus enemigos, te guardarás de toda cosa inconveniente. [11] Cuando hubiere en ti uno que no esté

---

món como soberbios para con Israel (Moab: Is 16,6; Jer 48,26.29.42; Sof 2,8), emprendedores de crueles guerras ofensivas (Ammón: Am 1,13) y exultantes malignamente con las desgracias de Judá (Ammón: Sof 2,8; Ez 21,28[33]; 25,3.6).

8-9 Diferente posición para con el idumeo y el egipcio. *No abominarás,* dado el contexto, implica que los ammoníes y moabíes deberán ser objeto de abominación religiosa, y por eso no entrarán nunca en la comunidad, que tiene un fin primario religioso y cúltico, mientras que los idumeos y egipcios no, y por eso, pasado un tiempo, podrán entrar.

La conducta proclamada en v.8-9 no deja de mover a los autores a pensar para la fecha de esta ley un tiempo en el que el recuerdo de la servidumbre de Egipto y las luchas para dejar ir a los hebreos se hubiera desvaído bastante. Wright cree la fecha más oportuna como término límite el tiempo de la monarquía todavía unida. Desde luego, las tristes enemistades con Edom, que llegaron al paroxismo en 586, fecha de la caída del reino de Judá, no permiten pensar en un tiempo muy cercano a esa fecha. Pero todavía pudiéramos ascender más en el tiempo si pensamos que esta ley es probable que conserve prescripciones anteriores a la monarquía y tenga su raíz en el antiquísimo sentimiento de la sangre por lo que hace a los idumeos, sentimiento tanto más antiguo cuanto que fue el tiempo posterior el que agudizó las enemistades. Por lo que hace a los egipcios, nada tiene de extraño respecto a ellos una disposición favorable, dado el espíritu extremadamente humano del Dt y su reflexión sobre la historia anterior del pueblo, aparte de los sentimientos que el caudillo libertador tuvo que guardar para con el país que le crió, y en el que admirablemente se educó y preparó para su misión. La frecuente motivación de los preceptos de esta ley hace pensar que tanto las cláusulas-motivación como las leyes motivadas son bien antiguas. En el mismo sentido habla la extrema sobriedad de los v.2-4.7.8-9.

Pureza del campamento. 23,10-15

10 El principio general de la santidad y consiguiente pureza cúltica se aplica al ejército en formación de campamento. *En escuadrón:* es decir, cual escuadrón, formando ejército ordenado. Puede también entenderse como acusativo de lugar: a campamento. *Toda cosa inconveniente:* cf. 17,1.

11 *En ti* = entre vosotros. *A causa de un accidente nocturno:* eufemismo por polución [5] nocturna.

[5] *qāreh* = «ocurrencia», «accidente», de *qārā* = «ocurrir», «suceder»; algunos proponen

puro a causa de un accidente nocturno, saldrá fuera del campamento, sin* volver al interior del campamento; 12 y al declinar la tarde se lavará en el agua, y al ponerse el sol podrá entrar al interior del campamento. 13 Tendrás un sitio aparte fuera del campamento, y allá saldrás fuera; 14 y tendrás un clavo en tu equipo, y así, cuando te pusieres

---

Cuanto se relacionaba con emisiones sexuales fuera del acto matrimonial era causa de impureza legal por su relación con la impureza cúltica. El afectado de polución nocturna quedaba impuro durante ese día (al comienzo de la noche siguiente, al ponerse el sol, termina su estado de impureza: v.12). Como tal, debía abandonar el campamento hasta purificarse y quedar de nuevo puro. La razón de ver impureza en estos fenómenos naturales que tocan a la generación no es clara. Pero todos convienen en que el yahvismo absorbió, elevándolas, todas estas antiguas concepciones, haciendo que lo considerado de algún modo como impurificante quedara rechazado a la luz del concepto tan superior de la divinidad que tiene Dt y, en general, el yahvismo de la legislación israelí. Más aún, lo más probable es que para cuando la legislación intervino, dando cauce estable y normativo a muchos usos cuyo primer origen estaba en concepciones arcaicas, ya el primer sentido de esas concepciones escapaba al legislador y a los súbditos.

12 El legislador distingue perfectamente las horas: *al declinar la tarde* = «desde que comienza a...» (cf. Gén 24,63), y *al ponerse el sol*, con lo cual da tiempo razonable para proveer al baño, que es de todo el cuerpo (cf. igualmente Lev 15,16). El agua no parece tener aquí una eficacia solamente de limpieza e higiene, sino que recibe, tal vez, del yahvismo un sentido religioso, casi ritual: se lavaba [6] el sujeto no sólo para estar limpio, sino para quedar puro *(ṭāhôr:* v.11) y poder así estar ante la mirada de Yahvé (v.15).

13-14 El sentido de decencia recibe un realce particular en el trato con Dios, al cual, evidentemente, nada puramente natural puede ofender, pero que exige ser tratado con el respeto que para las personas tenemos. Aparte de este motivo de educación religiosa, parece que el uso mágico de los excrementos era cosa corriente contra los enemigos. *Sitio aparte:* «a una mano» (heb., *yād* = mano). *Clavo:* en hebreo, la palabra *yātēd* significa, o bien los pequeños tacos de madera que, clavados en tierra, aseguraban las cuerdas que mantenían la tienda de campaña, o la clavija o estaquilla corta en la que, clavada en la pared, se colgaban los objetos,

leer *mimmiqreh:* a causa de *miqreh* = «casualidad», «ocurrencia», de la misma raíz *qārā*, eufemismo por polución en 1 Sam 20,26.

*11 *sin (wᵉlōʾ)* con LXX Peš; «no volverá»: TH.

6 Cf. Ph. Reymond, *L'eau, sa vie, et sa signification dans l'AT:* VTSuppl 6 (1958) 228-29 y 231; Id., *Wasser:* RGG VI³ (1962) 1549-50; C. H. Ratschow, *Waschungen:* ibid., 1549; R. Rendtorff, *Reinigungen im AT:* RGG V³ (1961) 947s; Id., *Rein und Unrein im AT:* RGG V³ (1961) 942-44; K. Koch, *Reinigung (Kultische)* : EvKiLex III (1959) 576s; J. Goetz, *Wasser:* RWW 925s; Id., *Reinheit:* ibid., 702s; para el campo egipcio son útiles los dos art. *Reinheit, Reinigung,* de Bonnet: RAcR 631-33 y 633-37.

allá fuera, cavarás primero con él, y habiendo hecho tu necesidad cubrirás tus excrementos. [15] Porque el Señor Dios tuyo recorre el interior de tu campamento para salvarte, entregando a tus enemigos en tu poder; y por eso será sagrado tu campamento, y así no verá en ti cosa inconveniente, con lo que se retiraría de ti. [16] No entregarás un siervo a su señor si se hubiese querido librar de él viniendo a ti.

---

o una pequeña pala de mango corto. *En tu equipo:* la palabra, en siríaco *zaina* = *zênā*, en hebreo *ʾāzēn*, significa «arma», «utensilio», y, en general, creemos que responde bien al castellano «equipo». *Te pusieres:* a hacer tus necesidades. *Tus excrementos:* la palabra hebrea no parece provenir de *yāṣāʾ* = «salir», sino que está relacionada con el judío-arameo *ṣāʾā* = «sucio», el siríaco *ṣāʾē* = «sucio», el etiópico *ṣêʾa* = «oler mal», el asirio *zû (ṣû)* = «excrementos».

15 La motivación propia de la ley es teológico-religiosa: la presencia especial de Dios entre sus tropas (cf. la misma fe en 20, 1.4), presencia con fines amorosos de salvación. La palabra *recorre* es más fuerte que la forma qal *(hōlēk)*, con que se expresa la idea de la presencia en 20,4 y 1,30, y lleva consigo la idea de *ir y venir, dar vueltas en torno a,* y consiguientemente acompañar adondequiera que las tropas vayan. Esta presencia no puede reducírsela a la presencia del arca, pues ni por la frase ni por la historia consta que el arca saliese siempre con las tropas. Es la presencia de Dios, que, como el más preciado símbolo de su amor, promete El al pueblo de su alianza, uniendo, por decirlo así, su presencia con la vida diaria de la comunidad, paseándose en medio de ella y trasladándose con ella, porque El es Dios de su pueblo, y el pueblo, pueblo suyo: Lev 26,11.12. *Sagrado:* remoto de toda impureza y cercano de Dios, que es *qādôš* (= separado en su elevación óntica y moral sobre todas las cosas) por excelencia. *No verá:* el Señor. *Cosa inconveniente:* lit., «inconveniencia (indecencia, indecorosidad) de cosa». La idea es más amplia que la de sola pureza ritual. Es, además, de notar que no se alega motivo de higiene o de estética, sino sólo el teológico-religioso, aunque la medida tenga resultados igualmente beneficiosos para la estética y la higiene. *Con lo que se retiraría de ti:* bella expresión de lo peor que podía suceder al pueblo: incurrir en la repugnancia del Señor, en su falta de complacencia, que tiene su manifestación en retirarle su presencia (cf. Ex 33, 3.13-16).

El siervo fugitivo y la hierodulía. 23,16-19

16-17 La ley trata de esclavos extranjeros (el apóstrofe en singular, v.16 y 17: «tú» = Israel, *en medio de ti, en una de tus ciudades...,* v.17) que vienen huyendo a Israel, donde hay fama que tratan bien a los esclavos. Tenemos aquí una especie de derecho de asilo penal. Extrañamente Driver supone que se trata de un esclavo israelí que ha vuelto a Palestina, dejando a su señor pagano. No hay razón para la suposición, antes todo parece reclamar con-

[17] Contigo se quedará, en medio de ti, en el lugar que escogiere en una de tus ciudades, donde le vaya bien; no lo explotarás. [18] No debe haber hieródula de las hijas de Israel, ni debe haber hieródulo de los hijos de Israel. [19] No introducirás en la casa del Señor tu Dios como voto alguno la gratificación de [una] prostituta ni la paga de un perro, pues

---

tra ella. *Contigo se quedará:* el orden de las palabras lleva manifiesto énfasis. *En medio de ti:* no hay razón seria para omitirlo (lo tienen TH, Sam, LXX). *En una de tus ciudades:* una de las fórmulas clásicas del Dt para indicar la totalidad de la nación (12,12; 15,7; 16,5; 17,2; 18,6), y que implica, una vez más, que el esclavo torna desde el extranjero. *Donde le vaya bien:* hermosa expresión de hermandad: en la que le sea más ventajoso para él. *No lo explotarás:* la palabra, cuyo sentido fundamental es «oprimir», tiene el matiz de opresión económica, de explotación. En nuestro caso se trataría de hacer trabajar sin salario al fugitivo, o con salario insuficiente, etc. [7]

18-19 La prostitución sagrada *(hierodulía* por eufemismo) fue siempre rechazada en Israel enérgicamente por la Ley y por los hombres de Dios. Era practicada en Canaán, Fenicia y Mesopotamia, y en ésta aun garantizada y regulada jurídicamente. El CH (§ 181) da por supuesta la existencia legítima de hieródulas, bien que no se ve con claridad si su oficio era propiamente la prostitución cúltica. Es cierto que estaban al servicio del templo. Por desgracia, en Israel no faltaron importantes y duraderas infiltraciones de estas degradantes prácticas paganas del medio circundante: 3 Re 14,24; 15,12; 4 Re 23,7; Os 4,14; Am 2,7.

La ley y la costumbre llamaban, a los desgraciados que ejercían esta clase de prostitución, *qādēš* (para el varón) y *qᵉdēšā* (para la mujer), que hemos traducido *hieródulo-hieródula,* «servidor (servidora) del templo o de lo sacro», palabra procedente del griego, en el que, por eufemismo, significaba el varón o la mujer que se prostituían para el uso venéreo en el culto de alguna divinidad. La palabra hebrea podría, tal vez, traducirse «consagrado»-«consagrada». Con frecuencia el carácter sacro se hacía consistir en que entregaban al templo como don votivo (v.19) parte o toda la ganancia de su prostitución. *La gratificación* o paga (heb. *ʾetnan* tiene el matiz de regalo, gratificación). *Prostituta:* aunque la palabra es común a la profana, aquí es probable que se refiere a la sagrada, mencionada en v.18. *Perro* es la denominación despectiva y oprobiosa del *qādēš* o hieródulo (v.18). Aparece con este sentido en una inscripción de Larnaca del s.V-IV a.C. [8]. *Ambos:* la gratificación... y el precio... (Driver, CCD, Moraldi, Junker) o «el hieródulo» y «la hieródula» (König, Wright, Steuernagel, Hummelauer).

[7] Cf. Joüon, *Verbe hônā «pressurer», «exploiter quelq'un»:* B 3 (1922) 448-49.
[8] Corp. Inscr. Semit. I 86.

ambos son abominación para el Señor. 20 No prestarás a interés a tu hermano, ni dinero, ni alimentos, ni cosa alguna que se suele prestar a interés. 21 Al extranjero le podrás prestar a interés, pero a tu hermano no le podrás prestar a interés, para que te bendiga el Señor Dios

---

Préstamo a interés, los votos y frutos ajenos. 23,20-26

20-21 La ley no supone para su composición un tiempo tardío, pues conocidas de todos eran las costumbres de préstamo vigentes en los demás pueblos. Los patriarcas y los antepasados en general habían vivido en esos pueblos (Babilonia, Alta Mesopotamia, Egipto, Canaán) y pudieron ver los daños que para una buena y justa organización social podían acarrear tales costumbres. Con la severidad de vida propia de los nómadas y seminómadas, pudieron desde muy antiguo rechazar lo que iba tan directamente contra su ideal de vida. Ex 22,24 prohíbe también el interés y no hay, por tanto, fundamento para dudar del origen mosaico de esta prescripción. Añádase que esta ley está en formulación apodíctica, lo que favorece una fecha de promulgación propia del tiempo del desierto. Especialmente en Babilonia y Asiria es conocidísima esta institución económica. Dado el influjo de ellas en Canaán durante el segundo milenio a.C., es enteramente probable suponer la institución también en Canaán. Según el estudio de J. Hejcl [9], los caracteres que presenta la legislación bíblica sobre el interés son perfectamente compatibles con un origen mosaico, bien que la formulación lingüística de la deuteronómica supone condiciones de vida que obligan a dar a dicha formulación un origen posterior. A esto último opone Junker [1·2] que, si se tienen en cuenta el área geográfica desde la que vino y en la que se desenvolvieron luego Abraham y más tarde los israelíes, sus descendientes, durante la esclavitud egipcia, más la tendencia a volverse a sedentarizar totalmente, que fue la meta de Israel durante su peregrinación por el desierto, no es imposible la ley deuteronómica en boca de Moisés, como ley que miraba más allá del momento actual y preveía para el futuro palestinés.

Los datos que poseemos de Babilonia nos dejan ver que el préstamo a interés admitido legalmente llegaba a unos porcentajes elevados, establecidos por la ley misma. En el CH (letra L después del § 65) se admite un interés del 20 por 100 al $33^{1}/_{3}$ por 100. Aparte de los muchos intereses alzados para garantizarse de riesgos, etc., que a veces llegaban al 100 por 100. Igualmente se diga de los otros códigos anteriores al de Hammurabi: Ur-Nammu, Ešnunna, Lipit-Ištar, estudiados por E. Szlechter [10].

La palabra *no prestarás a interés* solía derivarse de «dar un bocado», entendiendo que de la suma recibida había que devolver otro tanto más un bocado. Hoy, ciertos lexicógrafos (Köhler) prefieren ver en ella un verbo denominativo, derivado del nombre *nešek*, que

[9] *Das altt. Zinsverbot:* BSt XII 4 (Freib. i. Br. 1907).
[10] *Le prêt dans l'AT et dans les Codes mésopotamiens d'avant Hammourabi:* RevScPhTh 35 (1955) 16-25.

tuyo en toda empresa de tus manos en el país al que vas a entrar a poseer. 22 Si hicieres un voto al Señor Dios tuyo, no te remolonees en cumplirlo, pues te lo ha de reclamar sin falta el Señor tu Dios y resultaría de ello un pecado en ti. 23 Pero si te abstienes de hacer un voto, no resultará pecado en ti. 24 Lo que sale de tus labios debes cuidar de ponerlo por obra, ya que has ofrecido al Señor Dios tuyo como voto espontáneo lo que pronunciaste con tu boca. 25 Si entrares en la viña de tu prójimo, podrás comer uvas cuanto apetezcas hasta saciarte,

---

proviene de alguna lengua extranjera a la hebrea y significa originariamente «arreglo de cuentas», teniendo así el nombre *nešek* la significación de «recargo», «aumento» al arreglar las cuentas, y el verbo, en su forma sencilla, el sentido de «reclamar interés» y, en su forma causativa, como aquí, «prestar a interés». *Ni dinero, ni alimentos...*: lit., «ni interés consistente en dinero» = «interés sobre dinero...».

La disposición del v.21, que no es precepto, sino permiso, está virtualmente contenida en Ex 22,24 y Lev 25,36-37, pero aquí explícitamente. Es hermosa la formulación enfática respecto del extranjero, y enfática-adversativa respecto del compatriota: *pero a tu hermano...* La conclusión final es típica de Dt (cf. 2,7): *en toda empresa* = «en todo trabajo». El principio establecido aquí resuena luego en toda la Escritura: Sal 15,5; Prov 28,8; Ez 18,8.13.17; 22,12.

22-24 La ética del voto en el Dt guarda un áureo medio entre los extremos. Ya anteriormente (v.19) quedó rechazada la honestidad de un voto «in re turpi». Una prescripción parecida en la sustancia, pero de diferente concepción y formulación, hay en Núm 30,2.

El voto era muy usado en las religiones antiguas, y en realidad, aunque menos, en las actuales.

Te lo ha de reclamar: para el sentido, cf. 18,19. Es la amenaza de un castigo divino. Para el sentido de «pecado», cf. 19,15. *Lo que sale de tus labios* tiene el matiz de solemnidad. La palabra es la expresión del hombre, singularmente de lo más suyo, que son las decisiones voluntarias. Esa misma solemnidad hay en las últimas palabras, *lo que pronunciaste con tu boca*, que equivalen a «lo que enunciaste seriamente como decisión tuya» = solemnemente prometiste. *Como voto espontáneo*: lo que traducimos *como voto* va incluido en hebreo en la palabra *nādartā*, que, por tanto, representa en nuestra versión al conjunto «has ofrecido... como voto». *Espontáneo* es en castellano un adjetivo; en hebreo es un sustantivo *(nᵉdābā* = «espontaneidad», «generosidad») [11].

25-26 *Cuanto apetezcas*: lit., «según tu apetito». Como en seguida se va a poner la restricción de no llevarse consigo frutos, creemos que no se trata aquí de sola una extrema necesidad, sino de un espíritu de generosidad que no se contrista por ver que un transeúnte sacia su apetito en su campo. *Hasta saciarte* pudiera ser una glosa

[11] Cf. Joüon, *Notes de léxicographie hébraïque*: B 16 (1935) 427-28; *espontáneo* puede ser un acusativo de norma, como en Os 14,5 (König), o un acusativo del modo con que se realiza una acción: «espontáneamente» (Steuernagel).

pero en la alforja no podrás meter. [26] Si entrares por las mieses de tu prójimo, podrás coger espigas con tus manos, pero la hoz no podrás alzarla sobre las mieses de tu prójimo.

24 [1] Cuando tomare uno mujer y la tuviere ya consigo, si sucediere

---

aclaratoria (Smith, Steuernagel); de hecho, son innecesarias estas palabras. Pero también pudiera ser un acusativo (de modo), connatural al estilo redundante y repetidor de Dt. *Alforja:* lit., «recipiente», lo mismo «alforja» que «canasto», «cesta», etc.; algo donde se guarde lo cogido, no ya para satisfacer confiadamente el hambre, sino para beneficiarse como dueño. *Mieses*: en hebreo singular colectivo. *Podrás coger:* el verbo empleado *(qāṭap)* indica, ya de por sí, que no se trata de hacer una siega, sino de *arrancar* con las manos algunas espigas. Todavía se vuelve a precisar de nuevo que segar con la hoz no está permitido. En un texto descubierto en la 4.ª cueva de Qumrân, no sólo se permite (lín.3,5) arrancar algunas espigas de las mieses, sino que se interpreta la palabra *mieses* más ampliamente que las que están en pie, y por ello se permite que aun de la parva se tomen para satisfacer la necesidad transeúnte del consumidor y su familia; pero no se permite que las lleve a casa para guardarlas e ir sustentándose de ellas [12].

CAPITULO 24

Ley relativa al divorcio. 24,1-4

La perícopa 24,1-5 es considerada por los antiguos Targumim hebreos y por comentadores, siempre más en número y autoridad, como un solo período, cuya prótasis presenta y especifica el caso (v.1-3), y su apódosis da la prescripción que el legislador propone para ese caso (v.4).

Mantenida, pues, la articulación primera (v.1-3 prótasis, v.4 apódosis), es claro que tanto la admisibilidad del divorcio como la formalidad de la declaración escrita no son objeto de la prescripción (ésta sólo se contiene en el v.4), sino que son supuestos del derecho consuetudinario ya existente.

Elemento esencial de la ley aquí contenida es el formulado por la palabra inicial del v.4: *no podrá...*, que, dados los adjuntos, no significa solamente «no le será lícito», sino igualmente «quedará inválidamente unido en matrimonio» (cf. infra la discusión de la palabra).

1 *Tomare mujer y la tuviere ya consigo:* los dos actos de que se componía el matrimonio: *a)* asegurarse el marido a la mujer por el contrato esponsalicio—con fuerza de verdadera posesión—(heb. *lāqaḥ) ; b)* introducida en su propio hogar, completando y perfec-

[12] J. M. Allegro, *An unpublished Fragment of essene Halakfah (42 Ordinances) :* JSemSt 6 (1961) 71-73.

que ella no encontrare gracia a sus ojos por haber él encontrado en ella alguna inconveniencia repelente y, escribiéndole un acta de repu-

---

cionando así el acto anterior (heb. *bāʿal)*. Este segundo acto no es formalmente la consumación del matrimonio, pero la incluye, suponiéndola normalmente realizada, aunque lleva consigo también la cesación total de la patria potestad, la entrada a la obediencia del marido, el sustento y vestido que éste ha de procurarle (cf. Ex 21,10. 11), etc. *Si... no encontrare gracia...*: nótese que esta expresión no está desconectada de la siguiente, sino que es un modo *genérico* de describir la situación, la cual ha de tener por causa *(kî* = porque) el «haber descubierto en ella alguna inconveniencia repelente». Si esto segundo no se da, es inútil que se dé lo primero. *Alguna inconveniencia repelente*: la célebre frase hebrea *ʿerwat dābār* debe descomponerse en sus dos elementos para que podamos llegar a su inteligencia. *Dābār* es aquí un genitivo de aposición: una *ʿerwat* que es *dābār*. *Dābār* = cosa, *algo*. Por eso traducimos «algo», «alguna». *ʿErwā* tiene dos fundamentales significaciones estrechamente relacionadas entre sí: *a)* desnudez, genitales (Gén 9,22s; Ex 20,26...); *b)* repulsión que produce lo que es inconveniente, indecoroso (Is 20,4; Dt 23,15; 24,1). Juntando ambas líneas de pensamiento, que no pueden separarse, y teniendo en cuenta que en el único pasaje de Dt fuera del que investigamos (23,15) significa claramente «algo que, por su inconveniencia, repele», hemos traducido *alguna inconveniencia repelente*, entendiendo *inconveniencia* en un sentido amplio, no restringido exclusivamente a lo deshonesto sexual, sino extendiéndolo aun a lo físico, pero sí dando una preponderancia a lo sexual, tanto del orden moral como del orden físico [1]. La expresión *por haber él encontrado en ella* hace pensar (König) que no se trata de acciones, sino de cualidades, etc., de la mujer que, a primera vista, no son perceptibles. Pero no se puede decir que esto sea cierto. Por eso es mejor guardar a la expresión *ʿerwat dābār* el sentido más amplio que le hemos dado. La variedad de causas las sabía la gente por la costumbre. Una sola cosa sí tiene ante los ojos el legislador: que el divorcio no puede ser a voluntad, sino que requiere una causa real y, naturalmente, seria. Por eso era violenta con el texto y el espíritu de la ley la escuela de Hillel, cuando, forzando el sentido de la palabra *dābār* en la fórmula *ʿerwat dābār*, y el de la cláusula «si... no encontrare ella gracia a sus ojos» (a pesar de que ella viene especificada por la siguiente: «*por* haber él encontrado en ella alguna *ʿerwat dābār*» y no al revés), suponía válidas las causas más triviales (v.gr., si a la mujer, cocinando para su marido, se le había pegado la olla, o si el marido veía a una mujer que le agradaba más). Por eso también exageraba la escuela de Sammay, que sólo veía en *ʿerwat dābār* una acción deshonesta, sin admitir, v.gr., la repugnancia de algo físico repelente aun en el orden de lo carnal. Las razones señaladas en la

[1] LXX: ἄσχημον πρᾶγμα, no está lejos del auténtico sentido. Más cercana aún la Vg: *propter aliquam foeditatem.*

dio, se la pusiere en las manos y luego la echare de su casa; 2 si, saliendo ella de la casa de él, se fuere y pasare a ser de otro varón, 3 y ese posterior marido luego la desdeñare y le escribiere un acta de repudio, y poniéndola en sus manos la echare luego de su casa, si muriese ese posterior marido que se la tomó por mujer, 4 no podrá tenerla como marido el primero, el que la repudió, tomándola de nuevo consigo para que sea su mujer, después de haberse ella manchado así, pues eso es una abominación ante el Señor y tú no debes hacer cargar con

---

Mišná [2] para aprobar un divorcio son: violación de la ley de Moisés o de costumbres judías. Los judíos qaraítas limitaban las razones de divorcio a faltas contra la pureza o contra el buen gusto, cambio de religión, defectos corporales graves, lamentaciones repelentes. *Escribiéndole: le* es o bien «con respecto a ella» (hablando de ella), o «a ella». *Un acta:* lit. «un documento», que puede ser una sola página. Los judíos actuales usan un folio de pergamino escrito *(geṭ* = lit., «escrito») por una sola cara. Entre los manuscritos de las grutas de Murabbaʿat se encuentran de estos libelos de repudio. *De repudio:* lit., «de separación» (del matrimonio); LXX: βιβλίον ἀποστασίου; como Mt 5,31; 19,7; Mc 10,4; cf. Ecli 25,26 (ἀπότεμε = separa). *Se la pusiere en las manos:* era un momento legal y solemne del repudio y, por lo visto, requisito para la validez. Unido este acto con el siguiente de la material expulsión de la casa *(y luego la echare de su casa)*, quedaba sustanciado el divorcio [3].

2-3 Realización de la formalidad anterior («y... la echare de su casa»): *si saliendo ella... se fuere.* El divorcio era cosa del varón. Sólo en tiempos muy tardíos se permitía alguna iniciativa a la mujer.

La desdeñare: cf. 21,15. Es claro que no basta que el marido la desdeñe, sino que ha de intervenir una *ʿerwat dābār* entendida como en el v.1 (Driver). *Desdeñare:* no es, de suyo, sentir repulsión para las relaciones carnales, ni mucho menos experimentar una impotencia relativa, aunque puede incluir todo eso. *Si muriese ese posterior marido:* la circunstancia que va a invalidar la vuelta de la mujer (v.4) es el haber tenido relaciones conyugales con otro.

4 *No podrá* expresa una imposibilidad moral, uso del verbo *yākōl* casi exclusivo de Dt (cf. 12,17; 16,3; 17,15; 21,16; 22,3.19.29; 24,4). En otros casos, y esíel uso corriente fuera de Dt, se trata de imposibilidad física, que en 24,4 no tiene lugar, pero que aquí da a la imposibilidad moral un matiz de ilícita invalidez. *Después de haberse ella manchado así:* no parece que deba entenderse esta mancha como si su unión con el segundo marido fuese adulterio para el primero (Driver, Keil, etc.), pues ni la ley dice eso ni se entendió así, ya que en los mismos contratos de matrimonio y en las actas de repudio que conservamos se declara con toda sencillez la plena libertad de

[2] Trat. *Ketuboth* 7.6 (ed. (Danby p.255).
[3] El verbo *šillaḥ* es término técnico para indicar el divorcio (cf. v.4; 22,19.29; Is 50,1; Mal 2,16). En cambio, aunque decir «una mujer *gᵉrûšā*» o «una *gᵉrûšā*» era decir «una divorciada», el verbo *gāraš* = «expulsar» no se emplea para decir «repudiar», «divorciarse». Cf. B. N. Wambacq, *De libello repudii:* VD 33 (1955) 331-35.

el pecado el país que el Señor tu Dios está para darte como patrimonio. [5] Si tomare uno una nueva mujer, no tendrá que salir con el ejército, ni se le encargará de ningún asunto; libre quedará para su casa por un año, y así podrá regocijar a la mujer que ha tomado. [6] No se podrá tomar en prenda un molinillo, ni la muela superior, porque la

---

la repudiada por el primer marido para unirse a otro. Lo que la ley mira como *abominación ante el Señor* es volver a la unión con el primero después de haberse entregado al segundo. *Hacer cargar con el pecado el país que...:* el país es para los israelíes, como don de Dios, casi elemento constituyente del «pueblo de Dios». *Hace cargar con el pecado:* lit., «hacer pecar»; pero, en realidad, «pecar» es aquí «cargar con las consecuencias del pecado».

No es probable que la ley deuteronómica de 24,1-4 sea posterior a Os 3 porque allí no se reconozcan los elementos de esta perícopa.

Leyes varias de humanidad. 24,5-9

5 Esta prescripción ya se presupone parcialmente en 20,7. Pero allí sólo se mira a no llevar a la guerra un recién casado. Aquí, además, se dan precisiones ulteriores: por un año entero debe durar la exención, pero ésta no será de sólo la milicia, sino de todo cargo que pueda quitarle el pacífico disfrute de su matrimonio y la atención exclusiva al nuevo hogar. *Una nueva mujer:* König se queja, con razón, de que la palabra *nueva* o se deja sin atender por los comentadores (Driver, Bertholet), o se traduce insuficientemente. El propone como más verosímil: «una joven y todavía no instalada en la casa del marido». Parece que *nueva* (hebr. *ḥădāšā)* es sinónimo de «acabada de desposar», «recién desposada». *Ningún asunto:* se entiende *público. Para su casa* no es «en su casa», sino «para las atenciones domésticas». Este *para* tiene un matiz marcado de dedicación hogareña. *Por un año* puede que mire al esperado vástago del hogar. *Y así podrá regocijar:* el TM y LXX tienen esa forma del verbo «alegrarse», que es frecuente en la Biblia. Se trata del piel, forma intensiva y causativa de la raíz verbal. La prescripción declara manifiestamente su carácter de ley antigua (Henton Davies).

6 Principio general del Dt es no poner en peligro la vida del prójimo con exigir los propios derechos. El molinillo doméstico para moler diariamente el trigo, de cuya harina se preparaba también diariamente el pan de la familia, era un utensilio de primera necesidad. Consistía en dos piedras o muelas, de las que la superior (en hebr. *rekeb*, de *rākab* = cabalgar) era la más fácilmente desmontable, pero necesaria. Por ser dos de un mismo instrumento, la palabra hebrea es dual: *rēḥayim.* La molienda del trigo o cebada, etc., era oficio de la mujer y de las esclavas (Ex 11,5; Ecl 12,3; Mt 24,41). Para un varón sería vergonzoso (Jue 16,21; Lam 5,13). Cada mañana había que moler y luego cocer el pan: el rítmico murmullo de las piedras llenaba el alba; su silencio era silencio de muerte, como el lucir de los candiles o su extinción (Jer 25,10; Ap 18,22s; Prov 31,18).

vida misma se tomaría en prenda. [7] Si se encontrare a uno robando una persona de entre sus hermanos, de los israelíes, para esclavizarla o para venderla, ese ladrón debe morir, y así extirparás el mal de en medio de ti. [8] Ten cuidado en caso de una llaga por enfermedades de la piel, de observar con extraordinaria atención y obrar conforme a cuanto os prescriban los sacerdotes levitas: como les he mandado a ellos, tendréis cuidado de hacer. [9] Acuérdate de lo que hizo el Señor

---

Sobre la piedra inferior se esparcía el grano, que luego se trituraba a mano con la superior. Más tarde se empleó el molinillo rotatorio (s.II d.C.; probablemente también antes) y el movido por un animal (Mt 18,6; Lc 17,2; Ap 18,21). Pero no parece que estos dos fueran conocidos en el AT. *No se podrá tomar en prenda:* es un modo de entender el verbo impersonalmente, frecuente en hebreo. Otros prefieren leer, con LXX y Peš, *taḥăbōl* = 2.ª persona singular masculina, en vez de *yaḥăbōl* = 3.ª persona singular masculina (impersonalmente tomada); la palabra pudiera traducirse igualmente «no se podrá embargar...». *La muela superior* era desmontable y era la que corría sobre la inferior. *Se tomaría:* así, en impersonal, puesto que hemos traducido antes impersonalmente; lit. «él la vida misma tomaría».

7 El robo de una persona era considerado en la antigüedad como delito capital, al menos en ciertos casos. Como en 5,19 hemos creído que el precepto original del Decálogo no era el robo de una persona, 24,7 es para nosotros una novedad. En Ex 21,16 tenemos la misma ley. Ésta es una de las más típicas leyes *ûbiʿartā* [4].

Si se encontrare a uno robando: como en 21,1; 22,22, estamos ante un participio («robante» = *gōnēb*) de un suceso que se ha percibido con los sentidos: se ha cogido a uno mientras robaba o mientras llevaba robada a una persona de los compatriotas. *De entre sus hermanos, de los israelíes:* no hay razón decisiva para eliminar «sus hermanos» o «de los israelíes». *Para esclavizarla:* es el sentido más probable de la oscura palabra *wᵉhitʿammer-bô* (significa igualmente «tratar con brutalidad»), y se entiende del ladrón que pretende retener como esclavo suyo al robado. *O para venderla:* si lo quiere vender a otro como esclavo.

8-9 La prescripción es un manifiesto testimonio de que, desde los días de Moisés, juntamente con el derecho popular (= Dt) existían cuerpos de prescripciones reservadas a los sacerdotes y levíes. Ellos eran los encargados de transmitirlas y actuarlas (33,10ab). No hay razón para dar por añadiduras posteriores los v.8b y 9b a causa del cambio de singular (de 8a y 9a) a plural.

En caso de una llaga...: es impreciso y vago traducir *negaʿ* (=azote, plaga, enfermedad, *llaga*, golpe, ataque...) por «caso». Se debe tener en cuenta la afirmación de L. Köhler, según el cual la palabra *ṣāraʿat* no se debe traducir «lepra», sino *psoriasis* (= sarna), o, mejor aún, *enfermedad de la piel*, ya que no se trata propiamente de la lepra,

[4] Cf. 13,6 y J. L'HOUR, *Une législation criminelle dans le Deutéronome:* B 44 (1963) 4.

Dios tuyo con Miriam en el camino cuando salíais de Egipto. [10] Cuando hagas a tu prójimo cualquier préstamo, no debes entrar a su casa para tomarle algo en prenda: [11] fuera te quedarás y aquel a quien hayas prestado te sacará afuera la prenda. [12] Si fuere un pobre, no te acostarás con su prenda. [13] Le devolverás sin falta su prenda al ponerse el sol, y así él podrá acostarse sobre su manto y te bendecirá, y ello te será mérito ante el Señor Dios tuyo. [14] No harás extorsión al jornalero sin patrimonio e indigente, se trate de uno de tus hermanos o de uno de los forasteros residentes que hay en tu tierra, dentro de tus

---

que en la antigüedad y hasta muy recientemente era incurable, mientras que *ṣāraʿat* era curable, como lo dice Lev 13. *Prescriban:* mejor que «según la instrucción»; es instrucción, pero obligatoria.

10 *A tu prójimo:* no dice, como otras veces, «a tu hermano». *Cualquier préstamo:* lit. «préstamo de cualquier cosa». Pudiera tratarse de alguna cantidad de dinero, alimentos, vestidos, un esclavo, un animal...

Sobre el tema, cf. 15,1ss. *Tomarle algo en prenda:* lit. «tomarle en prenda su prenda». Si entra en la casa el que presta, su presencia puede ser una coacción para el prestatario.

11 De esta manera el prestatario entregará como prenda aquello que, sin extorsión, pueda. Sam y Lam añaden una palabra que, sin ser necesaria, da un bello énfasis a la expresión: «él *(hûʾ)* te sacará afuera la prenda».

12 La prenda es el manto o alguna ropa con la cual se envolvían los pobres para dormir (cf. v.13 y Ex 22,25). En Am 2,8; Miq 2,8; Prov 10,16; 27,13; Job 22,6 aparece la triste condición económica de los pobres cuando estas leyes no se cumplían. Ez 18,7.12; 33,15 urgen fuertemente el deber de restituir las prendas. *No te acostarás con su prenda:* es decir, teniendo en tu poder su prenda (el manto, etc.) y usándola para dormir tú sobre más blando. Ex 22,26 es más expresivo.

13 *Te bendecirá:* Dt mira de modo positivo, lo mismo que Ex 22,26 de modo negativo. *Ello te será mérito ante el Señor:* cf. 6,25. Aquí puede traducirse «te será justicia», «obra buena».

14 *No harás extorsión:* la palabra se usa, especialmente, de la opresión por el robo y el fraude, pero no solamente, sino que en otros pasajes indica cualquier opresión violenta de los desvalidos, cualquier indebido aprovechamiento del más débil.

Sin patrimonio e indigente: los dos adjetivos no son sinónimos. El segundo *(ʾebyôn)* es evidentemente el que carece de bienes temporales, que, consiguientemente, es mirado como desgraciado, pero cuyo concepto básico es el primero. En cambio, el primer adjetivo *(ʿānî)* representa en los textos legales y en los proféticos al que no tiene bienes patrimoniales, sin fortuna, y por eso es considerado también como desgraciado, pero, en primer término, «el sin fortuna»,

ciudades. [15] En su propio día le darás su jornal, de modo que no se ponga el sol sobre él, pues es un pobre y lo espera con ansia; y así no gritará contra ti al Señor ni vendrá a haber culpa de ti. [16] No serán ejecutados los padres por causa de los hijos, ni los hijos serán ejecutados por causa de los padres; cada cual será ejecutado por su propia falta. [17] No desviarás el derecho de un forastero, ni * de un huérfano,

---

«el sin bienes materiales patrimoniales» [5], mientras que en los Salmos y en algún texto profético mesiánico (v.gr., Sof 3,12; Zac 9,9) es el humilde. *Forasteros residentes:* en hebreo está en singular colectivo.

15 *Pues es un pobre* y vive al día, dáselo en su día. La motivación humana es profunda y cálida. *No se ponga el sol sobre él:* sobre el jornal. *Y lo espera con ansia:* lit., «y hacia él (el jornal) *levanta su alma*» = *su deseo;* con el mismo sentido en Os 4,8; Jer 22,27; 44, 14; Ez 24,25; Sal 24,4, y con Dios como objeto del deseo en Sal 25,1; 143,8. La idea en Job 7,2: «cual siervo que anhela la sombra y como jornalero que espera su paga». *Así no gritará contra ti al Señor:* se supone, evidentemente, que el Señor escuchará esa voz e intervendrá. Cf. Mal 3,5; Tob 4,14; Jer 22,13; Ecli 34,21-22; Sant 5,4. *Ni vendrá a haber culpa en ti:* cf. 15,9; *culpa* aquí = «reato de culpa».

16 Esta prescripción es propia del Dt. No trata sino de la pena de muerte. Ni es principio que se refiera a la actuación divina en el mundo. Se dirige a los administradores y ejecutores de la justicia humana. A ellos se les da un principio de obrar, que, si hoy nos parece superfluo, en las antiguas sociedades estaba muy lejos de ser evidente [6].

17 *No desviarás:* lit., «no doblarás» = «no doblegarás». Es lo mismo que «atentar contra». *El derecho:* el que hay que dar al que lo tiene; también puede ser equivalente de «sentencia judicial». *Ni tomarás en prenda vestido de:* estas palabras, que faltan en el cód. B * de los LXX y en algún otro manuscrito griego sin importancia, además de la versión etiópica, están en los demás de otra manera: «no desviarás... ni de un huérfano ni de una viuda, ni tomarás en prenda el vestido de una viuda» [7]. Por otra parte, no es necesario llevar junto a los v.10-13 este inciso sobre el vestido de la viuda, pues aquí se usa para decir «tomar en prenda» el verbo *ḥābal*, como en v.6, mientras que en v.10-13 se usa *ʿābaṭ*, de modo que puede ser aquí original el inciso del vestido.

*17 LXX Peš Vg TargJ: *ni;* TH omit. *ni* por haplogr. inicial del *waw.*

[5] Téngase en cuenta la afinidad textual y de sentido con otra palabra: *'ānāw* = «el que se sabe ante Dios pequeño, humilde, de ánimo dulce, suave, moderado». Pero más aún hay que tener presente la mutua interpenetración significativa de estos vocablos.

[6] Cf. la excelente exposición de H. H. ROWLEY, *The Faith of Isr.* 99-123; J. DE FRAINE, *Individu et Société dans la religion de l'AT:* B 33 (1952) 324-55.345-75; F. SPADAFORA, *Collettivismo e individualismo nel Vecchio Testamento* (1953); J. HEMPEL, *Das Ethos des AT:* BZAW 67 (1938) 33ss; H. G. MAY, *Individual Responsability and Retribution:* HUCA 32 (1961) 107-120; J. SCHILDENBERGER: 445-48.

[7] Es decir, que se añade al TH «ni de una viuda», con lo que se obtiene la acostumbrada terna «forastero residente, huérfano y viuda», y luego se mantiene el inciso sobre el vestido de la viuda. Sam, Peš, Vg, TargO están con el TH. De modo que es más prudente conservarlo, o, a lo más, añadir con la mayoría de los mss. de LXX y TargJ, y en conformidad con la constante costumbre de Dt, en el primer inciso «ni de la viuda».

ni tomarás en prenda vestido de viuda. [18] Pues te debes acordar de que fuiste siervo en Egipto y el Señor Dios tuyo te rescató de allí; por eso te ordeno que hagas esto. [19] Cuando, haciendo la recolección de tu campo, dejares olvidada una gavilla en él, no te volverás a cogerla; será para el forastero, el huérfano y la viuda, a fin de que el Señor Dios tuyo te bendiga en toda la actividad de tus manos. [20] Cuando varees tus olivos, no harás rebusca; será para el forastero, el huérfano y la viuda. [21] Cuando vendimies tu viña, no harás rebusca; será para el forastero, el huérfano y la viuda; [22] pues debes recordar que fuiste siervo en el país de Egipto. Por eso te ordeno que hagas esto.

25 [1] Cuando hubiere pleito entre algunos, y habiéndose presentado a juicio se diere sentencia sobre ellos, dándose la razón al que la tiene..., culpándose al que es culpable, [2] si el culpado es digno de golpes, el juez lo hará tender en tierra y se le darán los golpes en su presencia, tantos en número cuanta fuese su culpa. [3] Cuarenta golpes se

---

18 Cf. 15,15: *por eso te doy esta prescripción.* Tanto aquí como en v.22 y 15,15 se añade que el motivo de dar esta prescripción es contribuir legislativa y parenéticamente a que el israelí viva el motivo extrínseco de la ley, tan íntimamente ligado al intrínseco (el siervo necesita, por su situación misma, especiales delicadezas de humanidad). En 15,15 se añade a la frase «hoy».

19 Es de notar el motivo honesto de la utilidad que se sigue a la observancia de los mandatos divinos, tan característico de la moral deuteronómica (cf. 14,29; 15,4s.10.18; 23,20; 17,20b). *Actividad* (hebr., *maʿăśēh)* también puede traducirse «obra(s) de...»

20 *Varees:* el término es enteramente propio (cf. Is 27,12 y la expresión paralela de Is 17,6; 24,13). *Harás rebusca:* lit., «darás vueltas escudriñando y sacudiendo las ramas». Se trata de un verbo *(piʾēr II)* derivado del sustantivo *puʾrā* = «ramos o ramas frondosos». En esa forma piel tiene la significación privativa indicada. En hebreo sigue al verbo la palabra «detrás de ti» *(ʾaḥărêkā)*, que hemos tratado de traducir con el prefijo *re* de «*re*busca».

CAPITULO 25

Castigo del culpable y humanidad con el buey. 25,1-4

1-3 *Pleito* (hebr., *rîb):* litigio, altercado, que hubiera dado lugar, antes de citarse en tribunal, a dimes y diretes mayores o menores, sin poderse poner de acuerdo. *Dándose la razón... culpándose...:* todas son palabras legales y forenses: declarando que tiene razón el que la tiene, declarando culpable al culpable [1]. *Digno de golpes:* lit. «hijo de golpes»; idiotismo, como se dice «hijo de muerte» (1 Sam 20,31) al digno de la pena capital. *Lo hará tender en tierra*

[1] A. Allgeier, *Dt 25,1-3 im Manchester Papyrus (PRG 458):* B 19 (1938) 1-18; A. Vaccari, *Fragmentum Biblicum Saeculi II ante Christum:* B 17 (1936) 501-04; Id., *Fragmentum VT antiquissimum:* VD 16 (1936) 369-72.

le podrán dar, sin añadir [golpe], no sea que continúe golpeándolo más allá de éstos con una contusión demasiado grande, y quede así tu hermano deshonrado a tus ojos. [4] No pondrás bozal a un buey mientras trilla. [5] Si viviendo hermanos juntos, muriere uno de ellos sin ningún hijo, no pasará a ser de un extraño la mujer del muerto: su cuñado

---

no quiere decir que se trate de azotes en los pies [2]. *Cuarenta:* más tarde, según la *Mišnā* (tratado *Makkôt* [= golpes] III 10s), y está atestiguado por San Pablo (2 Cor 11,24), se estableció dar 39 golpes solamente, para no traspasar así el número señalado como máximo. *Y quede así tu hermano deshonrado a tus ojos:* el sentido parece ser que 40 azotes se consideraba una medida que no dejaba tan deshecho corporalmente que se conociese luego. *A tus ojos:* públicamente.

4 La prescripción es propia del Dt y en consecuencia con 5,14 (descanso compasivo para con los animales en día de sábado).

La misma humanidad con los animales se ve en Prov 12,10; Ecli 7,24. Según algunos autores, puede reflejar esta prescripción una práctica de la antigua religión, interpretada humanísticamente.

El levirato. 25,5-10

La perícopa se divide en dos partes: *a)* la ley del levirato (v.5-6); *b)* lo que procede hacer si el obligado no quiere cumplirla (v.7-10),

El motivo de la ley es claro: impedir la extinción de una familia. extinción considerada en Israel gran desgracia. La familia era la gran unidad que todo israelí anhelaba crear. Por eso todo tendía a asegurar la sucesión. Esta perpetuaba al hombre y le hacía transmisor de la dignidad humana que Dios le confirió (Gén 1,26-30). Este motivo es desconocido en el Oriente extrabíblico [3].

La ley es propia del Dt. Y más que instituir el levirato, lo supone existente de antiguo en la costumbre y le da fuerza de ley.

Lentamente fue desapareciendo el levirato, aunque en tiempo de Cristo estaba todavía en vigor. En el s.I d. C. se abolió [4].

5 *Viviendo... juntos* = morando en la misma casa paterna, es decir, en la misma heredad patrimonial (cf. Sal 133,1) individida. Así muchos comentadores (Junker, Driver, Smith, CCD, McKenzie, Clamer, Hummelauer), aunque no todos (Pedersen piensa que se trata de la convivencia en una misma ciudad). *Hermanos:* en sentido estricto, aunque sean hijos de un mismo padre, pero de diver-

[2] Lo muestran claramente dos relieves egipcios, uno de una tumba de Saqqara y otro de una de Beni-Hassan. Cf. E. Levesque, *Bastonnade:* DB I 1500-502. En ellos se ve la escena exactamente como en Dt se supone.

[3] W. Kornfeld, *Mariage dans l'AT:* DBS V (1957) 915.

[4] Cf. Millar Burrows, *Levirate Marriage in Israel:* JBLit 59 (1940) 22-33; Id., *The Marriage of Booz and Ruth:* ibid. 445-454; Id., *The Ancient Oriental Background of Hebrew Levirate Marriage:* BASOR 77 (1940) 2-15; P. Cruvellhier, *Le lévirat chez les Hébreux et chez les Assyriens:* RB 34 (1925) 524-46; De Vaux, I 63-65; Barrois, II 12-16; G. Ziener, *Leviratsehe:* LTK VI[2] (1961) 995s; H. H. Rowley, *The Marriage of Ruth:* HTR 40 (1947) 77-99.

irá a ella tomándola como esposa, y así quedará cumplido su deber de cuñado con ella, [6] y el primogénito que diere a luz surgirá con el nombre de su hermano muerto, y así no quedará extinguido su nombre de Israel. [7] Que si aquél no tuviere gusto en tomar a su cuñada, se irá ésta a la puerta de la ciudad, a los ancianos, diciendo: «Rehúsa mi cuñado asegurar para su hermano un nombre en Israel, no quiere hacer conmigo de cuñado». [8] Entonces lo llamarán los ancianos de su ciudad y hablarán con él, y si él persiste y declara: «No me place tomarla [por esposa]», [9] entonces se le acercará su cuñada en presencia de los ancianos, le soltará su sandalia del pie y le escupirá en el rostro, diciendo públicamente: «Así se hace con aquel que no quiere edificar

---

sas madres; no, en cambio (en sentido muy hebreo, pero más amplio), los primos, tíos... *Sin ningún hijo:* en sentido de «hijo varón», pues ése es el sentido propio de la palabra *bēn* y precisamente la finalidad de la ley lo pide, pues los varones, no las hembras, eran los que continuaban las familias y el nombre de ellas. *Un extraño:* a la familia [5]. *Irá a ella:* tendrá relaciones carnales con ella. *Y así quedará cumplido... con ella:* todo esto se dice en hebreo con un verbo que significa «hacer de *yābām* con alguien». *Yābām* es *cuñado.*

6 *Surgirá con el nombre de:* lit., «tomará puesto sobre el nombre de» = será el continuador de su nombre y familia. *No quedará extinguido...:* la misma figura en 9,14; 29,19; Sal 9,6; 109,13; la misma idea en Rut 4,5.10; 1 Sam 24,22(21); 2 Sam 14,7.

7 *Tomar:* por esposa. *Se irá ésta a la puerta:* lit., «subirá», aunque no haya diferencia de nivel o la haya en sentido contrario, de modo que sea en realidad «bajar». Cuando se trata de ir a sitios de dignidad (v.gr., la puerta de la ciudad, el santuario...), se emplea el verbo «subir» (cf. Ex 34,24). *Rehúsa:* no sólo *ha rehusado,* sino que la acción persevera. *Asegurar para su hermano un nombre en Israel:* es la única razón que se da del levirato.

8 *Lo llamarán:* lo citarán judicialmente. Nótese que en todos los asuntos matrimoniales son los ancianos los que actúan en representación de la comunidad para dirimir los asuntos (v.gr., 21,19; 22,15; cf. 16,18). *Y si él persiste* en rehusar el oficio de cuñado (cf. verso anterior: *rehúsa...).*

9 El acto es oficialmente válido, pues se hace en presencia de la autoridad y en el lugar oficial. El gesto simbólico de la sandalia es común a muchos pueblos para indicar la entrega de una posesión o de un derecho. En Israel, poner la sandalia sobre un terreno o región era señal de posesión (Sal 60[59],10 = 108[107],9). Descalzarse y entregar a otro la sandalia era renunciar a la posesión y traspasarla a otro (cf. Rut 4,7s). *Edificar casa para...:* dar consistencia a la perpetuidad de la persona por medio de la creación de una familia (cf. Gén 16,2; 30,3; Ex 1,21).

[5] Un extraño a la nación se dice *nokrî;* a la familia, *zār,* como aquí.

casa para su hermano»; 10 y se le dará en Israel el nombre de «casa
del descalzado». 11 Si peleándose dos hombres entre sí, uno con su
hermano, se acercare la mujer del uno para librar a su marido de las manos del que le golpea, y extendiese su mano cogiéndole las partes
vergonzosas, 12 le cortarás a ella la mano sin que tu ojo se compadezca.
13 No tendrás en tu bolsa peso y peso, uno grande y otro pequeño.

---

10 Es un mote denigrante que llevará el cuñado que rehúsa su deber. Posiblemente lo habrían de heredar sus hijos...

Por el levirato, ni el cuñado (= hermano del difunto) ni sus hijos se hacen herederos posesores de los bienes del difunto, sino que será el hijo nacido del levirato el que lleve el nombre y herede al que debiera haber sido su padre.

Castigo de la mujer libre e integridad en el comercio. 25,11-16

11-12 *Uno con su hermano*: no es razonable eliminar estas palabras, que están en todos los testigos del texto y son una oportuna delimitación del caso a la pelea entre dos, no entre muchos. *Hermano* quiere Cazelles restringirlo, como en la ley anterior, al hermano en sentido estricto, de modo que uno de los que se pelean sea el cuñado de ella y se pueda pensar que la mujer desee atentar contra la descendencia del cuñado. En cambio, König quiere dar a *hermano* el sentido de «hombre» simplemente. Parece lo más probable que se trata del sentido tan deuteronómico de «consanguíneo», de la misma raza y nación, el israelí. *Del que le golpea*: la formulación da a entender que lleva las de ganar en la lucha contra el marido de la mujer. *Las partes vergonzosas*: el hebr. *m^{e}bušîm*, de la raíz *bôš*, coincide exactamente con el sentido del latino *pudenda, verenda*, y el castellano *vergüenzas*.

En la ley asiria (§ 8) se castiga con la mutilación de un dedo a la mujer que, en igual caso que aquí, destroza un testículo de un *señor*, y si el otro, a consecuencia, se enferma, o si son los dos los destrozados, entonces le sacarán los ojos. En la ley asiria aparece como único motivo el de la transmisión de la vida y se limita expresamente la pena al caso de un *señor*, es decir, de un hombre libre. Y en una tableta de Nuzi se confirma la práctica de este derecho consuetudinario [6]. Todos los autores hacen notar que ésta es la única mutilación que específicamente señala la Torá.

El hecho de que la ley no prevea el caso de un varón que cometa la acción que aquí en una mujer se castiga con la pérdida de la mano, confirma la existencia en ésta del motivo del pudor femenino. El castigo es, por lo demás, simbólico-pedagógico, privando de aquel miembro con que se ha cometido la mala acción. *Sin que tu ojo se compadezca*: muestra el interés del legislador por obtener los objetivos de su ley. La expresión se usa siempre en Dt con un fuerte sentido moral.

13 *Bolsa* o saquito donde se guardaban los pesos. Se menciona esta bolsa en Miq 6,11; Prov 16,11. *Peso y peso* quiere decir dos clases

6 Cf. C. H. Gordon, *A new Accadian Parallel to Deut*: JPOS 15 (1935) 29-34.

14 **No tendrás en tu casa «efá» y «efá», una grande y otra pequeña.**
15 **Peso completo y justo tendrás, «efá» exacta y justa tendrás, para que sean largos tus días sobre el suelo que el Señor Dios tuyo te va a dar.**
16 **Porque es una abominación para el Señor Dios tuyo quienquiera que obra así, quienquiera que obra torcidamente.**
17 **Recuerda**

---

de pesos, unos para lo que le favorece y otros para lo demás; lit. «piedra y piedra» (la misma idea, con el calificativo de abominación para el Señor, en Prov 20,23), porque eran empleadas como pesos en tiempos antiguos. Algunas veces se usaban como pesos piezas de metal. *Uno grande y otro pequeño:* el grande para cuando tú compres, el pequeño para cuando vendas.

14-15 *Efá y efá:* se pone el tipo más ordinario de medida de capacidad para áridos, la «efá», aproximadamente 36 1/2 litros ó 39. *Completo:* íntegro físicamente; «exacto» diríamos hoy.

Prov 11,1: «Balanza falsa es abominación para el Señor; en cambio, el peso completo le es agradable». *Para que sean largos...:* cf. 5,16; 4,26.

16 El motivo último de la moralidad es la conformidad o disconformidad de las acciones humanas con el juicio aprobatorio o reprobatorio de Dios y con su consiguiente agrado o repugnancia (cf. 18,12; 22,5 y 7,25). *Torcidamente:* es «lo torcido» = lo injusto, lo inhonesto.

Amenazas contra Amaleq. 25,17-19

La perícopa tiene que ser antigua, ya que, consumado el exterminio de los amalequíes en tiempo de Saúl-David, no hay razón alguna satisfactoria para la presencia aquí de este mandato.

17 *Recuerda:* esta palabra es de singular importancia en este lugar. Ya Dt la emplea en otros muchos pasajes con especial énfasis (5,15; 7,18; 8,2.18; 9,7.27; 15,15; 16,3.12; 24,9.18.22; 32,7), así como su derivado *zeker* = «memoria» (25,19; 32,26). Sólo en 9,27 el sujeto es Dios. En los restantes pasajes es el hombre, los israelíes como unidad nacional escogida por Dios con planes de predilección. No se trata de un recuerdo pura memoria intelectual de hechos pasados, sino que el recuerdo mira a sacar de él las debidas consecuencias, sea en el cumplimiento de determinadas promesas, sea en la conversión y vuelta hacia Dios. El verbo «recordar» sirve, en la predicación de la Ley de Dt, para iluminar aquellos hechos que reclaman un mandamiento desde los diversos puntos de la historia de salvación, hechos en los que el abrazo de Dios se reveló (en misericordia y favor o en juicio punitivo). Sirve igualmente ese verbo para motivar las divinas exigencias y exponerlas ante el pueblo, de modo que se mueva por este medio a mantener firme la observancia de los mandamientos en la alianza con el Señor. Todo recuerdo del hombre está en el Dt al servicio de la conservación pura de la fe yahvística y del dinamismo ético que de ella deriva [7]. La construcción del v.17, y

[7] Sobre estos sentidos de la raíz *z k r* = «recordar», cf. H. GROSS, *Zur Wurzel z k r:* BZ 4 (1960) 227-37; G. RINALDI, *zākar, zéker, zikkārôn:* BibOr 5 (1963) 112-14; E. P. BLAIR, *An appeal to remembrance. The memory motiv in Deuteronomy:* Interp 15 (1961) 41-47.

lo que hizo contigo Amaleq por el camino, cuando salíais de Egipto:
18 que te salió al encuentro en el camino, y, sin temer al Señor, te
atacó por detrás, a todos los que extenuados y rezagados iban a tu re-
taguardia, estando tú mismo fatigado y agotado; 19 por tanto, cuando
el Señor Dios tuyo te concediere reposo de todos tus enemigos en
torno, en el país que el Señor Dios tuyo te va a dar como patrimonio,
para que lo poseas, borrarás la memoria de Amaleq de debajo de los
cielos. No lo olvides.

26 1 Pues cuando hubieres entrado en el país que el Señor Dios
tuyo te va a dar como patrimonio para que lo poseas y te hubieres es-
tablecido en él, 2 tomarás de las primicias de todos los frutos del suelo

---

aun el cambio de singular («recuerda») a plural («cuando salisteis»), es la misma que en 24,9. El plural puede ser perfectamente original aquí y eco de 23,5; 24,9.

18 *Te salió al encuentro:* mejor que «cayó sobre ti», aunque esa salida tiene sentido hostil. *Sin temer al Señor:* hay en estas palabras una apelación al sentido de rectitud religioso-moral que se exige a todo pueblo, aunque no sea el pueblo escogido. *Te atacó por detrás:* lit. es «cortó la cola en ti» *(zānāb* = «cola»; forma piel, con sentido privativo, del verbo denominativo *zinnēb* = «privar de la cola», «aniquilar la cola» = «cortar la cola»; cf. Jos 10,19). *Todos los que extenuados y rezagados iban a tu retaguardia:* es la explicación de la frase anterior. La retaguardia te la cortó, separándola de ti y aniquilándola, con tanta más facilidad cuanto que se trataba no de una retaguardia militar, sino de los que, rezagados por la fatiga, se habían ido quedando los últimos. *Extenuados* es la versión que damos a la discutida palabra hebrea (hápax) *neḥĕšālîm.*

19 Su fraseología nos es ya conocida [8]. *No lo olvides* es la última palabra que, como expresión de la seria voluntad del legislador, queda cerniéndose sobre la trágica sentencia.

CAPITULO 26

Ritual de las primicias. 26,1-11

Los versos 1-15 constituyen de hecho un digno final de la parénesis legislativa del Dt.

2 *De las primicias:* así como los primogénitos de hombres y animales pertenecen a Dios (12,6.17; 14,23; 15,19; Ex 13,11), así las primicias agrícolas le deben ser consagradas (18,4; Ex 22,28; 23,19; 34,16; Lev 2,12.14; 23,10-17). Se pensaba que eran lo mejor de los productos y, por otra parte, provenían de un suelo que era puro don

[8] *La memoria* (hebr. *zeker)* se puede traducir también «el nombre», siendo el nombre lo que conserva el recuerdo de las personas. Cf. Ex 3,15, donde «nombre» y «memoria» (= *zeker)* están en perfecto paralelismo.

que recogieres del país que el Señor Dios tuyo te va a dar, y poniéndolos en un canasto, marcharás al lugar que el Señor Dios tuyo hubiere escogido para hacer que more allí su nombre, 3 y te presentarás al sacerdote que hubiere por aquellos días, diciéndole: «Hago declaración hoy al Señor Dios tuyo de que he entrado en el país que el Señor juró a nuestros antepasados nos había de dar». 4 Luego tomará el sacerdote de tu mano el canasto y lo depositará ante el altar del

---

de Yahvé. En 18,4 se manda dar a los sacerdotes las primicias del trigo, del vino reciente y del aceite, más las primicias del esquileo de los rebaños. ¿Existe contradicción con 26,2-11? No necesariamente. Si suponemos que todos los frutos primiciales de v.2-10 son entregados a los sacerdotes, entonces lo que se consume en el banquete sacrificial de v.11 no tienen que ser las primicias ofrecidas, sino que dicho banquete sería el que se solía ofrecer en las fiestas anuales (16,2-8.10-11.13-15.17), sin que podamos precisar en cuál o cuáles de ellas, pero probablemente en la de las semanas y más aún en la de las cabañas. Si, en cambio, suponemos que sólo se entregaba a los sacerdotes parte de los frutos primiciales (véase el modo de hablar de v.2.4.10, que permite hacer esa suposición), entonces, como quiera que en 18,4 no se fija qué cantidad de primicias se les ha de entregar, no hay tampoco conflicto, y el banquete de v.11 se hacía con la parte de primicias no entregadas al sacerdote, aunque sí llevada al santuario. *De todos los frutos:* no es razonable omitir, con Sam y LXX, seguidos por Steuernagel y Buis-Leclercq, la palabra *todos. Canasto* (hebr. *ṭeneʾ)* : cesto, etc., que sólo aparece aquí y en 28,5.17; es una palabra tomada del egipcio *dnj.t. Al lugar que el Señor Dios tuyo hubiere escogido para hacer que more allí su nombre:* sobre el sentido de esta importante y típica fórmula deuteronómica, cf. 12,5.

3 *Al sacerdote que hubiere:* no precisamente al sumo sacerdote, sino a aquel de los sacerdotes *que oficiare «por aquellos días». Hago declaración hoy al Señor Dios tuyo:* muchos autores leen con los LXX «Dios *mío*» (hebr. *ʾĕlōhay)*, pensando que, por ditografía (a causa de la siguiente palabra, que empieza por *k)*, el TH leyó «tu Dios» (hebr. *ʾĕlōhêkā)*. Seguimos al TH (la ditografía es posible, no necesaria), apoyado por Sam, Peš, Vg y los tres Targumim, natural en su forma dirigiéndose al sacerdote. El *hoy* es un momento solemne en la historia de Israel, momento esperado amorosamente y buscado por Dios: el pueblo escogido reconoce solemnemente que el Dios de los padres ha mantenido y realizado su juramento de darles aquella tierra por morada.

Este verso ni se opone al v.10b ni lo hace superfluo (Buis-Leclercq). Precisa saber aquí, en su sitio, quién es el que deposita el canasto de las primicias, el sacerdote, no el simple fiel, y que lo deposita *ante el altar del Señor* (no, sin más, «ante el Señor» de v.10b, en el que puede hablarse más en general precisamente por haber especificado aquí). Por eso no es necesario ver en el v.4 una nota para el v.10, extraviada de allí y venida a parar aquí.

Señor Dios tuyo, [5] y entonces tú darás testimonio diciendo ante el Señor Dios tuyo: «Un arameo errante era mi padre, y bajó a Egipto y habitó allí como forastero, cual pequeño número de personas. Pero se tornó allí pueblo grande, fuerte y numeroso. [6] Después los egipcios nos trataron mal y nos vejaron imponiéndonos dura esclavitud. [7] Entonces clamamos al Señor, Dios de nuestros padres, y escuchó el Señor nuestra voz; y viendo nuestro estado de miseria, de trabajos y de opresión, [8] nos sacó el Señor de Egipto con mano vigorosa, con brazo tenso, con grande actuación terrorífica, con prodigios y con portentos; [9] y nos hizo venir a este lugar, dándonos este país, país que mana leche y miel. [10] Pues bien: ahora yo traigo las primicias de los frutos del suelo que tú, Señor, me has dado». Luego las depositarás ante el Señor Dios tuyo, y te postrarás ante el Señor Dios tuyo, [11] y te regocijarás por cuantos bienes te diere el Señor Dios tuyo a ti y a tu casa,

---

5-9 La bella y teológicamente profunda profesión-confesión de fe es calificada por el legislador-predicador como *testimonio* [1]. Es testimonio de haberse cumplido la amorosa providencia divina con su pueblo. El contenido de la confesión es totalmente histórico y en esa historia va embebida la fe sustancial del israelí. *Un arameo errante:* la expresión pudiera en sí aplicarse a Abraham, pero la bajada a Egipto en pequeño número de personas, con la inmediata afirmación del crecimiento como poderoso pueblo, hace pensar que *mi padre* es Jacob. *Arameo* no sólo por sus relaciones familiares con Labán, arameo, ni sólo porque sus mujeres y familia eran arameos, sino porque sus padres probablemente tenían relación, de origen imprecisable, con los arameos. El dialecto arameo de Abraham y sus descendientes lo cambiaron por el hebreo al pasar a Palestina, donde éste se hablaba. *Errante* (lit. «que perecía») es el sentido de la palabra hebrea cuando se dice de animales, especialmente de ovejas, que se pierden *vagando*.

6-7 Los versículos son una excelente síntesis de los trabajos pasados en Egipto. Está perfectamente marcado por el *después* el paso de los días de José a los tiempos siguientes. Puede decirse que, sin seguir servilmente la narración de Exodo, la síntesis está hecha a base de ella y cuajada de sus expresiones.

8 Su formulación, como en 4,34; 8,14, que son, a su vez, eco de Ex.

9 Cf. 1,31; 9,7; 11,5, y para la expresión «país que mana leche y miel», 6,3. Es de notar que la expresión *este lugar* no se aplica en Dt 12-25 al país, sino sólo al santuario (v.gr., 12,5).

10 *Luego las depositarás ante el Señor Dios tuyo:* o bien se ha de entender como lo explicamos en el v.4, o bien «*Así* las depositarás...», es decir, conforme al rito de v.4-10a.

11 Sobre el banquete que aquí se sobrentiende por la mayoría de los expositores, cf. lo que dijimos en v.2.

[1] Ese es el propio sentido del verbo *ʿānā* cuando la declaración se hace ante un juez, magistrado, Dios.

tú, el levita y el forastero residente que mora en medio de ti. 12 Cuan-
do termines de entregar todo el diezmo de tus entradas cada tercer
año, año del diezmo, y hayas dado al levita, al forastero residente, al
huérfano y a la viuda, de modo que ellos puedan comer en tu ciudad,
hasta saciarse, 13 dirás en presencia del Señor Dios tuyo: «He hecho
desaparecer de mi casa lo consagrado; más aún, lo he dado al leví, al
forastero, al huérfano y a la viuda, conforme a cuanto me tienes man-
dado; no he traspasado ninguno de tus mandamientos ni los he olvi-
dado. 14 No he comido de ello, cual lamentación; ni he consumido

---

Ritual para el diezmo. 26,12-15

12 Se supone cumplido lo que ordena 14,28-29 en relación con 14,22-23. Las *entradas* se entienden los productos del campo (14, 22.23). *Cada tercer año:* lit. «en el año tercero», al cual se añade la aposición «el año del diezmo», apelativo que se le daba por entregarse íntegro todo el diezmo de ese año a los económicamente débiles en cada ciudad. *Año del diezmo:* cf. 14,28-29. *Hayas dado:* sin necesidad de ponerlo explícitamente, como lo hace Sam, se entiende «*lo* hayas dado», el diezmo.

13 *En presencia del Señor Dios tuyo:* con toda probabilidad en el santuario, pues, aunque la fórmula «en presencia del Señor» se diga a veces de actos realizados en la propia casa o en otros sitios fuera del santuario, pero en Dt apenas se encuentra otro sentido que éste.

La declaración, que por sus fórmulas, principalmente negativas, manifiesta una antigüedad muy grande, se abre con la afirmación general de haber vaciado los graneros propios de cuanto había que dar como diezmo: *he hecho desaparecer de mi casa lo consagrado. Lo consagrado* son los diezmos, que igualmente diríamos «lo sagrado» (= reservado a un uso en honor de la divinidad). No se puede negar que «he hecho desaparecer» (hebr. *biʿartî)* da un sentido algo duro (pues se trata siempre de eliminar algo malo), pero es el más conforme al uso de esa palabra en el Dt. *Más aún, lo he dado al leví... conforme a cuanto me tienes mandado:* igualmente que la frase que sigue, es una hermosa declaración de obediencia general a los divinos mandatos, pero en especial se refiere a los diversos mandatos sobre los diezmos (14,22-29). *No he traspasado ninguno de tus mandamientos ni los he olvidado:* no se trata (por el contexto) sino de los mandamientos relativos al diezmo (14,22-29). Las palabras, pues, no están dichas en espíritu de satisfacción de sí mismo (Wright). Son, más bien, la seguridad que el fiel da al sacerdote de haber cumplido todo cuanto en la materia tiene éste obligación de vigilar.

14 De entre las explicaciones propuestas a este oscuro verso damos la que nos parece más probable [2]. La primera declaración de las tres que contiene el v.14 como tríptico a modo de confesión del

2 CAZELLES, seguido por JUNKER y DE BUIS-LECLERQ. A todos se había anticipado CALMET, al que siguió más tarde HUMMELAUER, bien que sin lograr los contactos con la literatura extrabíblica que ha puesto en juego CAZELLES.

de ello algo, cual [manjar] impuro; ni he dado de él para el muerto. He escuchado la voz del Señor Dios mío y hecho cuanto me tienes mandado. [15] Inclínate desde tu santa morada, desde los cielos, y bendice a tu pueblo, Israel, y al suelo que nos has dado conforme lo juraste

---

Libro de los muertos o de la colección *Surpu*, es: «*no he comido de ello* (= el diezmo) *cual* [manjar de] *duelo* (= lamentación)». Es una declaración de no haber participado en convite sacrificial cananeo, empleando para él el diezmo que se debería haber dado a los pobres. Para ello entendemos que la palabra «comer» (hebr. *ʾākal)* se construye aquí con la partícula *bᵉ* para introducir su complemento directo (como en tantos otros pasajes, especialmente rituales, aunque no del Dt: Jue 13,16; Ex 12,43-45.48; Lev 21,11; Sal 141[140],4; Prov 9,5; Job 21,25), el cual es *duelo* (= lamentación usada en los duelos), palabra (en hebr. *ʾōnî)* que, aun teniendo relación con «gemir» (= *ʾānā)*, probablemente está emparentada también con una palabra ugarítica *('un)*, que sugiere la idea de estío (recolección del estío), tiempo en que se *gemía* en los ritos cananeos, que lamentaban al dios Baal, *muerto en la sequía*. La segunda declaración la traducimos «*ni he consumido de ellos* [= del diezmo] *cual* [manjar] *impuro*», basándonos en que el verbo *bāʿar* significa «consumir», «consumar» (en Is 10,17 no sólo significa eso, sino que va en paralelismo con *ʾākal* = comer). En ambas declaraciones tenemos un paralelismo notable: dos verbos con significado semejante *(ʾākal* = «comer», *biʿēr* = «consumir»), dos preposiciones *bᵉ* como índices del complemento directo, dos sustantivos, complemento directo de los dos verbos precedentes, *ʾônî* y *ṭāmēʾ* (este último es de suyo adjetivo, pero puede ser sustantivo con el sentido de «el que tiene relación con *ʾôn*»). Como, por otra parte, conocemos los usos fúnebres de lamentaciones por el dios de la vegetación, Adonis, Aleyn-Baal, Tammuz (cf. Ez 8,14), podemos traducir «*no he comido de él* [algo] *como* [manjar] *impuro*». Ambas frases, pues, tienen un mismo sentido, que evoca los ritos sagrados en los que se comía en honor de Aleyn-Baal muerto. La declaración es, pues, de no haber empleado el diezmo en el banquete que integraba esos ritos idolátricos paganos.

Con esto la tercera declaración se esclarece perfectamente: *ni he dado de él* [= del diezmo] *para el Muerto* [= el dios Aleyn-Baal, Adonis, Tammuz].

Estas explicaciones pueden parecer difíciles, y lo son sin duda. Pero dan más luz que las ordinariamente propuestas [3].

15 Hay aquí una súplica humilde, pero filialmente confiada, de que Dios bendiga a su pueblo, a ese Israel tan suyo, desde la morada en que su santidad habita de modo especialísimo [4]. Se pide también que bendiga al suelo de donde se alimenta espléndidamente.

[3] Cf. CAZELLES, *Sur un rituel du Deutéronome:* RB 55 (1948) 54-71, y también en *Le Deutéronome*[2] (1958) 106 nota *d*.

[4] La frase inicial del v.15: *inclínate desde tu santa morada, desde los cielos*, ha sido interpretada como prueba de una teología deuteronómica que tratase de corregir la falsa idea de que Yahvé habitase en el templo. No existe semejante teología deuteronómica. Cf. R. CRIADO, S. I., *Valor hipostático del nombre divino en el AT:* EstB 12 (1953) 273-316.345-76, espec. 297-310.

a nuestros padres: un país que mana leche y miel. [16] En este día el Señor Dios tuyo te manda poner por obra estos estatutos y estas ordenanzas; por tanto, los has de practicar cuidadosamente a pleno corazón tuyo y con toda tu persona. [17 a] Has hecho declarar hoy al Señor que te será Dios y [19] que te hará el más excelso de todos los pueblos que El hizo, en cuanto a gloria, renombre y esplendor, y que serás pueblo sacro en honor del Señor Dios tuyo, como te lo prometió. [18] Y el Señor, por su parte, te ha hecho declarar hoy que le serás pue-

---

Ambos ritos, 26,1-11 y 26,12-15, son un bello ejemplo del culto israelí como expresión de piedad en fe y obediencia. El segundo felizmente corona la legislación deuteronómica con la clara sugerencia de que lo hecho por los hermanos más débiles queda hecho por Dios y El lo acepta como tal.

Conclusión del segundo discurso. 26,16-19

16 *En este día* no parece limitado al sentido que se le da con frecuencia: el día de la predicación puesta en boca de Moisés desde 5,1 a 26,15. Es mucho más, aunque se identifique realmente con él: es el día singular de la renovación del pacto, el día de la entrega mutua, transido de seria y gozosa responsabilidad corporativa e individual, del clan, de la tribu y de la nación de más altos destinos en la historia. Esta nación ahora, en momento decisivo de su futuro, ratifica en adolescencia, que se abre a madurez, lo que en infancia que se abría a juventud (cf. Os 11,1; Jer 2,2) profesó en el Sinaí. *Te manda poner por obra:* es interesante que aun allí donde la condescendencia divina va a llegar a su máximum en la formulación (v.17-19), procede la declaración en que la iniciativa divina queda a salvo. *Estos estatutos y estas ordenanzas:* no se puede restringir la expresión a señalar solamente los preceptos contenidos en los c.12-26, aunque se refiere a ellos principalmente. El v.16 pertenece claramente al esquema parenético tan frecuente en el Dt: cumplid la ley, para que os vaya bien. No siempre la segunda parte va explícita.

17-19 El orden con que en el TH, seguido por Sam, LXX, Peš, Vg, están las diversas partes de estos versos, no responde al orden que piden las respectivas declaraciones de Dios y del pueblo. Por eso los comentadores tienen que ir saltando incisos y buscando así la continuación del pensamiento. Como los incisos que van entremezclándose no son muy largos, se puede suponer que ha habido una pequeña perturbación del texto, el cual restituimos, siguiendo a Krämer [5]; así: v.17a + 19 + 18 + 17b. Ese orden observamos en la exposición.

17a *Que te será Dios:* dadas las experiencias pasadas hasta ahora entre el Señor e Israel, es evidente que el Señor se ha escogido a Israel para ser su Dios, es decir, para obrar como su Dios, dándole él culto y obediencia, pero ofreciéndole Dios a Israel providencia singular. Es la persuasión implícita y explícita de 5,1; 26,15.

[5] Recientemente adopta este orden H. J. Kraus, *Gottesdienst in Israel* (Mch. 1962) 167-68.

blo [de] su propiedad particular, como te [lo] prometió, guardando todos sus mandamientos, [17b] caminando por sus caminos, observando sus estatutos, mandamientos y ordenanzas y escuchando su voz».

La frase ocurre en Ex 6,7; Lev 26,12 con un sentido profundo de elección gratuita divina, de relaciones íntimas de Dios con su pueblo, relaciones de amor, de presencia, de protección, de auxilio.

19 *Te hará el más excelso de todos los pueblos:* lit. «te colocará alto sobre todos los pueblos». No conviene pasar por alto las ocasiones en que el Dt, no obstante ser el libro de la alianza segregatoria de Israel para fines pedagógicos necesarios, está siempre abierto a los principios germinales del universalismo. Aquí son los pueblos todos los que están hechos por el Señor. *En cuanto a gloria, renombre y esplendor:* de todas las conexiones que se han buscado a estas palabras, la más probable es la que las une con «te hará el más excelso de todos los pueblos» e interpreta el triple *lᵉ* de *tᵉhillā*, *šēm* y *tip'āret* como «por lo que hace a...», dando así como versión total: *te hará el más excelso de todos los pueblos que El hizo, en cuanto a gloria, renombre y esplendor.* No se trata, como piensa la Vg, y con ella muchos autores (así Wright, Driver, Smith), de que Dios hiciese a las naciones para gloria, renombre y esplendor suyo (de Dios), ni de que Dios haya de hacer a Israel, para gloria suya (de Dios), el más excelso de todos los pueblos. Ni se trata de que Dios vaya a hacer a Israel «objeto de alabanza, fama y honor» (Junk.). Se trata de la altura religiosa y moral que en «virtud de la revelación se concede a Israel, y, en cuanto a ella se acomode su vida, poseerá de hecho. Aun en los períodos más turbios de su historia será, por virtud de la alianza hoy renovada, el pueblo privilegiado de Rom 9,4 [6]. *Y que serás:* viene dependiente de «has hecho declarar hoy al Señor que...». *Pueblo sacro en honor del Señor Dios tuyo:* «sacro» = santo y consagrado a y en honor de. La expresión es una cita de Ex 19,6, con toda la carga de sentido que allí tiene, y que hemos tratado de expresar con la palabra *sacro* y sus equivalencias. No se puede decir que alguna de ellas esté aquí ausente en la frase. Pero cierto es que de la colocación en el contexto se deduce que el autor quiere poner el acento más en lo que *sacro* lleva de privilegio que en lo que lleva de obligación. *Como te lo prometió:* puede referirse a los dos miembros últimos de la declaración divina: te hará Dios excelso... en gloria...; es alusión a lo que implícitamente se contiene en 7,6 y en 12,28; 13,18b.19; etc. Ello no es sino eco del punto inicial del pacto en el Sinaí (Ex 19,6).

18 *[De] su propiedad particular* (hebr. *am sᵉgullā):* lit. «pueblo propiedad particular para El»; el *de* que hemos introducido no es sino epexegético. El Señor le ha hecho a Israel declarar que, en efecto, como más de una vez se lo prometió (Ex 19,5; Dt 7,6; 14,2; 26,18), el Señor lo tendrá en esa estima y afecto que llevan consigo

[6] Sobre el mesianismo del Dt, aparte de 18,15.18, cf. R. McKenzie, *The Messianism of Deuteronomy:* CBQ 19 (1957) 299-311.

27 [1] Entonces dio orden Moisés y los ancianos de Israel al pueblo

exigencias religiosas, cúlticas y morales, profundas y amplias: *Guardando todos sus mandamientos, caminando por sus caminos, observando sus estatutos, mandamientos y ordenanzas y escuchando su voz.* Israel ha declarado su aceptación voluntaria de esos deseos divinos de tenerle como pueblo, propiedad, predilección personal, que lleva consigo las exigencias mencionadas. La frase *y escuchando su voz,* que tiene sentido de obediencia, se documenta en otros pasos del Dt (4,30; 8,20; 9,23; 13,5.19; 15,5; 26,14; 27,10; 28,1.2.15.45.62; 30,2.8.10.20).

CAPITULO 27

El c.27 está formado por dos partes: una, que hace referencia a la ceremonia de la renovación de la alianza (v.1.9-10); otra, que abraza dos encargos de Moisés a la comunidad para cuando entren en la tierra prometida.

Los encargos mosaicos hubieron de hacerse, según el texto como hoy lo poseemos, entre el segundo discurso de Moisés y el tercero.

Es de notar que en la redacción actual del capítulo se dan tres breves instrucciones parecidas entre sí por su construcción, que marcan tres como partes del capítulo: v.1-8.9-10.11-26.

Primer encargo. 27,1-8

Es de notar en primer lugar la reaparición de la forma narrativa, suspendida desde el comienzo de la parénesis legislativa de 12,1. Esto ha movido a muchos autores a no ver aquí el comienzo de un nuevo discurso de Moisés, el tercero. Pero un discurso puede transmitirse lo mismo en estilo directo (como los dos anteriores: 1,6-4,40; 5,1-26,15) que en indirecto, del que bien podríamos tener aquí un ejemplo. Sin embargo, como quiera que el c.27 presenta probablemente un carácter tan compuesto, no son pocos los autores que, haciendo del c.27 un bloque extraño a la composición de los discursos, o bien continúan el discurso segundo con el c.28 como conclusión y comienzan el discurso tercero con el c.29, o bien comienzan un tercer discurso en el c.28 y un cuarto discurso en los c.29-30.

1 La fórmula con que se abre este versículo *(Entonces dio orden Moisés y los ancianos de Israel)* despierta sospecha, pues Moisés, como intermediario de la Ley entre Dios y el pueblo, no se presenta en Dt acompañado de los ancianos de Israel, ni habla junto con los ancianos al pueblo, sino que o habla él a los ancianos, o, por medio de los ancianos, al pueblo. Las soluciones a esta dificultad son varias. Es razonable dejar intacto el TH (Junker), considerando el v.1 no como introducción de lo que sigue, sino como parte integrante de una unidad literaria conservada sólo fragmen-

diciendo: «Observad toda la ordenación que os promulgo hoy. [2] Y en efecto: el día en que paséis el Jordán [para entrar] al país que el Señor Dios tuyo te va a dar, alzarás unas piedras grandes y, habiéndolas enlucido con cal, [3] escribirás en ellas todas las disposiciones de esta Ley, al tiempo de pasar tú, para que puedas entrar al país que el Señor

---

tariamente y de la que formaban parte 26,16-19; 27,9-10. Si no se acepta la explicación de Junker, puede ser la más sencilla la de Dhorme [1], ya que la orden pudo ser dada por Moisés asistido de los ancianos, sin que éstos tuvieran más misión que la de asistirle y él solo diera la orden. «Es menester observar = *Observad*, «observaréis» (lit. y según un uso vulgar en nuestras lenguas: «¡observar!»). *Toda la ordenación* (hebr. *miṣwā)* se puede referir, según muchos, al conjunto de la legislación mosaica deuteronómica, o al conjunto de las varias prescripciones, casi ritos, que, para la renovación de la Alianza, señala ahora Moisés.

2 *El día en que paséis el Jordán:* la frase hebrea (cf. 2 Sam 19,20; Est 9,1) no permite entender *el día* como si se tratase de un tiempo indefinido. Se trata del día mismo en que atraviesen el Jordán, o, al menos, antes de avanzar por la tierra de Canaán. Lo confirma el v.3b: «para que puedas entrar al país...», es decir, para que puedas felizmente ocupar el país. *Habiéndolas enlucido:* en las piedras no se había de insculpir la Ley, lo que era el modo más corriente de hacer monumentos públicos escritos, sino que, al estilo egipcio, se había de dar un enlucido blanco de cal o de yeso, sobre el cual, luego, se escribiría en negro lo que se deseaba. El negro usado en Egipto era una crema negra, pigmento fino, fabricado por calcinación del marfil; también se usaba el simple carbón animal. Las figuras resultaban muy duraderas. El hecho de no hablar Moisés de piedras insculpidas, como era el uso corriente fuera de Egipto, y la circunstancia de que en Palestina tal clase de escritura resultaría deleznable y rápidamente borrable, parece confirmar la gran antigüedad de la tradición aquí consignada. Las piedras se manda que sean *grandes*, lo cual puede significar que había mucho que escribir en ellas, o que, si no era tanto, se deseaba que, por la magnitud de las letras, lo escrito en ellas fuese legible aun desde cierta distancia. Sin embargo, esta segunda hipótesis es menos conforme con las inscripciones que conocemos de leyes.

3 *Todas las disposiciones:* lit. «todas las palabras». Pero «palabras» tiene aquí, como en 1,5, el sentido de disposiciones. *De esta Ley:* del impropiamente llamado «Código deuteronómico», es decir, de las disposiciones contenidas en los c.5-26, o, al menos, 12-26, sin que podamos determinar si se mandaba que se escribiesen las disposiciones escuetas o también los comentarios parenéti-

[1] Recientemente, I. Lewy, *The puzzle of Deut. XXVII: blessing anounced, but curses noted:* VT 12 (1962) 207-211, distingue dos estratos en Dt: el fundamental, compuesto en el reino Norte por Eliseo, con estilo conciso, breve y definido, fáctico, tolerante de santuarios locales, y otro estrato ampliatorio del anterior, jerosolimitano, posterior a la caída de Samaría, de estilo verboso, sermoneador y reflejo, intransigente con los santuarios, en el que los sacerdotes levíes toman el lugar de los ancianos.

Dios tuyo te va a dar, país que mana leche y miel, conforme te lo
prometió el Señor, Dios de tus padres. 4 De modo que, cuando paséis
el Jordán, erigiréis estas piedras que os mando hoy, en el monte Ebal,
y las enluciréis con cal. 5 Además construirás allí un altar al Señor
Dios tuyo, altar de piedras, sobre las que no te será lícito blandir hierro
alguno. 6 Con piedras intactas construirás el altar del Señor Dios tuyo
y sobre él ofrecerás holocaustos al Señor Dios tuyo, 7 y sacrificarás

---

cos de ellas. Algunos piensan en sólo el Decálogo (Dt 5,6-21) y tal vez en las bendiciones y maldiciones de los v.15-26. *Para que puedas entrar...:* la ocupación de Canaán como tal es aún futura.

4 La dificultad de este verso no está en que sea una repetición de lo ya dicho anteriormente [2], sino en la erección de las grandes piedras precisamente en el monte Ebal. No se ve cómo, inmediatamente después del tránsito del Jordán, podía llegar el pueblo hasta el monte Ebal, que dista del sitio del tránsito unos 50 kilómetros. Pero Eusebio [3] y San Jerónimo ponen ambos montes cerca de Guilgal (hoy *ḫirbet en-Neṯile*, a 5 km. SE. de la fuente *ʿAin-es-Sulṭân)*. Las razones de Eusebio y San Jerónimo parecen sólidas [4]. *En el monte Ebal:* palabras que en el PtSam y en las antiguas versiones latinas están representadas por estas otras: «en el monte Garizim». La mayor parte de los autores sostiene la lectura del TH. Consta que el PtSam, para legitimar el templo del Garizim, añadió en Ex 20,17 y en Dt 5,18 [5] todo un mandato de erigir las piedras grandes, etc., y de edificar en el Garizim un templo a Yahvé, añadidura que manifiestamente traiciona su tendencia samaritana en favor del Garizim. Los judíos, por su parte, no omitieron la mención del Garizim como lugar de las bendiciones, lo que refuerza el valor de su texto como imparcial.

5-6 Por qué no sea lícito blandir instrumento alguno de hierro al preparar las piedras del altar, puede obedecer a un respeto profundo de la naturaleza tal como Dios la ha hecho (Cazelles). La palabra hebrea que hemos traducido «blandir» *(nûp)* lleva consigo la idea «de un lado a otro». *Con piedras intactas construirás el altar...:* lit. «piedras intactas construirás...»; es el acusativo de material.

7 Es claro que sobre un altar legítimo se podían ofrecer toda clase de sacrificios. Pero como el altar de que aquí se habla no tiene otra finalidad fundamental sino la renovación de la alianza, se nombran aquellos dos géneros de sacrificios que se emplearon en el Sinaí cuando se instituyó la alianza por primera vez (Ex 24,5).

Comiéndo[los] y regocijándote en presencia... es la conocida expresión deuteronómica, que da un carácter propio a las fiestas religiosas en el Dt (cf. 12,12).

2 Cf. J. Muilenburg, *The form and structure of the convenantal formulations:* VT 9 [1959] 357.

3 *Onomasticon* 64, con un «se dice» entre complacido y reservado. S. Jerónimo, ibid., 65.

4 Cf. H. Vincent, *Le sanctuaire juif d'ʿaîn douq:* RB (1919) 532-63; R. Tonneau, *Le sacrifice de Josué sur le mont Ebal:* RB (1926) 98-109.

5 Para Dt puede verse F. Pérez Castro, *Séfer Abišacʿ* (Madrid 1959).

también sacrificios eucarísticos, comiéndo[los] allí y regocijándote en presencia del Señor Dios tuyo. [8] Además escribirás sobre las piedras bien claramente todas las disposiciones de esta Ley». [9] Luego hablaron Moisés y los sacerdotes levíes a todo Israel diciendo: «Calla y escucha, ¡oh Israel!: en este día has quedado hecho pueblo para el Señor tu Dios. [10] Escucharás, pues, la voz del Señor Dios tuyo y practicarás

---

Con frecuencia se aducen estos v.5-7 como necesariamente opuestos a la mentalidad de Dt sobre la unicidad de santuario. No lo son. Porque aún no se supone en Dt que, para cuando lleguen los israelíes a la tierra prometida y antes de su conquista de conjunto, Dios haya señalado el lugar *definitivo* en que establecerá su singular presencia entre ellos.

8 No pocos autores (v.gr., Krämer) ponen este v.8 detrás del v.3 o del v.4 (que juzgan añadidura posterior inútil), donde perfectamente concuerda, mientras que aquí se ha perdido la secuencia, interrumpida con el paréntesis de 5-7 sobre el altar. Otros piensan que el redactor de 1-8 no quiso hablar de manera explícita del altar sobre el Ebal por no contradecir a la disposición deuteronómica sobre la unicidad del lugar del culto [6]. Se puede unir el v.8 con el 4, o bien se deja donde está, y se ve en lo que tiene de repetición un efecto del modo cíclico y progresivo semita de pensar y expresarse. *Bien claramente:* tenemos esta exigencia expresada por medio de dos infinitivos, *aclarar-hacer bien,* empleados adverbialmente: *bien,* el segundo infinitivo; *claramente,* el primero, verbo éste que ya encontramos en 1,5. Las piedras de que habla el v.8 son manifiestamente las de los v.2.3.4, no las de altar (v.5.6).

9 La mención de los levíes con Moisés se debe explicar como la de los ancianos en el v.1. Sobre *los sacerdotes levíes,* cf. 18,1. *Todo Israel:* designación típica deuteronómica (cf. 1,1), mientras que *b*ᵉ*nê yiśrā*ʾ*ēl* = «los israelíes» es en Dt poco frecuente. *¡Calla!* (hebr. *haskēt,* imperativo de hifil del verbo *sākat)* es un hápax en la Biblia. En árabe existe el verbo *sakata,* y en asirio *sakâtu,* con el mismo sentido. La última parte del verso responde exactamente a la última de 26,19. *Para el Señor* en realidad coincide con el genitivo: «del Señor». El sentido total de la frase es: «has quedado constituido pueblo del Señor».

10 La fraseología de este verso, como la del anterior, es totalmente deuteronómica. *Que hoy yo te promulgo:* no obstante la asistencia de los levíes (v.9), es solo Moisés el que promulga las estipulaciones de la alianza. Su papel de mediador queda intacto.

[6] Cf. J. L'Hour, *L'alliance de Sichem:* RB 69 (1962) 5-36.161-84.350-68; la explicación indicada: 175.

sus preceptos y sus estatutos que hoy yo te promulgo». [11] Y aquel día dio Moisés al pueblo la orden siguiente: [12] «Estos serán los que se coloquen para bendecir al pueblo en el monte Garizim, cuando paséis el Jordán: Simeón, Leví, Judá, Isacar, José y Benjamín. [13] Y éstos los que se coloquen en el monte Ebal para la maldición: Rubén, Gad, Aser, Zabulón, Dan y Neftalí. [14] Y entonarán los levíes diciendo a todo hombre de Israel con voz alta: [15] «Maldito aquel que hace un ídolo de talla o de fundición, abominación para el Señor, obra de las manos de un artesano, aunque lo ponga en [lugar] secreto». Y responderá

Segundo encargo. 27,11-26

Es lo más probable que tenemos aquí un todo continuo, aunque fragmentario.

11-13 Son el preámbulo para el ritual de las bendiciones-maldiciones. Su introducción (v.11) nos propone a Moisés solo, como es natural dada la naturaleza de una orden que todos los demás han de ejecutar. Luego se hace la distribución de los grupos de tribus (v.12-13) .En el v.12 la expresión *para bendecir al pueblo* pudiera tomarse impersonalmente: «para que se bendiga al pueblo», lo que gramaticalmente es legítimo y evita mejor el conflicto con la respuesta señalada a «todo el pueblo» en los v.15-26. Igualmente interpretaríamos *para la maldición* del v.13. Es interesante notar que en este caso, tal vez por delicadeza, no se dice «para maldecir al pueblo».

14 Indica que un grupo de levíes serán los que oportunamente se encarguen de recitar, en voz alta y semitonada [7], el texto de cada bendición. Estos *levíes* no parece sean «los sacerdotes levíes» (v.gr., del v.9 y tantas veces en Dt), sino simples miembros no sacerdotes de la tribu de Leví. De lo contrario, tendríamos «los sacerdotes levíes» *(hakkōhănîm halᵉwîyîm)*.

15 *Un ídolo de talla o de fundición:* lit. «una estatua...»; pero la palabra no se emplea en la Biblia sino de las estatuas prohibidas, de Dios o de los dioses. La palabra hebrea *pésel* (ocurrió ya en 4,16.23.25; 5,8) es una estatua esculpida o tallada, por oposición a la que es de fundición (hebr. *massēkā*, de la raíz *nāsak:* «fundir», «verter»...; ocurrió ya en 9,12). Se quiere prohibir aquí cualquier clase de estatua, la solamente esculpida o tallada y la de fundición. Esta maldición va contra los transgresores de la prohibición de las estatuas cúlticas. Es, pues, una confirmación solemne de 5,8. *Obra de las manos de un artesano:* así se la califica, para declarar la indignidad de prestar adoración a lo que ni alcanza siquiera la dignidad humana, como lo repiten los grandes profetas: Is 40,19s; 41,7; 44,11-13; 45,16; Jer 10,3.9; Os 8,6; 13,2. *Aunque lo ponga en secreto:* las faltas que aquí se van mencionando no son *precisamente* las que en estas materias se realizan ocultamente, sino *también* las que se

[7] El verbo ʿānā, que hemos traducido por *entonarán*, tiene en hebreo el mismo sonido, aunque etimológicamente pueda responder a cuatro raíces distintas.

**todo el pueblo diciendo: «Amén». 16 «Maldito el que vilipendia a su
padre o a su madre». Y dirá todo el pueblo: «Amén». 17 «Maldito el
que desplaza la linde de su prójimo». Y dirá todo el pueblo: «Amén».
18 «Maldito el que extravía a un ciego en el camino». Y dirá todo el
pueblo: «Amén». 19 «Maldito el que viola el derecho de un forastero
residente, de un huérfano o de una viuda». Y dirá todo el pueblo:
«Amén». 20 «Maldito el que yace con una mujer de su padre, porque
descubre el ángulo-extremidad [del cobertor] de su padre». Y dirá
todo el pueblo: «Amén». 21 «Maldito el que yace con cualquier ani-**

---

realizan ocultamente. Restringir a sólo el campo de lo secreto las maldiciones parece exagerado.

16-17 *Vilipendia:* no es tanto como «maldecir» *(m^{e}qallēl)* de Ex 21,17; Lev 20,9; Dt 5,16; es lo opuesto a «honrar» del Decálogo. Tal vez la mejor descripción de este vilipendio sea la de Dt 21,18. *Y dirá todo el pueblo:* así la fórmula en todos los versos del 16-26; en v.15 es un poco más redundante: *y responderá* todo el pueblo *diciendo* (lit. «y dirán»): *Amén.* Para el verso 17 cf. 19,14.

18 En Lev 19,14 se dice: «ni ante un ciego pondrás tropiezo». No es, como se ve, lo mismo, pero sí semejante. Dt es más amplio, pues supone que es un grave pecado hacer que el ciego no alcance su meta y exponerle a que encuentre un peligro en su camino. En la *Sabiduría* de Amen-em-ope (c.25 lin.1.ª) se dice: «No te burles de un ciego, ni te mofes de un enano».

19 Ya se habló en Dt 24,17 del deber de hacer justicia (de no hacer injusticia) a los débiles. También en Ex 22,20-24; 23,9; Lev 19,33s se tocan los mismos deberes, aunque con diferentes matices. Aquí parece tratarse de los asuntos que van a los tribunales, o a las autoridades, de parte del forastero residente (que, como ya vimos, goza de ciertos derechos en Israel), del huérfano y de la viuda.

20 Ahora siguen tres maldiciones contra pecados de incesto, interrumpidas por el v.21. *Con una mujer de su padre:* así traducimos, dando relieve al contenido, que supone la frecuente poligamia, ya que no se trata aquí en modo alguno del incesto con la propia madre (cf. 23,1). Lev 19,8; 20,11 estigmatiza también el incesto de que habla aquí Dt. La expresión *descubre el ángulo-extremidad...* véase explicada en 23,1.

21 Tanto el *Libro de la Alianza* (Ex 22,18) como Lev 18,23; 20,15 reprueban enérgicamente la bestialidad. En Ex y en Lev 10,25 se especifica la pena de muerte contra el que la practique. En la antigüedad hubo, en Asia Menor, Egipto, Mesopotamia, unión carnal cúltica entre bestia y mujer. Se la ejercitaba como acto sagrado, y por eso no se tomaba en ello tanto escándalo. Por primera vez es el AT el que la prohíbe decididamente y la rechaza como una degradación (cf. Lev 18,23), aunque también por estar en relación con los cultos inmorales paganos.

**mal». Y dirá todo el pueblo: «Amén». 22 «Maldito el que yace con su
hermana, hija de su padre o hija de su madre». Y todo el pueblo dirá:
«Amén». 23 «Maldito el que yace con su suegra». Y dirá todo el pue-
blo: «Amén». 24 «Maldito el que hiere a su prójimo en oculto». Y dirá
todo el pueblo: «Amén». 25 «Maldito el que acepta regalos para herir
de muerte a una persona [para derramar] sangre inocente». Y dirá
todo el pueblo: «Amén». 26 «Maldito el que no mantiene en vigor,
practicándolas, las palabras de esta Ley». Y dirá todo el pueblo:
«Amén».**

---

22 Se trata de hermanastras, no de hermanas en sentido pleno. El matrimonio con las hermanastras no parece prohibido en tiempos de los patriarcas (Gén 20,12). El parentesco por línea paterna era mirado como menos íntimo que por la materna. Pero en esta maldición ambos son considerados fuente de incesto.

24 *El que hiere:* parece entenderse *mortalmente.* La circunstancia de ser *en oculto,* que no aparece en ningún otro pasaje unida al homicidio, está, sin duda, escogida para señalar el caso del homicida que tiene éxito en ocultar su crimen a la justicia humana. Se da aquí un sentido lleno a la prohibición del Decálogo (5,17).

25 Tomar regalos quedó prohibido a los jueces (16,19), pero en general. Aquí se tiene un caso particular más grave: el de aceptar regalos para dar la muerte a un inocente. Si no se trata de un inocente, la maldición del v.25 no tiene lugar. Pero no debe restringirse esta maldición a los jueces. También cae en ella el testigo que, por soborno, da un testimonio que él sabe falso, aunque la justicia humana no descubra que lo es. *Sangre inocente:* puede sobrentenderse, como lo hemos hecho en la versión, «para derramar sangre inocente». Pero también se puede pensar que estas dos palabras, *sangre inocente,* son una aposición a *persona,* que define de qué clase de *persona* (hebr. *nepeš)* se trata: de un inocente.

26 Esta maldición de carácter general no tiene nada que no sea natural como cierre de todas las maldiciones particulares anteriores. Nada indica que haya sido añadida subsidiariamente o aun incluida en lugar de una maldición particular (Steuernagel; contrariamente Cazelles, Buis-Leclercq). *Las palabras de esta Ley* no se refieren a las maldiciones precedentes, sino al conjunto de la legislación-parénesis deuteronómica.

El sujeto activo de estas maldiciones es la comunidad entera de Israel. La bendición o la maldición no eran actos mágicos en la mente de Israel.

CAPITULO 28

El carácter literario general recuerda el estilo de Jer o Ez, aunque con mayor regularidad de formas y variedad de ideas. Bendiciones y maldiciones se abren simétricamente (v.1-7.15-19); pero a partir de ahí la simetría se rompe en favor de las maldiciones, que forman

28 [1] En cambio, si decididamente escuchas la voz del Señor Dios
tuyo, ejecutando cuidadosamente cuantos mandatos suyos te promul-
go yo hoy, te hará el Señor Dios tuyo el más excelso de todos los
pueblos de la tierra [2] y vendrán sobre ti y te alcanzarán todas estas
bendiciones, por escuchar la voz del Señor Dios tuyo. [3] Bendito serás
en la ciudad y bendito en el campo. [4] Bendito el fruto de tu vientre,

---

el rasgo más típico del capítulo. No tenemos escenas cronológicamente sucesivas, como en Lev 26, sino cuadros *paralelos* de calamidades que terminan en desastre nacional, hasta llegar al clímax de las dos últimas (v.20-26.27-37.38-44.49-57.58-68). Más de una vez se repite un pensamiento sustancialmente idéntico, aunque de ordinario en diferente fraseología (v.21s.27.35.60; 25,37; 28.34; 31.51; 32.41; 36s.64). Pero normalmente el plan del discurso lo justifica, y sólo en dos casos (v.35.41) queda sospecha de interpolación. En general, estilo y fraseología son típicamente deuteronómicas, aunque la materia especial de cada caso exija a veces palabras y frases no corrientes en otras partes del libro.

El capítulo es continuación del discurso que en estilo directo (por oposición al narrativo indirecto del c.27) dirige Moisés al pueblo terminada la parénesis legislativa (c.12-26,15). Si el discurso tercero de Moisés comienza aquí, tendría lugar después de ciertos actos litúrgicos de la renovación de la Alianza en las llanuras de Moab (tal vez después de 26,16-19) y constituiría una parte ulterior de esa misma liturgia: la proclamación de bendiciones y maldiciones en el tratado de Alianza (aquí renovado). Si el tercer discurso comienza en 27,1 (Vaccari), después de los dos encargos mosaicos (27,1-8.11-26), que constituirían su primera parte, tendríamos aquí la segunda. Finalmente, si el c.27 es un discurso aparte (McKenzie), el c.28 cierra el gran discurso segundo, que iría del c.5 al 28 (inclusive).

Las bendiciones. 28,1-14

Como paralelos deuteronómicos, cf. 7,12-16; 11,13-15.22-25 [1].

1 *Decididamente:* no sólo «de verdad» o «en verdad», lo que equivaldría a «ciertamente», sino, además, «con decisión», con resolución y completez sustancial. Cf. 11,13; 15,5; Ex 23,22; 15,26; 19,5. *El más excelso de...*: exactamente como 26,19a.

2 Las bendiciones aquí, lo mismo que las maldiciones en v.15 y 45, están como personificadas (son enviadas por Dios, vienen sobre, alcanzan a...). Esta personificación no pasa, sin embargo, de ser puramente literaria. Por lo demás, se presentan siempre absolutamente dependientes de la voluntad y poder de Dios.

4 Cf. 7,13, y para su amplificación, en el mismo sentido de bendiciones (o de maldición respectivamente), cf. v.11.18.33.42.

[1] Sobre la autenticidad de los v.1-2 como introducción de las bendiciones de v.3-6, cf. E. Moerstad, *Wenn du der Stimme des Herrn, deines Gottes, gehorchen wirst. Die primären Einführungen zu Dt 28,3-6 und 16-19* (Oslo 1960), que la mantiene como del tiempo de la conquista; los v.1-19 son para Morstad originales íntegramente.

y el de tu suelo, y el de tus animales; el parto de tus vacas y las crías
de tus ovejas. 5 Bendito tu canasto y tu artesa. 6 Bendito cuando entres
y bendito cuando salgas. 7 Entrará el Señor derrotados ante ti a tus
enemigos que se levanten contra ti: por un camino saldrán contra ti
y por siete huirán ante ti. 8 Mandará el Señor que la bendición esté
contigo: en tus graneros y en todas las empresas de tus manos, y te
bendecirá en el país que el Señor Dios tuyo te va a dar. 9 Te man-
tendrá el Señor para sí como pueblo sacro, según te lo juró, si obser-
vas los mandamientos del Señor Dios tuyo y andas por sus caminos;

51.53. La misma idea, aunque no la misma fraseología, en Ex 23,26. Sobre las expresiones *el parto* [singular colectivo: los partos] *de tus vacas y las crías de tus ovejas*, cf. 7.13. Wright, reteniendo con la mayoría el TH, propone leer esta bendición como un verso de dos miembros, cada uno de los cuales tiene tres acentos:

«Bendito el fruto de tu vientre y el fruto de tu suelo
y el de tus animales, el parto de tus vacas y las crías de tus ovejas».

En nuestra versión castellana hemos omitido por razón estilística la repetición hebrea de *y el fruto de* antes de *tu suelo* y de *tus animales*.

5-6 *Canasto* aparece sólo en 26,2.4 y 28,5.17. En Ecli 31,14 (15) tiene el sentido de «fuente» o «plato» de manjares. *Tu artesa* ocurre sólo en 28,5.17; Ex 7,28; 12,34; de etimología incierta, pudiera relacionarse con la voz *ś^{e}'ōr* = «levadura», «fermento». El empleo de términos opuestos (entres-salgas) es señal de totalidad [2].

7 Es una bendición muy apreciable, por ser la defensa contra los enemigos del exterior. Su continuación la ven algunos en v.9-10. Pero no es lo más probable. Se trata aquí de una bendición «per se», distinta de todas las otras.

8 A la seguridad contra los enemigos del exterior se añade la bendición general *(la bendición esté contigo)*, especificada en los productos del suelo *(en tus graneros)*, y de nuevo generalizada *en todas las empresas de tus manos*, terminándose con tono enteramente general: *te bendecirá en el país. Contigo*: como compañía, no «sobre ti». *Graneros* es palabra que sólo ocurre aquí y en Prov 3,10, y proviene de la raíz *'āsam* = «almacenar», «encerrar en depósito», que se encuentra también, y con el mismo sentido, en acádico y en ugarítico.

9-10 *Sacro* corresponde a Dios primariamente, en el sentido de su trascendencia sobre toda criatura y de su absoluta superioridad moral; se aplica a los seres que Dios de un modo especial acerca a sí, con lo que también los eleva y los coloca en una esfera superior ontológica y moral, que tiene especiales exigencias de separación y segregación de todo lo circundante. Por ello participan de su intangibilidad. Mucho más aparece esta idea, si se tiene presente

2 Cf. P. Boccaccio, *I termini contrari come espressione della totalità in ebraico*: B 33 (1952) 173-90.

[10] y viendo todos los pueblos de la tierra que el nombre del Señor
ha sido pronunciado sobre ti, te tendrán temor. [11] Hará el Señor
que te sobren bienes: en los frutos de tu vientre, en los de tus anima-
les, y en los de tu suelo, en el suelo que juró el Señor a tus padres
que te había de dar. [12] Abrirá el Señor para ti los cielos, magnífico
depósito suyo de lluvia, dando a tu tierra la lluvia a su propio tiempo
y bendiciendo todas las obras de tus manos, con lo que podrás tú
dar a préstamo a muchos pueblos, mientras que tú no tendrás que
tomar prestado. [13] Así, pues, el Señor te hará cabeza y no cola, yendo
para arriba y nunca para abajo, si escuchas los mandamientos del
Señor Dios tuyo, que hoy yo te promulgo, poniéndolos cuidadosa-
mente en práctica, [14] y no te apartas de ninguna de las disposiciones
que yo te* promulgo hoy ni a derecha ni a izquierda, siguiendo a

---

la expresión *para sí*, que mantiene a *sacro* en la esfera que decimos y no permite restringir *sacro* a «intangible». Por añadidura, el v.10 la confirma. No es el ser «sacro» para el Señor *(qādôš)* lo que se da aquí como razón del respeto que sentirán los pueblos hacia Israel. La cualidad de sacro para el Señor va unida con otra, que es la de ser posesión de Yahvé, puesto que sobre este pueblo se ha pronunciado como señal de posesión el nombre sacrosanto. No dejará Yahvé de hacer sentir su singular relación con este pueblo, con el que le une un vínculo único entre todos los demás pueblos, el haberlo hecho posesión suya particular. Y de la misma manera que todo dueño defiende sus posesiones contra cualquier ataque, defenderá Yahvé a su pueblo [3]. *Te tendrán temor* al ver que, por ser suyo, gozas de su especial protección y defensa. No es superfluo el v.9b, pues forma «pendant» con Ex 19,4-6, y allí también se expresa la condicionalidad de las promesas. Esa condicionalidad psicológicamente debía irse repitiendo (v.gr., 13b).

11-13 *Te sobren bienes* (lit. «te hará sobrexceder en cuanto a bienes») es más que sola abundancia. *Los cielos* es propiamente aposición a *magnífico depósito suyo*, que debería ir delante. Por sensibilidad estilística hemos invertido el orden. *Cabeza y no cola:* en el concierto de las naciones tendrá puesto entre los que van a la cabeza, y aun será la misma cabeza. La figura, en Is 9,13s; 19,15. *Yendo solamente para arriba...:* creciendo siempre en importancia (ya se ve que es hiperbólico el «siempre»).

Las maldiciones. 28,15-68

Tenemos: *a)* Un verso introductorio enteramente paralelo a v.1-2; *b)* 16-19, maldiciones paralelas a las de v.3-6; *c)* 20-68, variaciones de las maldiciones mucho más ampliadas y repetidas, sin que haya correspondencia exacta, sino libre, entre éstas y las anteriores [4].

*14 Sam LXX Peš: *te;* TH: *os.*

[3] Sobre el sentido de la frase *el nombre del Señor ha sido pronunciado sobre ti*, cf. R. Criado, S. I., *Valor hipostático del nombre divino en el AT*: EstB 12 (1953) 346; Id., *El valor dinámico del nombre divino en el AT* (Granada 1950) p.28.

[4] Es digno de notarse que las maldiciones del tratado de Asarhaddon con los príncipes

dioses extraños y sirviéndoles. [15] Pero si no escuchas la voz del Señor
Dios tuyo practicando cuidadosamente cuantos mandamientos y
preceptos suyos te promulgo hoy, vendrán sobre ti todas estas maldi-
ciones y te alcanzarán. [16] Maldito tú en la ciudad y maldito en el
campo. [17] Maldito tu canasto y tu artesa. [18] Maldito el fruto de tu
vientre y el de tu suelo, los partos de tus vacas y las crías de tus ovejas.
[19] Maldito tú cuando entres y maldito cuando salgas. [20] Enviará el
Señor contra ti la maldición, la consternación desconcertante y la
imprecación en cuantas empresas de tus manos quieras hacer, hasta
acabar contigo y destruirte rápidamente, a causa de la maldad de tus
acciones, por haberme abandonado. [21] Hará el Señor que se te pegue
la peste, hasta consumirte El de sobre la tierra a la que vas a entrar
a poseer. [22] Te herirá el Señor con la tuberculosis, con la fiebre, con
la inflamación, con el ardor, con la sequía*, con la quemazón de las

---

15-19 Fracaso y quiebra en todos los sectores de la vida nacional. Si se invierte el orden de los v.17 y 18, la correspondencia con las bendiciones breves (v.3-6) es exacta (falta aquí la mención de *y el fruto de tus animales)*.

20 Cambio de forma (antes, «maldito tú...»; ahora, «enviará el Señor...»). Lo que sigue muestra que el apartarse de Dios está a la entrada del camino de la muerte (Henton Davies). Tres palabras que pueden tomarse como representantes de las *fórmulas de maldición: maldición (hamm*^{e}*'ērā:* la acción de decir «¡Maldito!»; de la misma raíz que «maldito» [*'ārûr*] de 27,15-26); *consternación desconcertante* (de *hûm* = «poner en agitación, desconcertante y deprimente»); *imprecación* (hebr. *mig*^{c}*eret*, de *gā*^{c}*ar* = «reprender», «amenazar», «imprecar», como se usaba en los conjuros conminatorios y en las fórmulas de execración). CCD traduce esta última «frustration». *Empresas de tus manos* es el sentido que dan los léxicos; Cazelles y Buis-Leclercq: «ofrendas de ...» (= aquello que aportan...), menos probable en razón de la raíz *(šālaḥ* = enviar) y el prefijo más bien local o instrumental. *Tus acciones:* palabra empleada en Dt aquí solamente. *Por haberme abandonado:* tal como lo hemos traducido, es ésta una aposición introducida por la partícula *'ăšer* = «por» (causal), aposición declarativa de la maldad de las acciones. Pero posiblemente es mejor traducir: «a causa de la maldad de tus acciones, por las (o en las que) que me habrás abandonado».

21 Sobre la forma del verbo inicial, cf. v.8. *La peste* es nombre bastante genérico de enfermedades epidémicas acompañadas de gran mortalidad.

22 Siete males, de los que los cuatro primeros afectan al hombre; los tres restantes, a las cosechas [5].

*22 *ḥōreb: sequía* con el contexto; TM: *espada.*

medos, en 672 a.C., presentan impresionantes semejanzas en contenido, imaginería y aun expresiones con las aquí empleadas. Cf. E. Vogt, *Pactum regis Asarhaddon cum Medis:* B 39 (1958) 542s; A. Pohl: Or. 28 (1959) 94-97.

[5] De los que afectan al hombre, conviene advertir que la terminología es un poco incierta. *Tuberculosis* traducen otros por «fiebre de Malta». *Fiebre* la entienden otros «malaria». *Inflamación*, «fiebre intermitente», «palúdica», «tifoidea». *Ardor* es para otros «erisipela», y pu-

mieses y con el mildeu. Y te perseguirán hasta que perezcas. 23 Se
tornará bronce el cielo que está sobre tu cabeza, y la tierra que está
debajo de ti, hierro. 24 Hará el Señor la lluvia de tu país, escombros y
polvo que desde el cielo caerán sobre ti hasta acabar contigo. 25 El
Señor hará que seas derrotado ante tus enemigos; saldrás al encuentro
de ellos por un solo camino y por siete huirás a su vista, y te volverás
objeto de estremecimiento para todos los reinos de la tierra. 26 Serán
tus cadáveres comida para todas las aves del cielo y para las bestias
de la tierra, sin que haya quien las espante. 27 Te herirá el Señor con
la úlcera egipcia, con bubas, con sarna, pústulas, de las que no podrás
ser curado. 28 Te herirá el Señor con frenesí y con ceguera, con idio-
tez, 29 de modo que terminarás palpando a mediodía como palpa
el ciego en las tinieblas, no logrando éxito en tus empresas, antes

---

23 La metáfora del cielo de bronce, para decir que no permitirá que a través de él pase la lluvia. El suelo de hierro, para indicar la imposibilidad de labrarlo y de que los vegetales se provean de agua de riego y broten.

24 Y si, por hipótesis, dejase el Señor que llueva, la lluvia será polvo fino de *escombros* y polvo como la arena traída por el *qadím*, que es destructora.

25 Es el inverso del v.7, pero amplificado: tal será tu derrota, que *te volverás objeto de estremecimiento* [LXX: ἐγ διασπορᾷ] *para todos los reinos de la tierra.* La imagen, muy empleada en Jer (15,4; 24,9; 29,18; 34,17) para anunciar el próximo desastre de Judá.

26 *Tus cadáveres:* en hebreo, en singular colectivo, *tu cadáver.* Además de la ignominia, tan desagradable para un valiente, de quedar tendido cadáver en el campo de batalla, la suerte del cuerpo, que se consideraba trágica.

27 La *úlcera egipcia* es término genérico para las muchas enfermedades de la piel que allí existían. *Bubas:* otros traducen «tumores hemorroidales».

28 *Frenesí:* delirio. *Idiotez:* Cazelles traduce «aberraciones sensoriales». Las tres enfermedades ocupan todo el psiquismo inferior y superior.

29 La gestión de los negocios se hará imposible, tanto de los privados como de los públicos. Por medio de la metáfora del ciego que va palpando [6] en sus tinieblas se expresa la incapacidad de saber qué partido tomar en los asuntos, por lo que añade *no logrando éxito en tus empresas.* Esta incapacidad no es cosa de un momento

diera ser uno de los varios exantemas. Lo que hemos traducido *sequía*, en el TH es «espada» *(héreb)*, que aquí no tiene lugar propio y que ha podido ser originariamente *hōreb* = sequía, con sólo cambiar una vocal. *Mildeu:* enfermedad de las vides; otros traducen «añublo» o «tizón», hongo parásito que ataca las cañas, hojas y espigas de cereales, formando postillas de color oscuro, que luego se hacen negras.

[6] La Vg *(palpare solet)* da con *solet* el sentido de acción repetida que tiene el futuro hebreo, y que nosotros hemos dejado en el presente de costumbre castellano.

serás siempre vejado y robado sin que haya quien te valga. 30 Te
desposarás con una mujer, y un extraño la gozará; una casa comprarás, pero no la habitarás; una vid plantarás, pero no la llegarás a disfrutar. 31 Tu buey será degollado a tu vista, y no podrás comer de él;
tu asno será robado delante de ti, y no volverá más a ti; tus ovejas
dadas a tus enemigos, sin que haya quien te ayude. 32 Tus hijos y tus
hijas entregados a un pueblo extranjero, viéndolo tus ojos, y consumirán todo el día de nostalgia por ellos, sin que puedas hacer nada.
33 Los frutos de tu suelo y todos sus productos se los comerá gente
desconocida para ti, y tú no serás sino vejado y maltratado constantemente. 34 Te pondrás loco por el espectáculo que verán tus ojos.
35 Te herirá el Señor con úlcera maligna en las rodillas y en las caderas, de la que no podrás ser curado, desde la planta del pie hasta la
coronilla. 36 Te hará marchar el Señor, a ti y al rey que habrás puesto
sobre ti, a un pueblo que ni has conocido tú ni tus padres, y tendrás
que servir allí a dioses extraños, madera y piedra; 37 de modo que
terminarás siendo el estupor, la sátira y el escarnio en todos los pueblos a los que el Señor te deportará. 38 Mucha semilla sacarás al campo,

---

ni de una sola vez, sino que es privación permanente, expresada con fuerza por medio del verbo *ser* en futuro junto con el participio: «serás palpante».

30 Cf. 20,7. *La gozará* no expresa todo lo duro de la idea: usará de ella como de esclava concubina, con el tratamiento brutal que se podía esperar del soldado conquistador.

31-32 *Sin que haya quien te ayude*: este pensamiento, extremadamente amargo, viene repitiéndose patéticamente desde v.29 y continuará en v.32. Los padres verán el desesperante espectáculo de sus hijos e hijas que, deportados, marchan al destierro, sin esperanza de volverlos a ver [7].

35 El verso parece que está fuera de sitio o que es una interpolación (Krämer, Moraldi y otros), pues repite casi literalmente lo dicho en 27 y, además, interrumpe la continuidad entre 32-34 y 36-37. Pudo estar detrás del v.27, pues añade al v.27 las partes del cuerpo especialmente atacadas, añade la localización general y omite las otras enfermedades allí mencionadas. La localización en *rodillas* y *caderas* hace pensar que la *úlcera maligna* sea aquí la lepra articular o elefantiasis anestética.

36 Sobre el sentido del verbo inicial (en forma yusiva), cf. v.8. *Que ni has conocido tú ni tus padres*: cf. 13,7. Se mira la deportación del rey como uno de los supremos elementos de la desgracia, cuyo clímax lo constituyen estos v.36-37. El incluir su humillación en la lista de las más acerbas calamidades hace pensar que al rey se le consideraba como uno de los grandes bienes concedidos por Dios a su pueblo.

[7] Sobre el sentido de «serás... vejado» en el v.33, cf. Joüon, *Verbe ʿāšaq «retenir» (le bien d'autrui), secondairement «opprimer»*: B 3 (1922) 445-447. Vg: *calumniari* = hacer injusticia.

y poco recogerás, porque la devorará la langosta. 39 Viñas plantarás
y labrarás, pero vino no beberás ni encerrarás, porque el gusano lo
echará a perder. 40 Olivos tendrás en toda la extensión de tu territorio,
pero con aceite no te podrás ungir, porque se caerán tus aceitunas.
41 Hijos e hijas engendrarás, pero no serán para ti, porque marcharán
a la cautividad. 42 Todos tus árboles y los frutos de tu suelo los consu-
mirán los grillos. 43 El forastero que se hospeda en medio de ti irá
subiendo constantemente por encima de ti, mientras tú descenderás
cada vez más bajo. 44 El te dará a préstamo, mientras que tú no le
podrás prestar; él se convertirá en cabeza, mientras tú te convertirás
en cola. 45 Así que vendrán sobre ti todas estas maldiciones, te perse-
guirán y te alcanzarán hasta que te consumas, por no haber escuchado
la voz del Señor tu Dios observando los mandamientos y estatutos
que te prescribió; 46 y ellas serán contra ti prodigios y portentos y
contra tus descendientes para siempre. 47 Por no haber servido al
Señor Dios tuyo alegremente y con satisfacción de corazón, no obstan-
te la abundancia de todo, 48 servirás a tus enemigos, que el Señor te
enviará contra ti, en hambre y sed, desnudez y carencia de todo, y

---

39 *Ni encerrarás:* en los silos y tinajas. *El gusano* (hebr. *tōlāʿat* y *tôlēʿā*) *:* probablemente el *convolvulus* de Plinio [8].

40-41 El aceite se empleaba en fricciones higiénicas, de tocado, etc.: 2 Sam 12,20; 14,2; Rut 3,3; 2 Par 28,15; Am 6,6; Is 61,3; Sal 23(22),5; Ecl 9,8. *Se caerán tus aceitunas:* lit. «*arrojarán de sí* (antes de tiempo, se entiende) sus aceitunas», atacados los olivos por alguna de sus muchas plagas. El verso 41 interrumpe la secuencia 38-40.42. Su contenido es semejante al del v.32, pero aquél es mucho más expresivo. Por eso la mayoría de los autores o lo consideran interpolación, o, al menos, fuera de sitio (podría ir delante del v.32).

42 La plaga aquí indicada se debe a un insecto, cuyo nombre (en hebr. *ṣelāṣal)*, por ser hápax en toda la Biblia, no puede precisarse con certeza, pero por la raíz, que significa producir un sonido estridente e intermitente, parece ser el grillo *(gryllotalpa vulgaris)*, muy dañino para las plantas.

45-46 *Por no haber escuchado:* lit. «porque no escuchaste», que el autor pone en pasado colocándose mentalmente en el tiempo de las calamidades; diríamos «porque no habrás escuchado». Los v.45-46 son recapitulaciones de los v.15-44; los v.47-48 son tránsito por asociación de ideas a los v.49-57. Parece probable que el verso 46 cierra la prótasis del 45 y que el 47 forme prótasis de la apódosis del 48. *Contra ti:* la partícula *contra* la traducen otros «*en* ti».

47 *No obstante* la abundancia... es un sentido connatural a lo que va diciendo el predicador. Otros (Driver) lo entienden «*por razón de* la abundancia...», conforme al pensamiento expresado ya en 6,10-12 y que aparecerá de nuevo en 32,13-15.

8 *Hist. Nat.* 17,47.

pondrá yugo de hierro sobre tu cuello hasta destruirte. 49 Levantará
el Señor contra ti un pueblo desde lejos, desde el fin de la tierra, como
se cierne el águila; pueblo cuya lengua no entenderás, 50 pueblo de
duro semblante, que no tendrá respeto al anciano, ni piedad del
niño, 51 sino que se comerá los frutos de tu ganado y los de tu suelo
hasta que te consumas; que no te dejará ni trigo, ni mosto ni aceite,
ni partos de tus vacas ni crías de tus rebaños, hasta que te haga perecer;
52 que, además, te asediará en todas tus ciudades hasta aterrar en todo
tu país tus altas murallas y las fortificaciones en las que tendrás puesta
tu confianza; que te asediará en todas tus ciudades, en todo el país
que te hubiere dado el Señor Dios tuyo. 53 Y llegarás a comer el fruto
de tu vientre, la carne de tus hijos e hijas que te hubiere dado el Señor
Dios tuyo, en el asedio y en la apretura con que te acose tu enemigo.
54 El varón más tierno que haya en medio de ti y el más extremada-
mente mimoso mirará torvo a su hermano y a la mujer de su regazo
y al resto de sus hijos que [aún] haya dejado, 55 no queriendo dar a
uno solo de ellos de la carne de sus hijos, que él se comerá sin reservar
nada, en el asedio y en la apretura con que te acosará tu enemigo en
todas tus ciudades. 56 La más tierna que haya entre vosotros y la más
mimosa, que no haya probado siquiera a poner la planta de su pie
sobre el suelo de tan mimada y tierna, mirará malamente al marido
de su regazo, y a su hijo y a su hija, 57 y aun a las secundinas que salen
de entre sus piernas y a los hijos que va a dar a luz, porque se los querrá
comer ella ocultamente por falta de todo en el asedio y en la apretura
con que te acosará tu enemigo en tus ciudades. 58 Si no practicares
cuidadosamente todas las disposiciones de esta Ley que están escritas

---

49-57 La descripción del enemigo (v.49-57) no tiene presente a ninguno históricamente determinado, sino que es un clisé común a todas las predicaciones de este género. *Desde lejos...*: cf. Is 5,26 (de los asirios); Jer 5,15 (de los babilonios). *Como se cierne el águila:* fijando desde lo alto la presa, sobre la que luego, certera, se lanza; cf. Os 8,1 (de los asirios); Jer 48,40; 49,22; Hab 1,8 (de los babilonios). *Cuya lengua no entenderás:* cf. Is 28,11; 33,9 (de los asirios); Jer 5,15 (de los babilonios).

Duro semblante: que no se conmueve por motivos de conmiseración o de piedad: Dan 8,23 (de Antíoco Epifanes). *Que no tendrá respeto...*: cf. Is 13,18 (de los medos); 47,6; Sam 4,6; 5,12s (de los babilonios).

En el verso 53 comienza la descripción de la dureza del asedio, llevada hasta el paroxismo con la insistencia (v.53.54.56-57) en la desesperada antropofagia. *En el asedio y en la apretura...* parece un triste estribillo; cf. v.55.57. *No haya probado a poner la planta de su pie sobre el suelo:* llevada siempre en brazos o en litera. *De entre sus piernas:* lit. «de entre sus pies», eufemismo bíblico bien conocido para expresar los genitales (Ex 4,25; Is 7,20; 36,12).

58 Introducción a la última oleada de futuras calamidades por no haber obedecido la ley deuteronómica. Algunos ven en esta introducción indicio de nueva mano. En la fraseología de este v.58 y del v.61 parece suponerse que las maldiciones han sido escritas en el libro del Deuteronomio *(esta Ley:* cf. 1,5; 31,9; 29,20; 30,10;

en este libro, reverenciando este glorioso y temible nombre: 'Yahvé tu Dios', [59] hará el Señor extraordinarios tus castigos y los castigos de tus descendientes, castigos grandes y duraderos, enfermedades graves y duraderas; [60] hará que se vuelvan contra ti todas las dolencias egipcias ante las que temblabas, y se te pegarán; [61] más aún: toda enfermedad y todo castigo que no están escritos en el libro de esta Ley hará el Señor que venga sobre ti hasta que quedes exterminado. [62] Y quedaréis pocas personas, vosotros que fuisteis como las estrellas del cielo por la muchedumbre, ya que no escuchaste la voz del Señor Dios tuyo. [63] Y así cuanto el Señor se deleitó en vosotros, beneficiándoos y multiplicándoos, tanto se deleitará contra vosotros haciéndoos perecer y destruyéndoos hasta que seáis arrancados del suelo que entras a poseer. [64] De manera que os dispersará el Señor en todos los pueblos de un extremo de la tierra al otro, y servirás allí a dioses extraños que no has conocido ni tú ni tus padres: madera y piedra. [65] Y entre aquellos pueblos no tendrás sosiego ni habrá ningún sitio de reposo para la planta de tu pie, sino que te dará el Señor allí un corazón trepidante, ojos desfallecidos y un ánimo languideciente. [66] Tu vida estará suspensa ante ti, tendrás miedo de noche y aun de día, sin que puedas dar por segura tu vida. [67] A la aurora dirás: «¡Ojalá fuese ya

---

31,26). Esto mueve a diversos autores a pensar que el fragmento 58-68 es tardío y de diversa mano que 45-57 (Krämer). Añádase a ello la expresión «reverenciando este glorioso nombre: Yahvé, tu Dios», la cual, si bien no muestra aún la exagerada reverencia con que más tarde se esquivó el nombre mismo «Yahvé», dejando como sustituto suyo la palabra «el nombre», parece ofrecer un punto de arranque para ello. Esta última consideración merece reserva, pues el aumento del sentido de la trascendencia divina, que se afirma en ritmo creciente en tiempos posteriores al destierro, no es un proceso metafísico, sino psicológico y de terminología verbal, que ni aun así se da en los libros bíblicos inmediatos al destierro, en los que «Yahvé» y «el nombre de Yahvé» (mucho menos las circunlocuciones «el nombre santo...») aparecen por igual [9].

59 Los castigos se mencionan primero con expresiones generales, acentuando solamente que serán *castigos grandes y duraderos, extraordinarios* (LXX: παραδοξάσει), puntualizando después (v.59a. 60-62) que las epidemias serán tantas y tales (59b.60-61) que reducirán a pocas personas la nación (62 y 63), y esas pocas irán a consumirse en el destierro (63b.64-67) y a extinguirse en Egipto (68).

60-63 De las enfermedades egipcias, tan temidas por los israelíes (9,18), había el Señor prometido que estaría exento Israel obediente (cf. 7,15). El estilo del verso 61 parece el de maldiciones desesperadas, por las que se desea que caigan sobre el enemigo aun las no mencionadas. Al final del verso 63 aparece de nuevo el destierro, que será morosamente descrito en v.64-67.

66 *Tu vida estará suspensa ante ti:* como de un hilo frágil, que a cada momento se puede quebrar. *Sin que puedas dar por segura tu*

[9] Cf. R. Criado, *Valor hipostático del nombre divino en el AT*, art.cit., 373-74.

la mañana!», a causa del terror de tu corazón con que temblarás y del espectáculo que verán tus ojos. 68 Y el Señor hará que tornes a Egipto en naves por aquel camino del cual te dijo: «No volverás más a verlo». Y no obstante, seréis puestos en venta allí a tus enemigos como esclavos y como esclavas, sin que haya comprador». 69 Estas

vida: lit. «sin que puedas hacer apoyo en tu vida», sin que puedas confiar en (la seguridad de) tu vida, sin que puedas creer en tu vida.

68 *Seréis puestos en venta:* también se puede traducir «os ofreceréis en venta» (Moraldi, Cazelles, Dhorme...). Es evidente que no hay aquí alusión a la fuga a Egipto de algunos supervivientes de la catástrofe de 586. Pero puede haberla a otro acontecimiento histórico incógnito para nosotros [10].

Conclusión del pacto. 28,69-32,47

Las inscripciones con que 1,1; 4,44; 28,68; 33,1 abren las secciones que les siguen son una indicación de cómo el redactor o redactores de Dt interpretaron el libro que ellos mismos redactaban. Las inscripciones subrayan que el libro es colección de *discursos o documentos, no narración,* en contraste con los otros libros del Pt, que se dan a sí mismos como narraciones.

Según esta interpretación que Dt da de sí mismo, no se puede decir, v.gr., que desde el c.31 comienzan unos apéndices históricos. Para el que escribió 28,69 y 33,1 los c.29-32,47 son una unidad, que contiene (al menos en un bloque representativo de 29-32) «las palabras del pacto que mandó el Señor a Moisés concluir con los israelíes en el país de Moab».

Esa unidad última redaccional, introducida u orientada por 28,69, se compone, a su vez, de dos partes que la integran: *a)* los *c.29-30*, de construcción sencilla, pero llena de sentido, siguen bastante de cerca, a través del acto cúltico en que se realizaba la Alianza o su renovación, a los formularios de los pactos de vasallaje (cf. infra).

b) Los *c.31-32*, de construcción artificiosa literaria, nos presentan en primer término la institución de la sucesión en el caudillaje (Moisés-Josué), el mandato de renovar la lectura del documento del pacto y de depositarlo en el santuario (c.31), para cerrar con el grandioso cántico (c.32), que, por tener su doble introducción indivisiblemente unida con los discursos del c.31, es manifiestamente parte de los discursos que integraron la conclusión, entre Yahvé y su pueblo, del pacto de Moab.

69 Las razones para declarar el v.69 inscripción (29,1-32,47) de lo que sigue y no cláusula de lo precedente (= segundo discurso de Moisés: 5-26-28) son: *a)* el paralelismo de forma con 1,1;

[10] Bibliografía de este capítulo: A. Causse, *Bénédictions et malédictions dans l'AT* RevAnthropol (1926) 158-64; L. Blau, *Le moyen de détourner la malédiction dans la Bible:* RevEJ 82 (1926) 193-98; A. Lefèvre, *Malédiction et Bénédiction:* DBS V (1953) 746-51 con abundante bibliografía; F. Ch. Fensham, *Malediction and Benediction in Ancient Near Eastern Vassal-Treaties and the OT:* ZAW 74 (1962) 1-9; J. Hempel, *Die isr. Anschauungen von Segen und Fluch:* Apoxysmata (Berlín 1961) 30-113.

son las palabras del pacto que mandó el Señor a Moisés concluir con los israelíes en el país de Moab, aparte del pacto que concluyó con ellos en el Horeb.

29 **1 Convocó, pues, Moisés a todo Israel y les dijo: «Vosotros habéis visto cuanto ha hecho el Señor ante vuestros ojos en el país de**

4,44; 33,1, que son inscripciones, no cláusulas finales; *b)* la necesidad de ver en c.29-31(32) los discursos que se habían de tener en la conclusión misma del pacto, y, por tanto, la necesidad de ver en v.69 la introducción a esos discursos; *c)* la fórmula *éstas son las palabras del pacto...* no significa nunca en Dt las condiciones o estipulaciones del mismo, ni siquiera en 29,8(9), ya que dichas estipulaciones o condiciones tienen sus vocablos propios («mandamientos, estatutos y ordenanzas»); *d)* 28,69 anuncia lo que va a seguir, pues 29,8.11.13 nos ofrecen la misma palabra *pacto* que 28,69; *e)* la historia de la redacción de c.29-30 muestra la relación temática estrecha entre 28,69 y c.29-30: en 28,69 se anuncian *las palabras* de una ceremonia de conclusión de un pacto, y luego en c.29-30 los textos correspondientes de esas palabras o discursos se aducen en contacto con una liturgia de pacto (o de renovación de pacto). En consecuencia, 28,69 es introducción a todo el bloque 29,1-32,47. *Palabras del pacto:* la expresión se refiere a todas las alocuciones (y aun a las acciones) que tuvieron lugar en la ceremonia de *concluir* con los israelíes en el país de Moab el pacto que mandó el Señor establecer con ellos.

CAPITULO 29

La estructura 29,1-30,20 muestra claras señales del formulario de los pactos de soberanía. De modo que, conforme a la historia de la redacción, se ve que 28,69 y 29-30 se corresponden temáticamente en lo fundamental: se anuncian las *palabras* de la conclusión de un pacto, se aducen los textos correspondientes en contacto con una liturgia de pacto (o de renovación de pacto). La exégesis, pues, debe explicar el texto total partiendo de la institución y de la teología del pacto, y, además, debe precisar el pensamiento de un pacto en Moab, partiendo precisamente del contenido de los c.29-30.

La *sección 29,1-20* presenta una unidad estructural manifiesta (los v.1.9.15 son triple comienzo con el mismo enfático *vosotros).* Se puede suponer que 29,1-6a era parte del texto litúrgico utilizado en la ceremonia, que el redactor lo aprovechó y que, para localizar en las estepas de Moab el acontecimiento (= la renovación de la Alianza), le añadió ese brevísimo fragmento (v.6b-7) sobre la conquista de Transjordania, fragmento en el que usó su propio modo de escribir ateológico.

1 *Vosotros* es enfático: «vosotros mismos».

Egipto al faraón, a todos sus siervos y a todo su país: [2] las pruebas grandes que han visto tus ojos, aquellos grandes prodigios y portentos. [3] Pero no os dio el Señor hasta el día de hoy mente para entender, ni ojos para ver, ni oídos para escuchar. [4] Y, sin embargo, os he llevado cuarenta años por el desierto, sin que se os hayan caído deshechos vuestros vestidos ni se haya gastado la sandalia de tu pie. [5] Pan no habéis comido, ni vino, ni sidra habéis bebido, a fin de que sepáis

---

2 Cf. 4,34; 7,19; 4,9; 10,21. *Pruebas:* ensayos *(tests)* para conocer la naturaleza de las personas y encaminarlas a buen fin (cf. 4,34).

3 *Mente para..., ojos para..., oídos para...:* con estas palabras estimula a aceptar de corazón los planes de Dios. *Mente* (hebreo «corazón»): cf. 4,29. *Entender* no es aquí el conocimiento puramente teórico; es el reconocimiento, es la aceptación del sentido superior de las acciones divinas. *Ojos* y *oídos* son figuras de la facultad moral y espiritual de percibir (cf. Is 6,10; 32,3): teniendo la capacidad físico-fisiológica, os ha faltado, por vuestra maldad, la capacidad espiritual, religiosa (el mismo contraste en Jer 5,21; Is 42,40; 43, 8, etc.).

4-5 *Os he llevado:* habla Dios en primera persona, como se ve en v.5b) [1]. *Os he llevado cuarenta años por el desierto:* exactamente como Am 2,10 y muy parecido a Dt 8,2. *Sin que... vuestros vestidos... la sandalia de tu pie:* cf. 8,4. *Pan no habéis comido...:* el sustento necesario y conveniente os lo suministró mi amorosa, firme y omnipotente providencia (cf. 8,3). La alusión en estas palabras va principalmente, pero no únicamente, al maná. *A fin de que sepáis por experiencia:* para que reconozcáis por haberlo experimentado. La frase completa, *que yo soy el Señor, vuestro Dios,* no es sólo ecequiélica, aunque en el profeta se encuentra 50 veces, sino que también aparece en Ex 7,17; 8,18; 10,2 (atribuidos al documento JE); 3 Re 20,13.28, etc., y en el llamado documento P (= sacerdotal): Ex 6,7; 7,5; 14,4.8; 16,12; 29,46. Es posible que la frase fuera ya frase hecha y, como tal, asumida por el autor o redactor de esta perícopa [2]. Para alcanzar la plenitud de sentido teológico de la expresión *que yo soy el Señor, vuestro Dios,* hay que partir de Ex 3,12-15 [3]: el Señor *es,* no en el sentido de un abstracto e incoloro *ser,* sino que Dios dice, con esta expresión, que El *es* en realidad y que lo es como Dios, y que esa realidad se dará a conocer en enérgicos planes, quereres y obrar, y precisamente en la poderosa liberación de su pueblo de la esclavitud de Egipto.

[1] El cambio de tercera a primera persona hoy nos es perfectamente conocido por los documentos extrabíblicos.

[2] Lo sugiere el uso de la forma breve *(ʾănî)* del pronombre personal «yo», ya que de ordinario Dt usa en los discursos la forma larga *ʾānōkî.* Pero el argumento es de muy delicado uso.

[3] Cf. W. Zimmerli, *Erkenntnis Gottes nach dem Buche Ezechiels* (Zu. 1954); G. J. Botterweck, *Gott erkennen im Sprachgebrauch des AT* (Bo. 1951); S. Mowinckel, *La connaissance de Dieu chez les prophètes de l'AT:* RevHPhRel 22 (1942) 69-105; H. Ringgren, *Israelitische Religion* (Stg. 1963) 116s.

por experiencia que yo soy el Señor, vuestro Dios. 6 Y entrasteis a este
lugar. Entonces os salió al encuentro Sijón, rey de Jesbón, y Og,
rey de Basán, para pelear y los batimos, 7 apoderándonos de su país
y lo dimos como patrimonio a los rubeníes, a los gadíes y a la mitad
de la tribu manasí. 8 Habéis, pues, de observar las palabras de este
pacto, poniéndolas en práctica, a fin de que os salga bien cuanto
hagáis. 9 Vosotros todos estáis hoy presentes ante el Señor Dios vues-
tro, vuestros jefes de tribu *, vuestros ancianos, vuestros jueces *, vues-
tros comisarios; en fin, todos los hombres israelíes; 10 vuestros peque-
ñuelos, vuestras mujeres y aun el forastero que mora en medio de tu
campamento, desde el que corta para ti la leña hasta el que saca para
ti el agua, 11 para que entres en el pacto del Señor Dios tuyo y en el
correspondiente juramento imprecatorio, pacto que el Señor Dios

---

6-7 Cf. 1,31; 9,7; 11,5: es la situación actual la que pretende poner de relieve el orador. Para eso, la evocación de la llegada a Moab y la conquista de los reinos amorreos y su repartición a rubeníes, gadíes y a media tribu de los manasíes. Ahora tienen delante el pasado tan grandioso y providente, y van a pasar el Jordán para ocupar la tierra tantas veces prometida. La conclusión del movimiento psicológico producido por v.1b-7 es la que va a explicitar la perícopa siguiente (v.9-14): entrega a Dios en el glorioso y beneficioso pacto.

8 Es una fórmula parenética que cierra la anterior perícopa. A un verbo de exhortación, *habéis, pues, de observar...*, sigue la proposición *a fin de que os salga bien cuanto hagáis*, llena de promesa utilitaria, pero honesta. Los beneficios pasados son motivo para decidirse a entrar en el pacto que Dios quiere *(habéis, pues, de observar las palabras de este pacto...)*. El anuncio de los beneficios que reportarán si entran en él *(a fin de que os salga bien...)*, es nuevo motivo para lo mismo. El verbo traducido como *os salga bien* es un verbo sapiencial: tener fineza de entendimiento para discernir los verdaderos valores y lograrlos con acciones apropiadas a ella a través de las vicisitudes de la vida. No se encuentra en el Pt, sino aquí y en Gén 3,6; Dt 32,29.

9-10 La enumeración es detenida y muy completa. Primero, los cabezas de tribu[4], los ancianos, jueces, comisarios; luego, todos los hombres libres, pero sin cargo especial, las mujeres y pequeñuelos, el forastero residente, que ejercitaba con frecuencia menesteres inferiores como el de leñador, aguador, etc.

11 *Para que entres en el pacto:* lit. «para que pases al pacto». La palabra *juramento imprecatorio* (hebr. *ʾālā:* lit. «maldición» que se echaba sobre sí mismo el que hacía un juramento, o el que hacía un pacto) responde al juramento acompañado de mutuas imprecaciones con que se sellaba un pacto. El v.11 declara la meta de todas

*9 LXX: *jefes de tribu;* TH: *vuestros jefes, vuestras tribus.*
*9 LXX: *vuestros jueces* (κριταὶ), después de «vuestros ancianos».

[4] Así leemos *rāʾšê šibṭêkém*, siguiendo los LXX (ἀρχίφυλοι), en vez de *rāʾšêkem šibṭêkém* del TH, que manifiestamente es corrupción.

tuyo va a concluir hoy contigo, [12] a fin de constituirte hoy pueblo para sí, al mismo tiempo que El será para ti Dios, como te lo prometió y como lo había jurado a tus padres, a Abraham, a Isaac y a Jacob; [13] ni sólo con vosotros concluyó este pacto y este juramento imprecatorio, [14] sino con todo el que está aquí con nosotros presente hoy ante el Señor Dios nuestro, e igualmente con todo el que no está aquí presente. [15] ¡Sí!, vosotros sabéis que fuimos moradores del país de Egipto y que pasamos por medio de los pueblos que pasasteis, [16] y visteis sus abominables y repugnantes ídolos: madera y piedra, plata y oro, que hay entre ellos. [17] Cuidado, pues, que no haya entre vosotros hombre ni mujer, estirpe ni tribu, que esté hoy en su interior inclinado a irse a servir a los dioses de aquellos pueblos, dejando al Señor, ni haya entre vosotros raíz que brote hierba venenosa o ajenjo,

---

las acciones litúrgicas que se van a celebrar: concluir con Dios el pacto que éste ha determinado hacer con su pueblo.

12 Es el centro de la perícopa y el objeto del pacto. Para sus fórmulas, cf. 26,16-19.

13-14 La resolución divina es a perpetuidad. Solamente lo afirman estos versos, que señalan un horizonte dilatado de generaciones futuras. El papel de mediador del pacto *(concluyo)* resalta aquí en Moisés como en ninguna otra parte. En el v.13 falta el *hoy* que viene apareciendo en cada uno de los miembros de la perícopa. Cazelles lo inserta.

16 El contenido de la perícopa v.15-20 es nuevo: no el pueblo como comunidad, sino las unidades inferiores, *estirpe o tribu*, comenzando por el individuo *(que no haya entre vosotros hombre ni mujer:* v.17), son el objeto de la preocupación del orador. *Abominables ídolos:* lit. «objetos que causan detestación». *Repugnantes ídolos:* de hecho la palabra *(gillûlîm)* tiene un claro sentido despectivo y en cierto modo peyorativo, que algunos ponen en considerarlos como «masas (o bloques) cilíndricas» (que pueden rodar: *gālál* = rodar), «imágenes muñeca», «columna de piedra», «bolas de estiércol».

17-18 El contenido de estos versos es de gran elevación espiritual: *dejando al Señor* = apartándose del Señor. *Raíz que brote hierba venenosa:* expresiva comparación para indicar la perversidad de la apostasía religiosa. *Hierba venenosa* (hebr. *rōʾš*) : planta indeterminable. *Ajenjo:* artemisia. *Las palabras de este juramento imprecatorio* no son «las condiciones del pacto», sino las imprecaciones añadidas al juramento de cumplir el pacto. *Se felicite:* se declare feliz contra el sentido de las imprecaciones y, tal vez, pensando que las palabras pronunciadas por él internamente le servirán como de mágico antiencantamiento (cf. 27,15). *Secretos pensamientos de mi corazón:* así traducimos, apartándonos de todos los demás autores, excepto L. Kopf[5], seguido por B.-Lecl. («las inclinaciones de mi corazón»). El contexto inmediato anterior («esté inclinado en su co-

[5] *Arabische Etymologien und Parallelen zum Bibelwörterbuch:* VT 9 (1959) 283; traduce: sugestiones o insinuaciones del corazón.

18 y suceda que al oír él las palabras de este juramento imprecatorio,
se felicite en su interior diciendo: «Prósperamente me irá, aunque
camine yo conforme a secretos pensamientos de mi corazón», y así
lo bien regado calme a lo sediento. 19 No querrá el Señor perdonarle,
sino que en ese caso humeará la ira del Señor y su pasión contra tal
hombre y se echará sobre él toda maldición escrita en este documento,
de modo que el Señor exterminará su nombre de debajo de los cielos.
20 Y además lo apartará el Señor de toda tribu de Israel para mal,
conforme a las maldiciones todas del pacto escrito en el documento
de esta ley. 21 Y dirá la generación subsiguiente—tus hijos, que surgirán
después de vosotros, y el extranjero que vendrá de país lejano y verá
los castigos de este país y sus enfermedades con que el Señor lo habrá
puesto enfermo, 22 azufre y sal, combustión de todo su país, que no
podrá ser sembrado ni podrá retoñar, y en el cual no podrá surgir
hierba alguna, igual que la subversión de Sodoma y Gomorra, Admá

---

razón»: v.17) postula o recomienda este sentido. *Pensamientos* son evidentemente más que puras reflexiones teóricas: incluyen el propósito voluntario de dar culto a los falsos dioses. Pero tienen además el matiz, tal vez demasiado acentuado por B.-Lecl., de sugestiones, insinuaciones. *Lo bien regado calme a lo sediento*: es un dicho proverbial en que *lo bien regado* se refiere al culto de los falsos dioses y *lo sediento* se refiere a las tendencias del corazón en el campo de lo cúltico, tendencias que sólo un culto superior al Dios verdadero puede contener en sus carnales aberraciones[6].

19-20 *Su pasión*: hemos traducido el fuerte antropopatismo, que no ha de entenderse ni como envidia ni como celos en el campo del amor conyugal ofendido por infidelidad del cónyuge, sino como el justificado disgusto e indignación por la presencia del pecado. *Se echará sobre él*: la palabra se dice ordinariamente de los animales (lat. *cubare*). Sería, pues, aquí una metáfora. Por eso y porque los LXX traducen κολληθήσονται = «se adherirán», «se pegarán a...», algunos autores, como Driver, prefieren esa versión[7]. *Exterminará su nombre*: por las maldiciones de los documentos extrabíblicos conservadas en inscripciones, templos, etc., vemos cuán dolorosa e impresionante había de ser esta conminación. *Lo apartará el Señor de toda tribu de Israel* es la durísima pena de eliminarlo del pueblo de Dios, y probablemente con amenaza de muerte.

21-22 Los que no pertenezcan a la generación que rompa el pacto por la apostasía religiosa, los miembros de la nueva generación y el extranjero transeúnte son los que harán la pregunta del v.23. *Sus enfermedades* puede ser un término metafórico, tomando al país como un cuerpo humano enfermo, o puede ser real, pensando en las enfermedades y epidemias que fácilmente surgen en país asolado por la guerra y el hambre. El v.22 forma un paréntesis para aplicar al país la comparación que el recuerdo de las ciudades de la Pentápolis trae a la sensibilidad sobreexcitada: se quedará nuestro país como

6 Cf. J. BLAU, *Ueber Homonyme und angeblich Homonyme Wurzeln*: VT 7 (1957) 99s.
7 En el TH supondría el cambio de *w*^{e}*rāb*^{e}*ṣā* en *w*^{e}*dāb*^{e}*qā*. El TargO y la Peš interpretan también como los LXX.

y Seboyim, que el Señor arruinó en su ira y en su furor—, [23] dirán,
pues, todos los pueblos: «¿Por qué lo ha hecho el Señor así con este
país? ¿Qué [significa] el ardor de una ira tan grande como ésta?»
[24] Y responderán: «Porque abandonaron el pacto del Señor, Dios
de sus padres, el que concluyó con ellos cuando los sacó del país de
Egipto, [25] y se fueron a servir a dioses extraños, adorándolos, dioses
que no conocían ni El se los había asignado; [26] así que se encendió la
ira del Señor contra aquel país trayendo contra él cuantas maldiciones
están escritas en este documento, [27] y finalmente los arrancó de su
suelo con ira y furor y encendimiento grandes, arrojándolos a un país
extraño, como hoy sucede». [28] Las cosas ocultas, para el Señor nuestro
Dios; pero las manifiestas, para nosotros y para nuestros hijos perpetuamente, para que practiquemos todas las disposiciones de esta Ley.

30 [1] Ahora bien, cuando te sobrevinieren todas estas cosas, las ben-

---

aquellas ciudades. Es descripción retórica, epexégesis de *castigos* y *enfermedades* (v.21). *Combustión:* restos de combustión en los que no se podrá sembrar.

23 Las mismas palabras, tomadas de aquí, en 3 Re 9,8s; Jer 22,8s.

25-26 *Que no conocían...:* cf. 11,28. *Ni El se los había asignado:* cf. 4,19.La redacción del verso 26 es imperfecta. *La ira del Señor contra aquel país* refleja el punto de vista del orador, no de los que responden; pero, a su vez, el orador se expresa como si fuera portavoz de gentes extranjeras y que hablan desde lejos: *aquel país.* Y, finalmente, de nuevo desde su punto de vista: *maldiciones escritas en este documento.*

27 *Como hoy sucede:* la expresión no es exclusiva del primer discurso de Moisés (2,30; 4,20.38), pues aparece en 6,24; 10,15. Es evidente que la frase o es de un glosador posterior, contemporáneo del destierro de Israel (= Samaria) en 721 (Junk.), o del de Judá en 598-97 ó 586, o hace deducir que la perícopa esté escrita después de alguno de esos dos destierros.

28 Verso de transición, de estilo sapiencial, frecuentemente considerado como glosa. Aun en boca del orador, el sentido es: secretos tiene el Señor, que suyos son y no nos toca escudriñar, pero otros nos los han querido revelar para nuestro gran provecho espiritual y para el de nuestros descendientes, a fin de que cumplamos cuanto El nos manda.

CAPITULO 30

1 El lenguaje de la perícopa 30,1-10 es enteramente deuteronómico. Hay conexiones muy frecuentes con el c.28. La perícopa es, en sustancia, una reafirmación de las promesas, acomodada al caso de que Israel se arrepienta en el destierro. La referencia al c.28 es clara. La mención de *las bendiciones* no disuena en un contexto que

diciones y las maldiciones, que hoy te he presentado, si reflexionas sobre ellas en cuantas naciones te dispersare el Señor Dios tuyo, [2] y te vuelves hacia el Señor Dios tuyo y escuchas su voz conforme a cuanto te he promulgado hoy, tú y tus hijos, a pleno corazón tuyo y con toda tu persona, [3] también el Señor Dios tuyo dará una vuelta a tu suerte, se apiadará de ti y de nuevo te congregará desde todos los pueblos a donde te hubiere dispersado el Señor Dios tuyo. [4] Aunque tus deportados estén en lo más remoto de los cielos, desde allí te congregará el Señor Dios tuyo. De allí te tomará [5] y te llevará el Señor Dios tuyo al país que poseyeron tus padres, y tú tomarás posesión de él, haciéndote El más feliz y numeroso que a tus padres. [6] Además circuncidará el Señor tu Dios tu corazón y el de tu descendencia, de modo que ames al Señor tu Dios a pleno corazón y con toda tu persona para vida tuya. [7] Y volverá el Señor Dios tuyo todas estas maldiciones contra tus enemigos y contra los que te odian, que te han perseguido.

---

ha tenido presente la desobediencia total del pueblo hasta ser castigada con el destierro. El autor va teniendo ante la vista el posible futuro total de Israel. Con dos facetas: obediencia nacional y nacional apostasía. No es necesario, pues, tomar como glosa las palabras *las bendiciones* (Smith contra Steu.). *Que hoy te he presentado:* cf. 11,26.

2 Las condiciones del verdadero arrepentimiento: el *motus cordis* hacia el Señor, que, supuesta la esperanza del perdón, aparta, en contrición, el rostro a lo que había amado y lo vuelve al Señor; la aceptación sincera *(a pleno corazón tuyo y con toda tu persona)* y eficaz *(conforme a cuanto te he promulgado hoy:* las exigencias de la ley divina).

3 *El Señor Dios tuyo dará una vuelta a tu suerte:* en el sentido de cambio profundo de ella, una vuelta decisiva en la suerte del pueblo. Este sentido corresponde a la mudanza que el pueblo ha obrado en su interior, movido por la gracia de Dios. La expresión está relacionada con el mesianismo: es la mudanza profunda y definitiva de que será objeto el pueblo de Dios, para que así se prepare a la venida del Mesías [1]. *Se apiadará de ti:* cf. 4,31, donde se da como última razón del perdón y de la restauración que Yahvé es un dios compasivo, cuyas entrañas están siempre bajo el dominio del amor.

4 *Tus deportados:* en hebr. singular colectivo («tu deportado»). *En lo más remoto de los cielos:* allí donde la bóveda del cielo toca, cerrándolos, los confines extremos de la tierra. El énfasis aquí es supremo; la fe en Dios, absoluta.

6 Después de los beneficios materiales dará Dios a Israel un corazón circuncidado, receptivo de las divinas inspiraciones, por haber extirpado los impedimentos para aceptarlas. Sobre esta metáfora, tan rica de sentido superior, cf. 8,16.

7-8 La restauración será total. Las maldiciones que han alcanzado a Israel, conforme a 29,19s; 28,15ss, se volverán ahora contra

[1] Cf. R. A. F. McKenzie, S. I., *The messianism of Deuteronomy:* CBQ 19 (1957) 305.

[8] Y tú escucharás de nuevo la voz del Señor y pondrás por obra todos
sus mandamientos que hoy yo te promulgo. [9] El Señor Dios tuyo
hará que te sobren bienes en toda obra de tus manos, en frutos de tu
vientre, en los de tus animales y en los de tu suelo; pues de nuevo se
deleitará en ti haciéndote beneficios, como se deleitaba en tus padres,
[10] si escuchares la voz del Señor Dios tuyo guardando cuidadosamente
sus mandamientos y estatutos, lo que está escrito en el documento de
esta Ley, cuando te vuelvas al Señor Dios tuyo a pleno corazón y con
toda tu persona. [11] En verdad que la suma de mandamientos que hoy
yo te promulgo no es superior a ti, ni inasequible para ti. [12] No se en-
cuentra allá en los cielos de modo que se pueda decir: «¿Quién podrá
subir por nosotros al cielo y nos alcanzará para que la escuchemos y
la practiquemos?» [13] Ni está al otro lado del mar para que se pueda
decir: «¿Quién pasará por nosotros al otro lado del mar y nos la alcan-
zará para que la escuchemos y la practiquemos?» [14] Antes bien, la
cosa está cerquísima de ti, en tu misma boca y en tu interior, para que
la practiques. [15] ¡Mira!, pongo ante ti hoy la vida y la felicidad, la

---

los instrumentos mismos que las ejecutaron, mientras que Israel (nótese el énfasis de «mientras que tú», por oposición a «tus enemigos»), libre y feliz, se dedicará exclusivamente al cumplimiento de la voluntad divina.

9-10 El v.9a repite casi a la letra la bendición de 28,11, y 9b la de 28,63, que tuvieron sus padres y perdería Israel; la condición se vuelve a repetir, puesto que estamos en fragmentos de renovación de la Alianza: *si escuchares la voz del Señor* (v.10). *Lo que está escrito:* singular colectivo femenino correspondiente al conjunto de mandatos y estatutos mencionados.

11-14 Predicación sin unión formal con lo que antecede ni con lo que sigue. El carácter de predicación es patente: los superlativos («cerquísima de ti»: v.14), el empleo de la cita («de modo que se pueda decir: ¿quién podrá subir?..., ¿quién pasará?...» [v.12-13]), la aplicación del tema de «el interior» (v.14), de la cercanía (v.14; cf. Dt 4,7: la cercanía de Dios). Pero este trozo de predicación no es conminatorio, sino que da ánimos, facilidad, confianza recta en sí. *No es superior a ti:* a tus posibilidades, tanto de comprensión, para entenderla, como de fuerzas para cumplirla. La inaccesibilidad viene ilustrada con dos bellas y tersas comparaciones (v.12-13). *La cosa:* así algunos expositores (Vacc., CCD); la mayoría, sin embargo, traducen «la palabra», refiriéndose a la divina contenida en la Ley, o, en general, a la divina revelación de los preceptos y de los grandes dogmas en que se fundan. *En tu misma boca y en tu interior:* el piadoso israelí la recibía de la enseñanza paterna (6,6-9.20-25; 11,18-20) y la recitaba diariamente. Alguna dificultad suscitan los v.12-14 en relación con el uso que de ellos hace San Pablo en Rom 10,6-8. Pero, en realidad, San Pablo no pretende en ese pasaje hacer la exégesis de Dt 30,12-14, sino solamente una aplicación libre a su tema, que es el de la fe.

15 Este verso se corresponde con el v.19. *Pongo:* a elección tuya. Lo que quiere decir el orador es: en tu decisión está tu porvenir

**muerte y el mal. 16 Si escuchas los mandamientos del Señor Dios tuyo *,
que hoy te promulgo, amando al Señor Dios tuyo, siguiendo sus ca-
minos y guardando sus mandamientos, estatutos y decisiones, vivirás,
te multiplicarás y te bendecirá el Señor Dios tuyo en el país que vas
a entrar a poseer. 17 Pero si tu corazón se aparta y no quieres escuchar,
sino que te dejas arrastrar a adorar a dioses extraños y los sirves, 18 os
declaro hoy que sin remedio pereceréis, no alargaréis vuestros días
sobre el suelo a cuya posesión vais a entrar pasando el Jordán. 19 Lla-
mo hoy contra vosotros por testigos a los cielos y a la tierra de que
pongo la vida y la muerte ante vosotros, la bendición y la maldición,
a fin de que escojas la vida y así vivas tú y tus descendientes, 20 amando
al Señor Dios tuyo, escuchando su voz y adhiriéndote a El, pues ello
es tu vida y prolongación de tus días, habitando sobre el suelo que
juró el Señor había de dar a tus padres, a Abraham, a Isaac y a Jacob».**

---

dichoso o desgraciado. *La vida:* sobre su concepto en Dt, cf. 4,1. *La felicidad:* lit. «el bien», no restringido a los bienes materiales, aunque tampoco es sólo el bien moral de una vida recta en conformidad con la norma divina de juzgar. *La muerte y el mal:* diríamos destrucción y ruina, caos y daños y aniquilación.

16 Hemos traducido, supliendo con los LXX, *si escuchas los mandamientos del Señor Dios tuyo* [2].

17 Los v.15-16 y 18-19 llevan todos la palabra de responsabilidad *hoy*, que convierte en día histórico, arranque de una nueva etapa, el día de la renovación de la Alianza. En v.17 falta.

19-20 Aun en los antiguos pactos orientales de soberanía, la invocación de los elementos de la Naturaleza como testigos no tiene inherente necesariamente un carácter de profesión religiosa politeísta. Es incierta la traducción *pues ello es tu vida...*, ya que pudiera absolutamente traducirse «*pues El* [Yahvé = Yahvé objeto de tu temor, obediencia y adhesión] *es tu vida*» (Así Vg). El pronombre personal masculino puede representar al neutro (Gén 2,19). En el conocido himno al sol (Aton) del tiempo de Akenaton (= Amenofis IV; ± 1380-1362 a. C.) tienen los que traducen aquí *El es tu vida*, prolongación de tu existencia, un bello paralelo: «Pues Tú mismo eres duración de vida, uno vive por Ti...» [3].

CAPITULO 31

El c.31 forma con el c.32 una unidad para el redactor que los ensambló. La forman ambos capítulos también, según él, con los c.29-30. El c.31 es manifiestamente una colección de varios discursos breves, no una narración. Su estructura es completamente fruto de un trabajo literario; a ella precede el discurso de 29-30 y le sigue el cántico. Todos los discursos agrupados en el c.31 pertenecen a

*16 *Si escuchas... tuyo:* así, con LXX; cf. 11,27.

[2] La construcción del TH es manifiestamente abrupta y no responde a la del v.17.

[3] Cf. ANET 371; DocOTT 148.150.

31 1 Terminó*, pues, Moisés de decir estas sentencias a todo Israel
2 y añadióles: «Hoy yo soy un hombre de edad de ciento veinte años,
que no puedo ya salir y entrar; además que el Señor me dijo: «No pa-
sarás ese Jordán». 3 El Señor tu Dios pasará a tu cabeza de ti, El des-
truirá esos pueblos ante ti para que te apoderes de ellos. Josué pasará
a tu cabeza, como lo dijo el Señor, 4 y el Señor hará con ellos como hizo
con Sijón y con Og, reyes de los amorreos, y con sus países, que los
destruyó; 5 así que los entregará el Señor en vuestro poder y vosotros
haréis por vuestra parte con ellos conforme exactamente al mandato
que os he dado. 6 Sed fuertes y animosos, no temáis ni trepidéis ante
ellos, pues el Señor Dios vuestro es el que marcha contigo; no te de-

---

los discursos («las palabras») del pacto de Moab. Y como quiera que los preludios del cántico (31,16-22.28-30) están íntimamente enlazados con la estructura del c.31, se puede sólidamente afirmar que, según el autor del c.31, también el cántico fue considerado por el redactor como perteneciente a «las palabras» del mismo pacto.

1 Es verso de transición a la agrupación de discursos que van a seguir. En particular introduce el primero de los siete discursos de este c.31. Este discurso es el más flojamente conectado con su contexto. La coincidencia entre los LXX y el ms. 2.º del Dt de 1Q nos hace seguir esta lectura preferentemente al TH, que, además, no ofrece naturalidad en la redacción.

2 Sobre la edad de Moisés, cf. 34,7. La expresión *no puedo ya salir y entrar* (cf. 28,6) indica el conjunto de las actividades humanas, pero con un matiz particular: el de salir a las campañas y volver de ellas victorioso (cf. Núm 27,17). El dato, que no es necesario provenga del documento sacerdotal, puede no ser un cómputo estricto, sino representar solamente que, según el que habla, Moisés había alcanzado, en números redondos, la edad de tres generaciones (cuarenta años = una generación).

3-5 Para la fraseología, las ideas, los hechos consignados, cf. 9,3.1; 3,28; 2,32ss; 3,1ss; 7,2s.5.23. En el v.3 Junker sospecha que las palabras *como lo dijo el Señor* son inserción posterior para poner de relieve que el nombramiento de Josué en el v.7 se hace por mandato divino. Pero si los v.2-6 representan un discurso original preexistente, la supuesta añadidura es en él natural. Al integrarlo el redactor en su colección, respetó su fuente. Por lo demás, el colector de estos discursos tenía presente que en el v.14 iba a ser el mismo Yahvé quien anunciaría el nombramiento y en el v.23 lo realiza. *Haréis... con ellos conforme exactamente al mandato que os he dado:* cf. 7,1.16. 24ss; 20,16ss.

6 El cambio de plural a singular no es indicio de diversa mano. La exhortación al pueblo corresponde a los motivos de confianza contenidos en los v.3-5.

*1 LXX 1Q D t (b): *terminó;* TH: *fue Moisés a decir.*

jará ni te abandonará». 7 Llamó luego Moisés a Josué y le dijo a la
vista de todo Israel: «Sé fuerte y animoso, pues tú introducirás * a este
pueblo en el país que el Señor juró a sus padres les había de dar, y tú
se lo repartirás a ellos. 8 Pero el Señor es el que marcha ante ti y El
estará contigo, no te dejará ni te abandonará. No temas ni desmayes».
9 Y habiendo Moisés escrito esta Ley, la entregó a los sacerdotes des-
cendientes de Leví, los portadores del arca de la alianza del Señor,
y a los ancianos de Israel, 10 y les dio orden Moisés diciendo: «El úl-
timo de cada siete años, en la recurrencia del año de la remisión, en
la fiesta de las cabañas, 11 cuando vaya todo Israel a comparecer ante

---

7-8 El segundo discurso pertenece a los discursos breves y a la serie de futuro luminoso, de salvación. La lectura de Sam, Peš, Vg, que hemos adoptado (v.7), es preferible en un contexto en que el acento se pone sobre Josué como caudillo del pueblo y no como mera persona que entra en Canaán. En el v.8 está muy marcado el énfasis: *el Señor es el que... El estará...*

9 El tercer discurso (v.9-13) pertenece a los discursos largos y a la serie luminosa. Su tema: la *Torá* en el futuro luminoso de un pueblo fiel y transmisor de la Ley a las generaciones sucesivas. Debe ser leída delante de todo Israel cada siete años, en la fiesta de las cabañas, el año de la remisión, en solemne asamblea litúrgica. Esta perícopa tiene singular importancia para la historia del origen y de la composición del Dt. No se puede determinar con certeza la amplitud de *esta Ley* [1], que, escrita por Moisés, es entregada a los sacerdotes levíes para su conservación ante el Señor como sagrado documento y para su proposición al pueblo en el futuro (cf. 33,10). La prescripción está considerada hoy, a causa de los estudios sobre el esquema de los pactos de soberanía, como un elemento de la más grande antigüedad, ya que en dichos pactos siempre se señala la consignación por escrito del pacto, su deposición en el santuario y su lectura periódica, generalmente anual, a los súbditos del pacto.

El comienzo indica que la consignación por escrito de la Ley se menciona aquí sólo mirando a lo que sobre su lectura se va a prescribir en v.10-14. Los levíes son señalados como portadores del arca, porque ellos habían de guardar junto a ella el documento (v.24-26) y porque habían de ser sus expositores en la lectura periódica (33,10).

10 *El último de cada siete años*: en 15,1 quedó explicada la expresión. *En la recurrencia del año de la remisión*: cf. 16,6.

11 *A comparecer*: cf. 16,16. *Recitarás*: el mandato afecta a la comunidad entera [2], bien que ella lo ejecute por medio de los sacerdotes levíes y por los ancianos.

*7 Mss Sam Peš Vg: *introducirás*; TH LXX: *entrarás (con)*.

1 Nótese que en 9-13 no se dice nada de *leer en un libro*; la palabra *libro* no se menciona siquiera (en todo caso habría «documento»). Se habla de «*recitar* esta Ley» (v.11), la cual se dice escrita por Moisés (v.9).

2 No quiere decir que el orador se dirija aquí a ella misma, pero sí a los representantes de ella, como si fuesen ellos la comunidad entera. La lectura de LXX «leeréis» es concordística. Sam lee «leerá» = se leerá.

el Señor Dios tuyo en el lugar que el Señor habrá escogido, recitarás esta Ley delante de todo Israel, en sus oídos. [12] Congrega a la gente: los hombres y las mujeres, los pequeñuelos y el forastero que haya en tus ciudades, para que oigan y para que aprendan a reverenciar al Señor Dios vuestro y pongan en práctica cuidadosamente todas las disposiciones de esta Ley. [13] Especialmente sus hijos que aún no lo saben, deberán oír y aprender a temer al Señor Dios vuestro todos los días que viváis sobre el suelo que vais a entrar a poseer pasando el Jordán». [14] Dijo luego el Señor a Moisés: «¡Mira!, han llegado los días señalados para tu muerte. Llama a Josué y presentaos en el tabernáculo de reunión, que quiero darle órdenes». Fueron, pues, Moi-

---

12-13 Se determina cuidadosamente que nadie debe faltar a la recitación y exposición de la Ley, especialmente los pequeños. La preocupación pedagógica religiosa del Dt (cf. 23,28) queda una vez más puesta de relieve [3]. Como de los hijos pequeños ya habla el v.12, parece que el comienzo del v.13 debe traducirse: «*especialmente* sus hijos». Aunque el TH, seguido por LXX, Peš, Vg y los Targumim tienen «*sus* hijos», algunos autores leen «*tus* hijos» (Vacc, Junk.).

14 El cuarto discurso es del Señor mismo en teofanía. Centro de composición de todo el c.31. Anuncia el Señor la inmediata institución divina de Josué como sucesor de Moisés en el caudillaje del pueblo. Los v.14.15 y 23 pertenecen a un mismo tema, el nombramiento divino de Josué, y pudieran reunirse cómodamente detrás de 31,1-8. Se ha estudiado detenidamente la fraseología de los v.14.15.23 y se piensa que tienen una relación especial con el documento JE, de modo que el redactor insertase esos versos aquí tomándolos de allí. También se observa que Josué ya fue instituido sucesor de Moisés (1,37s; 3,12) y que éste recibió orden de animarlo (3,28) y que la cumplió a la vista de todo el pueblo (31,7-8), mientras que ahora, después de presentarse en la tienda de reunión, recibe de Yahvé su institución (31,14.15.23). Pero si suponemos, con verosimilitud al menos, que 31,1-8 es relativamente posterior a 31,14.15.23, no son decisivas esas dificultades [4]. *Los días señalados para tu muerte:* lit. «tus días para morir». *Tabernáculo de reunión:* tienda de campaña donde encontrarse bajo cita. La palabra *mô‘ēd* significa «lugar de reunión», «reunión», «encuentro», «tiempo o fecha determinado para algo», «día de fiesta». Era la tienda donde el Señor se comunicaba a Moisés y, por su medio, a los demás del pueblo. De hecho resultaba la tienda de los oráculos divinos. Algunos la llaman por eso «tienda oracular» (Caz.); otros, «tienda de la revelación» (Dri.). A lo que parece, era distinta de la tienda que abrigaba en su interior el arca, mesa de los panes... Su sitio no era en medio del campamento, sino fuera de él (cf. Ex 33,7-11). Sin embargo, los datos que tenemos no son tan claros que se pueda llegar a una certeza. *Que quiero darle órdenes*

[3] Sobre la importancia que da Dt a la enseñanza religiosa de los hijos por sus padres, cf. 4,9; 6,7.20-25; 11,19; 32,46.

[4] Cf. el decisivo estudio de Lohfink, *Die deuteronomistiche Darstellung des Uebergangs der Führung Israels von Moses auf Josue:* Schol 37 (1962) 32-34, el cual afirma que la cadena de pasajes Dt 1,37s; 3,21s.28; 31,2-6.7-8.13-14.23; Jos 1,2-9 no contiene repeticiones y duplicados (p.33).

sés y Josué y se presentaron en el tabernáculo de reunión. [15] **Entonces**
se apareció el Señor en el tabernáculo como columna de nube, colo-
cándose la columna de nube sobre la puerta del tabernáculo. [16] **En-**
tonces dijo el Señor a Moisés: «Tú estás ya para reposar con tus pa-
dres, y entonces este pueblo se pondrá a fornicar siguiendo a los dioses
del país extranjero en cuyo interior va él a penetrar, y con eso me
abandonará a mí y romperá mi pacto, que con él he concluido, [17] **con**
lo que se encenderá mi ira contra él ese mismo día y los abandonaré
ocultando mi rostro de ellos, y vendrá a convertirse en presa que de-
vorar y los alcanzarán muchos males y angustias; tanto, que dirá ese
día: ¿No es por estar mi Dios en medio de mí por lo que me han al-

---

(cf. Núm 27,19), como sucesor tuyo en adelante. *Fue, pues, Moisés y Josué y se presentaron...* : parece indicarse que salieron del campamento y fueron a la tienda, que, según hemos dicho, estaba fuera de él.

15 Se narra la aparición del Señor en forma exterior y sensible de columna de nube [5] brillante que hacía la apariencia de envolver la divina esencia.

16 El quinto discurso pertenece a la serie de discursos de oscuridad y desgracia en el futuro. Tiene por punto de partida el hecho de la cercana muerte de Moisés, y por horizonte el tiempo que seguirá a esa muerte. Tanto en este discurso como en el 7.º (v.25-29), el tema se desarrolla mirando al cántico de Moisés (c.32).

Se debe advertir que 31,16-22 declara exactamente y con muchas alusiones la primera parte del cántico. Además aquí habla Yahvé. El discurso divino lleva, como los demás, su propia fórmula introductoria: *Entonces dijo el Señor a Moisés*. El *entonces* no indica sucesión estrictamente cronológica. *Este pueblo* tiene un matiz de disgusto y menosprecio. La idea de la apostasía como fornicación o prostitución se encuentra en Ex 34,15.16; Lev 17,1; 20,5; Núm 15, 39 y en otros lugares. Su origen parece ser la concepción de la alianza entre Dios y su pueblo como un vínculo matrimonial. El origen de la expresión es incierto. Pudo ser ya desde el principio un uso metafórico. Pudo ser también que, como en no pocas religiones semíticas el culto se manchaba ordinariamente con la prostitución carnal cúltica, la frase surgiese en el mundo semítico y de él pasase a la lengua hebrea; más tarde se habría producido el uso metafórico. *Los dioses del país extranjero* : lit. «los dioses de la extranjería, del país...». *En cuyo interior* puede entenderse de otro modo: se pondrá[n] a fornicar en medio de él (= del pueblo; como tantas veces ocurre esta expresión *b^{e}qereb* : 1,42; 4,3; 6,15; 7,21; 13,2...).

17-18 La reacción divina será inmediata *(ese mismo día)* : correspondiente al abandono de ellos, *los abandonaré* y, para que ellos no puedan contemplar el misericordioso rostro divino, se les ocultará, negándoles así todo favor. Las palabras *¿no es por no estar mi Dios en medio de mí...?* pueden entenderse como dichas por el pueblo,

[5] Sobre la expresión *como columna de nube*, cf. Joüon, *Une série de Beth essentiae méconnus* : B 4 (1923) 318-320.

canzado estos males? [18] Pero yo esconderé irremisiblemente mi rostro ese día, a causa de todo el mal que habrá hecho, pues se habrá vuelto a dioses extraños. [19] Ahora, pues, escribíos este cántico y enséñalo a los israelíes, ponlo en su boca, a fin de que sea para mí este cántico un testigo contra los israelíes. [20] Cuando lo haya yo introducido en la tierra que juré a sus padres, manante leche y miel, y coma y se sacie y se ponga gordo, entonces se volverá a dioses extraños y los servirá, y a mí, en cambio, me rechazará y romperá mi pacto. [21] Pues bien: cuando le sobrevengan muchos males y angustias, depondrá este cántico contra él en su cara como testigo (ya que no será olvidado de la boca de su descendencia), que sé bien antes de introducirlo en el país que he jurado qué planes forma él ya ahora». [22] Escribió, pues, Moisés este cántico aquel día y lo enseñó a los israelíes. [23] Y dio órdenes a Josué ben Nun diciendo: «Sé fuerte y animoso, pues tú introducirás a los israelíes en el país que les juré, que, por lo demás, yo estaré con-

---

que reconoce que Dios le ha abandonado, o como simple explicación objetiva de la situación: «... tanto que *deberá decir* ese día: ¿no es por... estos males? Pero yo esconderé...». Todavía otros explican como si el pueblo reprochase a Dios su ausencia. La respuesta divina es: yo os he abandonado a causa y después de haber sido vosotros infieles al pacto. La expresión *esconderé irremisiblemente mi rostro* puede traducirse «esconderé *totalmente*...».

19-21 *Escribíos este cántico* puede correctamente referirse a Moisés junto con Josué. Pero pudiera pensarse en un singular *escribe*, mirando a v.16 y 22. Sin embargo, 32,44 está de nuevo por el singular, y tanto allí como aquí puede el singular ser original; la figura de Josué estaría así meramente asociada y como incluida en la de Moisés [6]. El motivo del *testigo* es motivo tradicional en la conclusión de los pactos. En los de vasallaje es elemento que no falta [7]. En el v.20 las expresionas *y coma y se sacie y se ponga gordo* dicen clara relación a 32,13-15; *me rechazará* a 32,19. *Se volverá a dioses extraños y los servirá...*, atribuyendo a los baales de la tierra la fecundidad de ella. El v.21 enlaza con el 17 y 19 en fraseología e ideología. El epifonema *que sé bien (antes de introducirlo en el país que he jurado) qué planes forma él ya ahora* es de gran fuerza parenética. La palabra hebrea *planes (yēṣer)*, aparte de «objeto fabricado por el alfarero-escultor» y «calidad de una cosa», significa también «pensamientos malos contra Dios, planes y propósitos contra su voluntad» (Gén 6,5; 8,21; Sal 10,2; 140,2; Prov 6,18; Lam 3,60s). La afirmación está oratoriamente exagerada.

23 El sexto discurso forma unidad con el v.14 (y 15). Contiene lo que dijo el Señor en su segunda comunicación teofánica. El sujeto de la oración *Y dio órdenes a Josué...* es manifiestamente Yahvé, no sólo por la conexión con el v.15, sino por las palabras *el país que les*

[6] La lectura plural de LXX y Vg parece una adaptación no original. Sam y Peš leen el singular.

[7] Cf. MORAN, *Moses u. der Bundesschluss am Sinai*: StdZ 170 (1961-62) 124; *De Foederis Mosaici Traditione*: VD 40 (1962) 8; BALTZER, *Das Bundesformular* (Neuk. 1960) 24; W. BEYERLIN, *Herkunft und Geschichte der ältesten Sinaitraditionen* (Tüb. 1961) 70-71; H.B. HUFFMON, *The Covenant Lawsuit in the Prophets*: JBLit 78 (1959) 285-95.

tigo». [24] Sucedió, pues, al terminar Moisés de escribir las disposiciones de esta Ley sobre un documento, todas hasta acabarlas, [25] que mandó Moisés a los levíes portadores del arca del pacto del Señor, así: [26] «Tomad este documento de la Ley y ponedlo a un lado del arca del pacto del Señor Dios vuestro, para que esté allí contra ti como testigo. [27] Porque yo tengo bien experimentada tu naturaleza rebelde y tu dura cerviz. Si, todavía estando yo vivo entre vosotros hoy, habéis sido rebeldes al Señor, ¡cuánto más lo seréis después de morir yo! [28] Congregad en torno a mí a todos los ancianos de vuestras tribus y a vuestros comisarios, que voy a hablar en sus oídos estas palabras, llamando por testigos contra ellos los cielos y la tierra. [29] Pues sé muy bien que des-

---

juré y *yo estaré contigo.* Sobre *Josué ben Nun,* cf. Ex 33,11. La frase *yo estaré contigo,* como signo de auxilio divino eficaz, para una obra grande y singular, erizada de dificultades [8].

24-25 El séptimo discurso (24-30) pertenece a la serie tenebrosa. Está formado por dos partes al menos: *a)* 24-27 sobre la Ley; *b)* 28-29 sobre el cántico, con la noticia final del v.30, sobre la ejecución. Los v.24-25 son la introducción narrativa y típicamente deuteronómicos. No hay razón alguna para cambiar las palabras *esta Ley* (v.24.26) en *este cántico,* como quieren Steu,. Smith. McK., Clam. y otros. Textualmente nada abona tal cambio. Pero tampoco otras consideraciones. Los *levíes* del v.25 son los *sacerdotes levíes* del v.9 y del 17,18b, no simples levíes.

26-27 Primera parte del discurso propiamente dicho: orden de colocar en el santuario el documento escrito del pacto. La función concuerda con los pactos de soberanía del antiguo Oriente: servir de testigo para el caso de una eventual inobservancia de las estipulaciones. *Tomad* (lit. «tomar») es infinitivo abstracto; puede ser indicio de la mucha antigüedad de la tradición (Hent.-Dav.). *Este documento:* traduciendo así, se conserva para la palabra hebrea *sēper* su sentido neutro, sin concretarlo a cualquier clase, estela, inscripción, libro. *A un lado del arca:* no se puede decir con certeza si dentro o fuera. Esto último es más probable. La tradición era que dentro del arca no estaban sino las tablas de la Ley (Ex 25, 16; 16,34; 3 Re 8,9). *Tu naturaleza rebelde:* lit. «tu rebeldía». Sobre ella, cf. 1,26.43; 9,7.23.24; 9,6.13; 10,16.

28-29 Son la segunda parte del discurso. Parece que Moisés recita dos veces el cántico; la primera, ante los principales del pueblo (v.28-29); la segunda, ante toda la comunidad (v.30). *En torno a mí:* lit. «reunid hacia mí». *Voy... a llamar por testigos contra ellos* responde a 32,46. *Hoy invoco por testigos contra vosotros:* la alusión al cántico parece clara; los testigos son ahora *los cielos y la tierra;* el verbo está en futuro: *llamando...* (lit. «y a llamar...»; imposible, pues, referir estas palabras a 30,19). *Voy a hablar... estas palabras:* el cántico, cuyas primeras palabras son la invocación de cielos y

[8] Cf. U. Holzmeister, «*Dominus tecum*»: VD 8 (1928) 363-69; Id., ibid., 23 (1943) 232-37. 257-62.

pués de morir yo os vais a echar a perder totalmente y os apartaréis del camino que os he prescrito, y os sobrevendrá el mal en los días por venir, pues haréis lo que es malo a los ojos del Señor despechándolo con la obra de vuestras manos». [30] Profirió, pues, Moisés en los oídos de toda la asamblea de Israel las palabras de este cántico hasta terminarlas:

---

tierra como testigos. *Sé muy bien:* lit. «sé por experiencia». *Os vais a echar a perder totalmente* se puede también traducir: «Os vais a echar a perder *ciertamente*». *En los días por venir:* cf. 4,30; en este pasaje el sentido de recodo definitivo de la historia está menos acusado que en otros, pero en realidad está presente si se tiene en cuenta la segunda parte del cántico. Podríamos, pues, traducir «en el último tiempo». *Con la obra de vuestras manos:* los ídolos (4,25-28 expresamente); es decir, irritando a Dios con la apostasía religiosa.

30 Es, a la vez, cierre de la doble introducción al cántico (v.16-22.24-29) y paso u obertura para éste. En vez de *Profirió, pues...*, podríamos traducir: «Profirió, además...», señalando así una doble recitación del cántico por Moisés, primero a los dirigentes de la comunidad (v.28-29), luego a la comunidad entera (v.30: *toda la asamblea de Israel*). *En los oídos de...* es sinónimo de nuestro «bien claro», «que lo oigan bien, claramente». *De este cántico:* no «de esta Ley» *(hattôrā)*.

CAPITULO 32

La función del cántico dentro de los discursos del pacto renovado en Moab está declarada en los v.26s. La ira del Señor, que castiga la ingratitud de su pueblo (v.5-18, 19-25), se cambia contra los enemigos (v.36-42), salvando misericordiosamente a sus siervos (v.26-35).

El cántico tiene por objeto poner ante los israelíes el castigo que Dios, a causa de la futura apostasía, infligirá a su pueblo desagradecido y corrompido (v.1-25). Pero el castigo no será de total exterminio, en atención a la propia gloria de Dios ante los gentiles (v.27-43). Para obtener su fin, el sabio-poeta, después de un poderoso exordio (v.1-3), sienta su tesis: Yahvé no será culpable de infidelidad ni falta de rectitud cuando, llegada la apostasía del pueblo, tenga que castigarlo (v.4). Lo castigaría hasta el aniquilamiento (v.27) si ello no fuese confirmar al enemigo en su ignorancia respecto de Yahvé (v.28-33). Tendrá el enemigo su merecido castigo, e Israel será liberado de sus manos (v.34-42), y las naciones, cuando vean esto, podrán glorificar a Dios (v.43).

El poema es juntamente *lírico y didáctico*, con algunos raros toques sapienciales. Pero fundamentalmente es una requisitoria profética que al castigo futuro por la apostasía del pueblo asocia la perspectiva de la restauración para gloria de Dios.

Averiguar el autor del cántico no es fácil. La crítica literaria acatólica rechaza de plano desde hace más de cien años su origen

32 [1] «Poned oído, cielos, que quiero hablar;
y oiga la tierra las sentencias de mi boca
[2] —viértase cual lluvia mi doctrina,
fluya cual rocío mi discurso,

---

mosaico [1]. Lentamente también este modo de ver se manifiesta en críticos católicos. Y mientras Hummelauer, Sanda, Linder, y más recientemente aún Clamer, retienen firmemente el origen mosaico, Junker [2] piensa en un substrato de tradición mosaica que adquiriera cuerpo y ser de poema en tiempo posterior, bien que anterior al ocaso de la monarquía. F. W. Skehan pone el cántico «ciertamente antes del año 1000 a. C.» y O. Eissfeldt lo coloca en — 1050. Coppens [2] cree que la posición de Eissfeldt tiene muchos datos a su favor. Igualmente H. H. Rowley [3]. W. F. Albright [4], después de haber propuesto, en 1940, como fecha el s.VII a. C. y haber ascendido posteriormente hasta el s.X, finalmente acepta la fecha de Eissfeldt, precisándola aún más: el período en que Samuel unió a Israel contra su enemigo tradicional, así como contra el paganismo que lozaneaba en su propio interior.

Una cosa parece cierta: el cántico no es ni exílico, ni postexílico, ni poco anterior al destierro, ni siquiera posterior a la caída de Samaria en 722-21. De elegir entre la figura de Samuel como autor del cántico y la de Moisés mismo, creemos que la de este último da mucho mejor cuenta de los caracteres de la soberbia pieza religioso-poética. Hay en ella un empuje de tan vehemente intolerancia religiosa yahvística, una conciencia tan integral de la absoluta dependencia histórica de Israel como procreación de Dios, una acometividad al mismo tiempo tan paterna, que la pieza hace surgir ante nosotros la figura viviente del caudillo y forjador de la confederación tribal.

Respecto a *la estructura* métrica del poema, puede en general decirse que consta de dísticos, y cada línea o estico tiene, de ordinario, tres acentos (primarios), aunque alguna vez sólo dos (v.gr., v.10d. 16.21b). Más difícil es señalar la existencia y delimitación de estrofas, siendo preferible hablar de unidades ideológicas a las que responden unidades estróficas de diversa longitud.

1-2 *Cielos... tierra* no son meros oyentes, sino testigos. No son divinidades, sino criaturas, ministros de Dios [5]: por *cielos* se entiende la parte que está del lado acá del firmamento, región de las nubes, atmósfera, cielo estelar. *Las sentencias de mi boca*, casi «el discurso»; *ᵓēmer* es palabra usada en pasajes poéticos (Gén 49,21; Núm 24,4.16). *Viértase*: lit. «caiga goteando». *Fluya*: prodúzcase con la suavidad de un abundante rocío. *Venero*: manantial surtidor que surge de la

[1] Cf. J. LINDER, *Das Lied des Moses Dt 32*: ZKTh 48 (1924) 378ss.
[2] EThL 35 (1959) 278s.
[3] JThSt (1960) 120-21: «el hecho de que tal sabio haya defendido esto, con un peso de argumentos formidables, da a este estudio una importancia que sobrepasa sus breves páginas». Estas palabras son significativas después de haber Rowley escrito decididamente en favor de una fecha exílica: cf. *The Growth of OT* (Londres 1953) 42.
[4] *Some Remarks on the Song of Moses in Deuteronomy XXXII*: VT 9 (1959) 339-46.
[5] Cf. W. L. MORAN, *Some remarks on the Song of Moses*: B 43 (1962) 317-20.

cual venero * sobre la hierba,
cual aguacero sobre el césped—;
3 **pues el nombre del Señor proclamo:**
rendid honor a nuestro Dios.
4 **¡La roca! ¡Su obrar, perfecto!**
¡Sí!; todos sus caminos, rectitud;
un Dios lealtad, sin malicia,
justo y recto El.
5 **Mal obraron con El los que no son hijos suyos**
—mancha suya son—,
generación perversa y tortuosa.
6 **¿Al Señor debías responder con esto,**
pueblo impío, sin sabiduría?

---

profundidad del abismo y se expande en abundosa crecida sobre la hierba [6]. *Aguacero:* «manta de agua».

3 El tema central del cántico es la alabanza del nombre de Yahvé en concreto. No se trata de «invocar» el nombre de Dios (Vg, LXX), sino de proclamarlo, cantar y afirmar sus excelencias. El poema ugarítico *šaḥar* y *šalim* («aurora y ocaso») se abre con idéntica expresión. La frase *rendid honor a nuestro Dios* se dirige al pueblo, como se ve por el adjetivo posesivo: *nuestro* Dios.

4-6 La tesis del cántico: Dios ha sido rectísimo, y laudabilísimo su obrar con el pueblo (v.4); los hijos de Israel son los perversos (v.5-6). *La roca:* es una designación de Dios predilecta en este cántico (v.15.18.30.31.37). Designa a Dios como baluarte seguro y, sobre todo, como inmutable en su lealtad de Dios de la alianza. *Perfecto* moralmente: irreprochable en su rectoría del mundo y especialmente de Israel (cf. Is 5,12; Sal 28,5). *Sus caminos:* modos de obrar, conducta. *Rectitud:* lit. «juicio», «norma de derecho, de justicia», pero de hecho se identifica al sujeto con la cualidad inherente al substantivo: rectitud. Los métodos que Yahvé sigue en su dirección del mundo son métodos justos. *Un Dios lealtad:* todo El lealtad a sus promesas (cf. 7,9). *Malicia:* falta de rectitud. En la versión del verso 5 hemos conservado exactamente el TH. Los hijos del Señor son en su conducta lo opuesto de su padre: son *generación perversa* (= torcida moralmente en su modo de obrar) y *tortuosa;* lo contrario de su padre, que es justicia. En dos fuertes dísticos sintetiza el verso 6 la mala obra de los hijos degenerados. Es obra de insensatez, falta de juicio. *Debías responder:* con sentido de «hacer en retorno», «pagar». *Pueblo* = gente. *Te engendró:* así mejor que «te ha hecho suyo» por adquisición, pues v.8-9 miran a hechos anteriores a la liberación de Egipto, y los v.10ss, a los inmediatamente conexos con ella. El verbo *qānā*, según hoy se va reconociendo, tiene un sentido primario de «engendrar», «procrear», del cual se deriva el de «crear» en el sentido de «hacer». Hay, a lo que parece, otra raíz homófona

*2 *śeʿîrîm* conj.; *śeʿîrîm* TH y Vers.

[6] La lectura *śeʿîrîm* es conjetural. Cf. W. L. Moran, *Some Remarks on the Song of Moses:* B 43 (1962) 320-23; G. Rinaldi: BibOr 5 (1963) 56 («acque sorgive»); Ph. Reymond, *L'eau, sa vie, et sa signification dans l'AT:* VTS VI (1958) 22 («lluvia mansa que riega bien»).

¿No es El tu padre que te engendró,
el que te hizo y te ha dado consistencia?
7 Recuerda los días de la antigüedad,
reflexiona* los años de tantas generaciones.
Pregunta a tu padre, que te lo enseñe;
a tus ancianos, que te lo digan.
8 Cuando asentaba el Altísimo los pueblos,
cuando hacía las divisiones de los hijos del hombre,
puso las lindes de los pueblos
conforme al número de los israelíes;
9 pues el lote del Señor es su pueblo;
Jacob, el distrito heredad suya.

---

qānā (que otros no admiten) con el sentido comercial de «adquirir». En nuestro pasaje se trata de «engendrar», «procrear». La misma mención de «padre», inmediatamente anterior, recomienda aquí este sentido con preferencia al de «hacer», «crear». *Te ha dado consistencia:* mejor que «te ha constituido» pueblo.

7-9 *Recuerda* (= hazte presente en la significación que ahora tienen para ti) [7]. *Días de la antigüedad (yᵉmôt ʿôlām* = tiempos los más remotos): etapa patriarcal, el pasado más remoto del pueblo. A este recuerdo se asociarán acontecimientos menos remotos: el éxodo y el desierto y la instalación en Canaán. *De tantas generaciones:* lit. «de generación y generación» (= de edad en edad, de época en época). La partícula *y* indica, por continuidad de la serie, la muchedumbre de lo significado por el sustantivo «generación». *Tu padre... tus ancianos...* son los depositarios y transmisores natos de la tradición histórica, que se hacía en gran parte por vía oral (cf. 4,9).

Al dividirse la humanidad postdiluviana *(cuando hacía las divisiones de los hijos del hombre;* cf. Gén 10,5.31s; 11,9), el Altísimo tuvo en cuenta al Israel futuro, a cada uno de sus hijos *(conforme al número)*. El suficiente apoyo testimonial, la mayor coherencia ideológica y la mayor correspondencia con el contexto y de los v.8-9 entre sí hacen preferible la lectura *conforme al número de los israelíes.* La lectura de los LXX: *según el número de los hijos de Dios,* aunque ha sido recientemente apoyada por dos mss. de la 4.ª gruta de Qumrán [8], que leen *según el número de los hijos de Elohim (bᵉnê ʾĕlōhîm),* no explica cómo de esa lectura haya podido nacer la lectura «hijos de Israel» *(bᵉnê yiśrāʾēl)* del TH. *Distrito:* originariamente «cuerda» con que se medían las suertes de tierra para los distintos poseedores; luego significó los territorios mismos.

*7 Vg Peš TargO y contexto: *reflexiona;* TM LXX Sam: *reflexionad.*

7 La actividad mental que recuerda el pasado no puede separarse del verbo *zākár*, pero lleva consigo tal vitalidad en el recuerdo, que hace presentes las cosas. Cf. J. SCHARBERT: BZ 9 (1965) 99s.

8 P. W. SKEHAN, *A fragment of the «Song» of Moses* [*Dt 32*] *from Qumran:* BASOR 136 (1954) 12; ID., *The Qumran Manuscripts and textual Criticism:* VTSuppl IV (1957) 149s; ID., *Qumran and the present State of OT Text Studies: The Masoretic Text:* JBLit 78 (1959) 21s; O. EISSFELDT-J. HEMPEL: ZAW 67 (1955) 44 n.7.ª; J. D. BARTHELEMY, *Les tiqquné sopherim et la critique textuelle de l'AT:* VTSuppl IX (1963) 285-304; P. WINTER, *Nochmals zu Deut 32,8:* ZAW 75 (1963) 218-223.

10 Lo encontró en un país desierto,
en un vacío de desérticos aullidos.
Le dio vueltas en torno, fijó en él su atención,
lo guardó como a la pupila de su ojo.
11 Cual águila que incita su nidal
y* sobre sus pollitos aletea,
[así] extendió sus alas, lo tomó,
lo alzó sobre sus plumas.
12 Sólo el Señor lo conducía
y no hubo con El dios extranjero.
13 Hízolo subir sobre las alturas de la tierra,
por que comiese los frutos de los campos;
diole a chupar miel de roca
y fino aceite de silícea peña;
14 cuajada de las vacas, leche de ovejas
y enjundia de corderos
y carneros, raza de Basán, y de cabritos
con enjundia del riñón del trigo,

10-12 *La providencia a través del desierto en un vacío (= tōhû)*: extensión desierta, inmensidad desierta. *Desérticos aullidos*: sean los aullidos de las bestias del desierto, sean los aullidos del viento huracanado, estridente entre las gargantas de sus montañas. *Le dio vueltas en torno*: para considerarlo bien, casi con escalofrío de un hallazgo preocupante. *Lo guardó*: desde entonces en adelante. *Pupila (ʾîšôn)* tiene probablemente el sentido tierno de un diminutivo aun en la terminación del sustantivo (Dri.), aparte del sentido de ternura y estima apreciativa que ya lleva consigo la imagen.

Cual *águila (néšer)* que trata de enseñar a volar a sus pollitos. La imagen es nítida para indicar la pedagogía divina, que cría a Israel como pueblo (cf. Os 11,3).

13-14 *Asentamiento en la tierra prometida*: la posesión de la tierra prometida, no la entrada en ella, es lo que aquí y en el v.14 se describe. *Subir sobre las alturas*: no «cabalgar» en el sentido de «marcha hacia» o «marcha a través de». *Los campos*: las altas y dilatadas mesetas [9]. *Por que comiese*: según Sam, LXX, Peš. *Silícea peña*: lit. «piedra de roca» = dura roca. *Cuajada* no es la manteca, ni la leche, sino requesón ácido, el *yogurt* de sabor agrio y aromático, o mejor aún *leben* de los países árabes del Oriente Próximo. *Enjundia del riñón del trigo*: ya *ḥēleb* = enjundia, manteca, lo mejor de una cosa, es ponderativo. Pero a ello se añade «de los riñones», aún más ponderativo. *Sangre de uva* = vino (Gén 49,11; Ecli 39,25). *Espumosa*: lit. «vino espumoso» todavía en fermentación. No es necesario ver en v.14e glosa, pues el ritmo fluye sin dificultad. A lo más, puede suponerse que falta otro hemistiquio [10]. Los *carneros* pueden

*11 Sam LXX Peš Vg: *y*; TH om.

[9] La singular palabra *śādāy* parece significar «los campos», pero no del llano, sino de las alturas.

[10] Lo añade Sam: «comió Jacob hasta saciarse». Y según P. W. SKEHAN, *Qumran and the Present State of OT Text Studies*: JBLit 78 (1959) 22, en un ms. de la 4.ª Gruta se lee también el hemistiquio antes del v.15.

y sangre de uva bebieras espumosa,
y comió Jacob hasta saciarse*.
15 Engordó Yesurún y dio coces;
engordaste, te cebaste, te hinchaste;
rechazó al Dios que lo había hecho,
despreció la roca, salud suya.

---

alinearse en tercer hemistiquio, y *raza de Basán* puede ser un determinativo de esos carneros. *Y carneros* va regido por *enjundia de...*

15-18 *La respuesta de Israel: repugnante apostasía. Yešurún*, nombre hipocorístico, familiar, cariñoso, solamente empleado aquí y 33,5.26; Is 44,2. Es nombre honorable, pues su sentido base proviene de *yāšār* = «recto»; pero, además, su terminación *-ûn* es diminutiva, de cariño familiar; tanto, que los LXX, yendo al fondo, traducen ἠγαπημένος; la Vg, *dilectus*. *Dio coces:* así generalmente los autores, siguiendo a las antiguas versiones; la etimología es desconocida. *Te hinchaste* es palabra oscura, pero cuyo sentido queda adivinado por el contexto y por el parentesco con el acádico *kašû* (= aumentarse ampliamente), el árabe *kašiʾa* (= llenarse de alimento) y *kašaʾa* (= devorar con toda la boca). *Despreció:* lit. «trató como *nābāl*, tonto, insensato»; la expresión es muy fuerte y los autores la traducen generalmente por «deshonrar», «ultrajar» [11], mientras algunos (Wright) ponen el matiz de insensatez en el sujeto del verbo: «obraron estúpidamente». Pero más probable parece que es el piel *estimativo-declarativo*. La roca es llamada aquí *salud suya:* la metáfora está hecha un nombre propio del Dios de Israel. *Provocaron su pasión:* sobre el antropopatismo y la versión que aquí damos, cf. 29,19; 4,24. No se trata de envidia divina respecto de los falsos dioses o respecto de Israel, sino de justa indignación por ver lesionados sus derechos santos. *[Dioses] extranjeros:* pudiera igualmente traducirse «cultos extranjeros» (Vacc.), «extranjerismos» (JPSA), simplemente «extranjeros», sobrentendiendo «dioses», «cultos», etc. *Abominaciones* [12]: cf. 7,25. *šēdîm* = demonios. Esta palabra, que no vuelve a encontrarse sino en Sal 106,37, recuerda la acádica *šēdu*, que en Babilonia representaba a espíritus de poder limitado, que podían ser buenos o malos, favorables o dañosos. Qué ideas concretas se hacían los hebreos de estos *šēdîm*, es imposible determinarlo. Se puede pensar por la negación *que no son Dios* que se trata de una designación global de los dioses falsos (Wright). La negación respira la intransigencia monoteísta. *A dioses que no habían conocido* (cf. 11,28; 13,3; 29,25), *a nuevos, venidos de reciente, de los que no temblaron vuestros padres:* son expresiones de la fe yahvista. *De los que no temblaron:* así con los más de los autores, que ven aquí un verbo *śāʿar* = «horripilarse», «venerar sobrecogido de sagrado

*14 Sam y LXX: *y comió Jacob hasta saciarse;* TH om.

11 Según la explicacación de Roth al v.6, podríamos traducir «*obró sacrílegamente* con el dios que lo había hecho»; Joüon, *Racine n b l au sens de «bas, vil, ignoble»:* B 5 (1954) 357-61, rechaza con bastante acierto todo sentido intelectual de la raíz y sólo admite el de «vileza».

12 Cf. J. L'Hour, *Les interdits Toʿeba dans le Deutéronome:* RB 71 (1964) 481-503, el cual, sin embargo, se limita al sustantivo singular.

16 Provocaron su pasión con [dioses] extranjeros,
lo despacharon con abominaciones.
17 Sacrificaron a honra de demonios que no son Dios,
a dioses que no habían conocido,
a nuevos venidos de reciente,
de los que no temblaron vuestros padres.
18 La roca que te engendró desatendiste,
olvidaste al Dios que te dio a luz.
19 Lo vio el Señor y sintió asco,
con ira hacia sus hijos y sus hijas.
20 Dijo: Voy a ocultar mi rostro de ellos,
quiero ver cuál sea su porvenir.
Pues son una casta en extremo pervertida,
hijos en los que no hay fidelidad.
21 Ellos me han llenado de pasión a causa de uno que no es Dios;
me han despechado con sus vanos dioses de aire.
Pero yo los pondré en excitación por medio de uno que no es pueblo,
con una nación impía los despecharé.
22 ¡Sí! Un fuego se ha encendido en mi rostro,
quemará hasta el seol más profundo.

---

terror», mientras que otros piensan en un verbo *śāʿar* (LXX: εἴδησαν) relacionado con el árabe *šaʿara* (= conoció), y así traducen «no tuvieron trato con...», obteniendo un paralelismo agradable con v.17b. El v.18 es repetición sintética y fundamental de la malicia de su pecado: abandonó a Yahvé, olvidándose de que era su Hacedor y Padre y aun Dios Madre del pueblo. *Desatendiste* es un imperfecto apocopado de un verbo *šāyā* = «olvidar», «descuidar». Pero como en el TM el *yod* está escrito en tipo menor y la forma de yusivo resulta poco explicable, se piensa por muchos autores que tenemos aquí la segunda persona singular masculina del imperfecto apocopado del verbo *nāšā* (= olvidar), *tiššēh*. *Te dio a luz:* la raíz es la propia de los dolores del parto. La imagen es, por tanto, audacísima en orden a expresar amor y ternura maternos de Dios con su pueblo. De Dios sólo se usa aquí en todo el AT. Pudiera también el verbo *engendró (yelādekā)* referirse a la obra paterna, pero en hebreo es más frecuente su uso hablando de la madre. Ambos, sin embargo, significan también «producir» simplemente.

El primer sentimiento divino (v.19): el asco de reprobación por el pecado, que está acompañado por la ira. El concepto de pueblo está aquí profundizado, desde lo puramente colectivo (= la unidad compuesta de muchos) hasta lo colectivo articulado en hijos e hijas.

El primer dístico del v.20 expresa con una hermosa metáfora la ruina y la destrucción; el segundo, la causa del desfavor divino: la maldad del pueblo infiel a la Alianza. *En extremo pervertida:* lit. «de perversiones» religioso-morales.

Vanos dioses: verdaderas vaciedades *(hébel* = soplo, lo que no tiene consistencia, que se volatiliza y desaparece). *No-pueblo* parece indicar a un pueblo todavía bárbaro. Los despreciados cananeos,

[13] Cf. A. CAQUOT, *Sur une designation vétérotestamentaire de «l'insensé»:* RevHR 155 (1959) 1-16.

Consumirá la tierra y sus productos,
pondrá en llamas aun las bases de los montes.
23 Amontonaré sobre ellos calamidades,
consumiré mis flechas contra ellos:
24 devorados por el hambre, comidos por la fiebre
y por la peste venenosa,
y diente de las fieras lo mandaré contra ellos,
con veneno de reptantes por el polvo.
25 Allá afuera, los privará de hijos la espada;
en el interior, viudez;
lo mismo al mozo que a la virgen,
al que aún mama que al varón encanecido.
26 Diría: «Los voy a deshacer,
voy a hacer que cese de entre los hombres su recuerdo»,
27 si no temiese yo el insulto del enemigo,
y que ignorándolo sus opresores,
digan: «Nuestro poder ha quedado victorioso,
no es el Señor quien ha hecho todo esto».

---

en cuyo país están para entrar los hijos de Israel [13]. *En mi rostro:* la imagen pinta la ira divina, que lo consumirá todo; mejor aún, *que es capaz de consumirlo. Hasta el seol más profundo:* el poder divino destructor puede acabar con el potentísimo reino subterráneo de la muerte [14]. *Mis flechas:* frecuente imagen de los castigos divinos (aquí mismo, v.42). *Consumiré:* las utilizaré todas.

Devorados: lit. «consumidos», «acabados». *La peste venenosa (qéṭeb meîrî)* es una enfermedad contagiosa grave; probablemente sarampión o viruela, como se deduce de Os 13,14 y Sal 91,3.6 (allí *qōṭeb)*, y, juntamente, de la existencia de una raíz árabe *q ṭ b* [15].

La construcción del v.25 es algo difícil. El verbo *privará* no lleva acusativo dependiente de él, a no ser el distante *lo mismo al mozo que a la virgen...* (pero *privará* no dice bien con esos términos, ya que es *privará de hijos)*. De todos modos la idea es clara: la guerra (= la espada) no perdonará a nadie.

26-27 La forma del verbo *diría* está justificada por el tercer hemistiquio, *si no temiese...*, que expresa una condición tenida por irreal. *Su recuerdo:* era un ansia vital del hombre antiguo la supervivencia en el recuerdo de la posteridad, sobre todo por medio de los propios hijos. *Ignorándolo:* el *lo* se refiere al hecho de haber permitido el Señor que los enemigos vejen por un tiempo y hasta un cierto grado al pueblo de Dios. *Nuestro poder:* lit. «nuestra mano». *Ha quedado victorioso:* lit. «ha quedado en alto alzado»; cf. Is 26, 11; Sal 89,14. *No es el Señor:* según Driver, hay que traducir «no-Yahvé ha hecho todo esto»; la partícula afectaría al sustantivo, no al verbo. Mientras que JPSA traduce: «nada de esto ha sido hecho por el Señor».

[14] Cf. R. Criado, S. I., *La creencia popular del AT en el más allá:* XV SBEsp (Madrid 1955) 36-38.45-47; E. Dhorme, *Le séjour des morts chez les babyloniens et les hébreux:* RB (1907) 59-78; A. Vaccari, *De immortalitate animae in VT:* VD 1 (1921) 305ss.
[15] Cf. J. Blau, *Ueber Homonyme und angebliche Homonyme Wurzeln:* VT 7 (1957) 98.

28 Pues son gente privada de consejo,
no hay en ellos inteligencia.
29 Si fuesen sabios, comprenderían esto;
se darían cuenta de su suerte última.
30 ¿Cómo podría perseguir uno a mil,
y un par hacer correr miríadas,
a no ser porque su roca los ha vendido
y el Señor los ha entregado?
31 ¡Sí!; no como la roca nuestra, la roca de ellos;
nuestros enemigos son jueces.

28-29 *Consejo:* el plural es un plural abstracto que representa la cualidad expresada por el sustantivo, aquí la prudencia; según otros, es intensivo-amplificativo, cosa frecuente en poesía: «toda clase de propósitos, proyectos...». *Comprenderían:* la palabra hebrea *yaśkîlû* lleva implícito un sentido de prudente sensatez y logro del objeto de la consideración inteligente y reflexiva. *Esto:* difícil de explicar para los que piensan que los v.28-29 hablan de la ceguera de Israel. En cambio, referido *esto* a lo mismo que *ignorándolo* de v.27, todo fluye normalmente.

¿Quién habla en los v.28-29? ¿Dios? ¿El profeta-poeta? Esto segundo parece evidente si se admite, como es natural, la unidad de v.28-29 y v.30. El v.30 lo pronuncia el profeta, que habla de Yahvé en tercera persona y que en seguida llama a Yahvé «nuestra roca» y pone por testigos a «nuestros enemigos». De modo que también es el profeta el que prolonga las reflexiones divinas (v.20-27) con sus propias reflexiones (v.28-31).

31 El primer hemistiquio es claro y recuerda lo que un día dirá Jesús a la Samaritana: «Vosotros adoráis lo que no conocéis; nosotros adoramos lo que conocemos». El segundo, corrientemente, se traduce: *[y] nuestros enemigos son jueces [de ello];* es decir, pueden dar testimonio de ello. Sin embargo, algunos autores siguen aquí a los LXX, que en vez de la palabra hebrea *pᵉlîlîm* (= jueces, árbitros, testigos), leen *nᵉbālîm* = «insensatos» o *ʾĕwîlîm.* Otros dan a la voz hebrea *pᵉlîlîm* un sentido afín a «árbitros», «jueces», entendiéndola como «decisión del árbitro o juez». Alguno ve en ella el sentido de «fragmentos», «pedazos»: nuestros enemigos son pedazos [16]. Más recientemente se ha propuesto la traducción «desechos», «heces», «carroña» (derivándolo del sentido «caer» de *pālal),* o también «fugitivos» (relacionándolo con la raíz árabe *falla* = caer) [17]. Finalmente, se ha dado a la palabra el sentido de «estimación». Así tendríamos aquí: «la roca de ellos no es como nuestra roca, *aun en la estimación* de nuestros enemigos» [18]. Que, al fin y al cabo, reteniendo juiciosamente el TH, coincide en el fondo con la versión ordinaria «nuestros enemigos son *jueces*», es decir, según la estimación de ellos.

16 M. D. Goldman, *The Root p l l and its Connotation with Prayer:* AusBR 3 (1953) 1-6.
17 D. R. Ap-Thomas, *Notes on some terms relating to prayer:* VT 6 (1956) 225-41.
18 Así JPSA y E. A. Speiser, *The Stem PLL in Hebrew:* JBLit 82 (1963) 300-06.302-04.

32 ¡Sí!; de la vid de Sodoma es la vid de ellos,
de las viñas de Gomorra;
sus uvas, uvas venenosas;
racimos amargos los de ellos.
33 Veneno de dragones es su vino,
veneno de víboras violento.
34 ¿No lo tengo guardado conmigo,
sellado en mis depósitos?
35 Mía es la vindicta y dar lo que corresponde
al tiempo en que su pie vacilará.
¡Sí!; próximo está el día de su ruina,
se apresura la suerte que les está preparada.
36 ¡Sí!; hará justicia el Señor a su pueblo
y de sus siervos tendrá piedad,

32-33 *Vid de Sodoma... viñas de Gomorra:* metáforas tomadas del recuerdo de la corrupción de la Pentápolis, para poner de relieve la maldad del enemigo. Traducimos *viñas* de Gomorra porque así se presenta la palabra en paralelismo tanto aquí como en Is 16,8. Recientemente quieren algunos leer, en vez de *viñas*, «campo de Mot» *(môt* = muerte; Mot = dios [de la] muerte), entendiendo la expresión como un término técnico para decir «campoáridos y estériles» o «campos de irrigación artificial». Pero los das tos bíblicos no convergen en esa dirección y la aportación lingüística comparativa egipcio-semítica no la favorece. *Dragones:* es término genérico, frecuente para designar monstruos marinos, reptiles. *Víboras* (hebr. *péten*, ugar. *bṯn):* las cobras, *cerastes cornutus*, a las que faltan las señales externas del oído (cf. Sal 58,5) y por eso difíciles de encantar.

34-35 *Guardado:* no hay que corregir (con LXX y Sam) la palabra hebrea *kāmûs*, pues existe el acádico *kamâsu* = «guardar, acumular», y se señala la relación del ugarítico *kms* = «postrarse», «caer en tierra» con esa misma palabra acádica. Cazelles piensa que lo que Dios tiene guardado consigo, como en reserva, es Israel, y traduce v.34a: «Pero él [= Israel] ¿no está conmigo como una joya?» Tanto «él» referido a Israel como la versión «como una joya» (lit. «como un tributo») son violentos. La lectura de v.35a es controvertida. TH, Vg y TargO: *mía es (lî) la vindicta y dar el merecido.* LXX y Sam: *para el día de (l^{e}yôm) la vindicta y del dar el merecido.* Esta segunda lectura da un paralelismo sinónimo muy bueno entre v.35a y v.35b: *para el día de... para el tiempo de...*, y conecta muy bien con el verso anterior: «¿No lo tengo guardado conmigo y sellado en mis depósitos para el día de la vindicta y del dar lo que corresponde, para el tiempo en que su pie vacilará?» La primera lectura conserva sólo un paralelismo progresivo, aunque suficiente. En su primer hemistiquio, el v.35 está citado por San Pablo (Rom 12,19), que razona con él la doctrina bíblica de la no venganza personal.

36 Es reflexión del profeta-poeta. *Hará justicia:* en el sentido de que, mudando en favor su ira (v.36b), se pondrá, compadecido,

cuando vea desaparecer toda potencia
y que no queda siervo ni libre.
37 Dirá entonces: ¿Dónde están los dioses de ellos,
la roca en que se refugiaban,
38 los que la enjundia de sus sacrificios consumían,
bebían el vino de sus libaciones?
Que se levanten y os socorran,
sean* sobre vosotros protección.
39 Ved ahora que yo, yo soy,
y no hay divinidad además de mí;
yo doy muerte y yo doy vida,
despedazo y curo,
sin que haya quien libre de mi mano.
40 ¡Sí!; yo alzo a los cielos mi mano,
diciendo: ¡Vivo yo por siempre,

---

de su parte, salvándolo del enemigo, cuando vea que Israel se queda totalmente sin fuerza y sin nadie que pudiera valerle. *Potencia:* lit. «mano», o sea, apoyo. *Siervo ni libre:* lit. «impedido ni libre»; la expresión, en sí difícil, tiene algo indiscutiblemente claro: el sentido de totalidad, para expresar el cual se yuxtaponen dos términos opuestos. Pero si éstos se han de entender «siervo *(ʿāṣûr)* y libre (= *ʿāzûb)*», o «menor de edad y adulto», o «impuros y puros», no se puede determinar con certeza. Lo más probable parece ser «impedido (= retenido) y libre». Diríamos, por tanto, «y que no queda nadie», sobrentendiendo «que pueda ayudar, socorrer» [19].

37-38 Habla desde ahora, según el poeta, Yahvé. *Los dioses de ellos:* manifiestamente se trata de los dioses de los enemigos gentiles, a los que también adoraron los israelíes. *Que se levanten y os socorran:* es el grito satisfecho de Dios, que pone ante los israelíes la inanidad de los dioses paganos.

39 Primer autokerigma divino: no existen otras verdaderas divinidades sino Yahvé. El es verdadero Dios, y vivo y vivificante, mientras que los dioses de los paganos son nada. El contraste negativo (=yo sí, ellos no), que en v.39b está explícito, va implícito en 39cde. *Ahora,* cuando toda divinidad extranjera se demuestra nula, es la hora de reconocer que sólo Yahvé es verdadera divinidad; que sólo El, *por tanto,* puede salvar *(doy vida* = «conservo en vida») y hacer morir *(doy muerte).*

40-42 Segunda declaración divina: con juramento. El gesto de Dios que jura, se toma antropopática y figurativamente de una frase hecha: «levantar la mano a lo alto». *Vivo yo por siempre* es la verdad inconcusa que Dios pone por base de su juramento: como es verdad que yo vivo siempre, así aseguro. *Mi fulgurante espada:* lit. «el fulgor de mi espada». La imagen es atrevida, puesto que la

*38 Sam LXX Peš Vg Targ: *sean;* TH: *sea,* que requeriría *sitrām* = «su protección [de ellos]».

19 Sobre la versión de San Jerónimo *in servis suis miserebitur,* cf. B. Loewe, *Jerome's Treatment of an Anthropopatism:* VT 2 (1952) 261-72.

41 que afilaré mi fulgurante espada
y mi mano emprenderá el juicio!
Haré vindicta de mis enemigos,
daré lo suyo a los que me odian.
42 Embriagaré en sangre mis flechas
y mi espada comerá carne,
de sangre de atravesados y de cautivos,
de cabezas de jefes del enemigo.
43 Aclamad con júbilo, naciones, a su pueblo,
pues la sangre de sus siervos vindicará,
venganza hará de sus enemigos
y purificará su suelo y* a su gente».

44 Fue, pues, Moisés a decir todas las sentencias de este cántico en
los oídos del pueblo, él y Josué* ben Nun. 45 Y habiendo terminado de

---

espada es aquí el rayo y el relámpago y se dice que Dios la afila (= los hace más penetrantes y veloces). Dios está descrito como guerrero con espada y flechas (v.42), y, generalizando, con *el juicio*, es decir, con todas las armas que le son necesarias para ejecutar su juicio. *Emprenderá:* también «empuñará», como si *el juicio* (= la acción de juzgar) fuera un arma general que toma Dios en sus manos. *Haré vindicta* está en paralelismo con *daré lo suyo. Mis enemigos:* el pueblo gentil que ha vejado a mi pueblo. Los hemistiquios del verso 42 se corresponden el primero con el tercero, y el segundo con el cuarto, parecidamente a Is 49,2. Además, lo anunciado en tesis en el v.41, ahora se describe en acción: la vindicta que el Señor realiza en sus enemigos en medio de la horrible carnicería de una batalla decisiva.

43 *La conclusión doxológica del cántico.* Hace «pendant» con la introducción. Pero se presenta en doble forma: una, la de los LXX, más amplia (4 dísticos); otra, la del TH, más breve (2 dísticos). Recientemente, la 4.ª gruta de Qumrân nos ha dado un fragmento del s.I o algo anterior a Cristo, con tres dísticos, omitiendo los hemistiquios 3.º y 4.º de la griega. Reteniendo el TH, como lo hemos hecho, y admitiendo solamente un hemistiquio en el v.14, la cifra de unidades métricas del cántico es de 70, número que no parece casual. *Aclamad con júbilo:* algunos omiten «con júbilo», pero difícilmente se puede privar de ese matiz al verbo hebreo *r n n. Purificará su suelo y a su gente:* el TH, como está, representaría un violento asíndeton: «su tierra, su gente». Por eso algunos traducen «la tierra de su gente» *(ʾadmat ʿammô)*. Para ello deben eliminar una consonante. Por eso es mejor suponer que se leía *ʾadmātô weʿammô* = «su tierra *y* su gente», habiéndose omitido, por fácil haplografía, el segundo *waw*. La idea es clara: Dios purificará su tierra, que habrá quedado manchada tanto con las idolatrías de los israelíes (v.15-18.21) como con la presencia del pueblo enemigo.

44 Este verso no es solamente enmarcamiento, sino que, anclando al cántico firmemente en la historia de la Salvación, le da la

*43 TargOJHier Peš y contexto: *y;* TH: *su tierra, su pueblo.*
*44 Sam LXX Vg Peš...: *Josué;* TH: *Oseas.*

pronunciar todas estas sentencias a todo Israel,
46 les dijo: «Dirigid vuestro espíritu a todas estas palabras que invoco hoy yo por testigos contra vosotros, para que deis órdenes a vuestros hijos de que pongan en práctica cuidadosamente todas las prescripciones de esta Ley.
47 Pues no es ella palabra vana para vosotros, sino que es vuestra vida, y por ella dilataréis la existencia sobre el suelo para cuya toma de posesión vais a pasar el Jordán».
48 Habló luego el Señor a Moisés este mismo día diciendo:
49 «Sube a esta sierra de Abarim, al monte

---

validez propia de la fe yahvística, que no es sistema filosófico, ni visión del mundo primitivo, ni concepción mítica o naturista del mismo, sino fe fundada en la actuación divina en la Historia. *Y Josué ben Nun:* el TH escribe Oseas *(hôšēaʿ)*, forma del nombre que aparece en Núm 13,8, y que allí mismo (13,16) se dice que cambió Moisés en Josué (hebr. *yehôšûaʿ)*, para darle una nueva personalidad. Tanto LXX como Sam, Vg, Peš, etc., tienen «Josué», debiéndose la forma «Oseas» a un error de copista.

45-47 Son un breve discurso de Moisés despidiéndose, una vez terminado el solemne cántico. Forman unidad con el v.44 y abrazan con él las sentencias del cántico y de la Ley. *Todas estas sentencias:* unos autores lo entienden de las sentencias de la ley deuteronómica, es decir, toda la Ley, mientras otros piensan en los c.29-30, y aun se puede legítimamente pensar que en este versículo la palabra se refiere al cántico, o, al menos, lo incluye.

Espíritu: lit. «corazón», como sede del entendimiento. Restringir a sólo la atención esta frase *(śîmû lebabekém)*, es disminuir su alcance. *No es ella:* la Ley, todo el conjunto de esta *tôrā* (= enseñanzas, norma, precepto, conminaciones, promesas a la vez). Otros traducen «ello», refiriéndolo al atender y asimilar la Ley y a transmitirla empeñadamente a los hijos. *Palabra:* preferible esta versión a la corriente («cosa», «asunto»). La Ley, en cuanto *palabra*, es expresión del juicio divino sobre las cosas y de su voluntad respecto a ellas; más aún, es palabra que ilumina y conforta. *Para vosotros:* el hebreo *min* conserva su sentido comparativo, «más vana la palabra de la Ley (= la Ley) que lo correspondiente a vosotros, como si no tuviera contenido en comparación con lo que vosotros podéis desear»; es decir, con respecto a vosotros la Ley no es palabra huera. De ahí que generalmente se traduce *para* vosotros. Pero ese *para* no es *dativus commodi*. *Por ella:* lit. «por esta palabra» = por medio del cumplimiento y en el cumplimiento de la Ley. *El suelo (ʾădāmā)* da más contacto inmediato con el terruño mismo que van a habitar y cultivar.

48-52 Estos versos son una sobria e impresionante introducción a la narración de la muerte del más grande caudillo político-religioso de la Historia.

A esta sierra: a estas alturas. *ʿAbarim:* cf. Núm 27,12; 33,47s. *Nebó* era uno de los montes que formaban el macizo de los *ʿAbarim* (cf. Núm 33,47). *Que está en el país de Moab, de frente a Jericó:* algunos autores piensan que estas palabras no dicen en boca de Dios

Nebó, que está en el país de Moab, de frente a Jericó, y mira al país de Canaán, que yo voy a dar a los israelíes en propiedad; [50] y luego muere en ese monte al cual vas a subir y reúnete con tu linaje, como murió Aarón, tu hermano, en el monte Hor y se reunió con su linaje; [51] porque me fuisteis infieles en medio de los israelíes en los días de Meribá de Qadés, en el desierto de Sin, no tratándome como santo en medio de los israelíes. [52] ¡Sí!; a lo lejos verás el país, pero allá no entrarás, al país que yo voy a dar a los israelíes».

---

y las consideran glosa geográfica. Otros no ven que no se pueda poner en labios divinos una que podía ser frase hecha. *Yo:* con la forma breve *ʾănî* (en Dt suele emplearse la forma plenior *ʾānōkî*, excepto en 12,30 y 29,5). *En propiedad: ʾăḥuzzā* no se emplea en Dt más que en este pasaje; en su lugar suele usarse «en heredad». *Muere... y reúnete:* dos imperativos equivalentes a un futuro enérgico: «morirás... y te reunirás...» = tendrás que morir... *Reúnete con tu linaje:* en el seol, con pervivencia después de la muerte (cf. Gén 25,8). *Linaje:* lit. «parientes», «parentela»; la palabra en singular significa «pariente» y es, a lo que parece, distinta de *ʿam* = pueblo. *En el monte Hor:* cf. Núm 20,22. *Me fuisteis infieles:* lit. «os alzasteis contra mí»; pero equivale a «ser infiel», «rebelarse», y, tal vez mejor, «defraudar» [20]. Sobre el desierto de Sin, sobre el suceso histórico y el sentido teológico de *no tratándome como santo*, cf. Núm 27, 14. *A lo lejos* = allá lejos, en la lejanía, mejor que «desde lejos».

CAPITULO 33

Los problemas de unidad del capítulo, fecha y autor de las bendiciones, documento o fuente de las mismas, no han recibido respuesta unánime de los estudiosos.

Se disputa si los v.1-29 son una unidad literaria o más bien representan un canto hímnico que enmarque las bendiciones. Muchos autores defienden distinta composición para el himno (v.2-5.26-29) y para las bendiciones.

Fecha y autor de la composición son problemas que, en parte al menos, inciden uno sobre otro. Así para las bendiciones como para prólogo y epílogo se han propuesto las fechas más dispares, desde la edad mosaica hasta el tiempo postexílico. Son muchos los autores que piensan en el tiempo de los jueces como el más propio para explicar la composición de Dt 33.

Los contactos de este capítulo con los textos de Ugarit favorecen decididamente, por su número y especificidad, una fecha de composición muy antigua [1].

Se ha buscado el género literario a que pertenece el c.33. Su estudio está condicionado por la opinión que se tenga sobre la unidad del capítulo. Los que niegan la unidad, ven generalmente en

[20] Cf. R. Criado, S. I., *El concepto de pecado en el AT:* XVIII SBEsp (Madrid 1959) 28s.

[1] J. Coppens, *La bénédiction de Jacob:* VTSuppl IV (1957) 105-111; Id., EThL (1960) 911-13; Id., *Les études récentes sur le Psautier:* Le Psautier, Orient. et Bibl. Lovan. IV (Louv. 1962) 61.

33 1 Y ésta es la bendición con que bendijo Moisés, hombre de
Dios, a los israelíes antes de su muerte.
2 Dijo así:

«El Señor partió del Sinaí
y les amaneció desde Seír;

---

v.2-5.26-29 un salmo, himno teofánico y épico, que canta cómo Yahvé salvó a su pueblo, estableció en él su realeza, destruyó a los enemigos y dio a Israel la feliz tierra donde vive en seguridad y protegido por la eficaz y amorosa providencia divina que le segrega para sí.

Los partidarios de la unidad del capítulo se dividen en cuanto a su género literario y a su puesto vital (Sitz im Leben). Mientras unos se inclinan a ver en él una liturgia anfictiónica (Gunneweg) o una procesión litúrgica al templo o dentro de él, con marcado carácter tribal (Henton-Dav.), otros prefieren la fiesta anual bajo cualquiera de sus formas.

Sin negar el posible origen del poema en una fiesta tribal, anfictiónica o no, y aun dándolo por el más probable que nos sea lícito sospechar, el análisis formal (individual y comparativo) de Gunneweg nos puede servir para delinear los rasgos más elementales del género literario del poema en cuanto dichos de bendición. Cada bendición pertenece al género, tan gustado por la poesía arcaica, de «juegos de palabras» y «comparaciones animalescas» aumentados con pluses posteriores. Se podría pensar que ese carácter de bendición procede de las sentencias o votos formulados para cada tribu por el caudillo que se despide de ellas.

Por lo que hace a la crítica literaria de las fuentes, los autores confiesan sinceramente su ignorancia cuando se trata del c.33. No pertenece a fuente alguna de las conocidas.

1 Es la inscripción redaccional, correspondiente al sistema de inscripciones 1,1; 4,44; 28,69 [2]. La partícula copulativa *y* une este discurso con la narración anterior, clausurando toda la actividad de Moisés con esta despedida. *Hombre de Dios:* la expresión no es enteramente idéntica a «un profeta», pero apenas se diferencia de ella. El *hombre de Dios* está en específica relación con Dios, que se le comunica singularmente, revelándosele e instruyéndole para intimar a los demás hombres sus voluntades y comunicarles sus juicios. Posee un verdadero carisma [3].

El poema consta de tres partes: *a)* Yahvé constituye a Israel pueblo suyo (v.2-5); *b)* para cada tribu suplica Moisés y virtualmente anuncia su propia bendición (v.6-25); *c)* Yahvé muestra en la felicidad y seguridad de las tribus su majestad y poder incomparables (v.26-29).

2-5 La fórmula redaccional *dijo así* introduce la teofanía descrita por Moisés. Para entender la teofanía y la acción divina es

[2] Cf. N. Lohfink, *Der Bundschluss im Land Moab:* BZ 6 (1962) 32-56 espec. 32-35.
[3] Cf. P. Joüon, *Locutions hébraïques:* B 3 (1923) 53-55; M. A. van den Oudenrijn, *De vocabulis quibusdam, termino nabî synonymis:* B 6 (1926) 305-11.

brilló desde el monte Parán,
fue desde Meribá de Qadés.
A su diestra, divinos guerreros;
3 también los consagrados de [entre] los pueblos.
Todos sus santos, en tu mano;
estaban agolpados a tus pies,
recibían tus declaraciones:*
4 su posesión es la comunidad de Jacob.
5 Y así fue rey en Yesurún,

---

lo más razonable pensar en Moisés que habla desde las estepas de Moab y mira retrospectivamente los días de la liberación de Egipto y, luego de la constitución del pueblo en el Sinaí, lo conduce a través del desierto hasta Moab, donde ahora se encuentra. Es preferible elegir, entre las innumerables interpretaciones del v.2, la que ve a Yahvé saliendo desde el Sinaí como libertador de su pueblo y yendo a Egipto, de donde lo saca y lo lleva al Sinaí, haciéndole allí solemnemente pueblo suyo en alianza de vasallaje y, al mismo tiempo, de entrega [4]. La serie topográfica *Sinaí, Seír, Parán,* parece pedir un cuarto lugar, que sería *Meribát-Qadéš,* sobre todo si se tiene en cuenta la serie quiástica de verbos *partió (bā'), amaneció (zāraḥ), brilló (hôpîaᶜ), fue ('ātā),* que es perfecta (dos verbos de traslación local, *partió* y *fue,* incluyendo otros dos de luminosidad epifánica, *amaneció* y *brilló).* Esto supuesto, el cuarto lugar representa también el lejano Oriente.

Siguiendo los trabajos de Cross-Freedman, Beeston [5] y Miller, hemos traducido 2e: *a su diestra divinos guerreros,* y luego continuamos 3a: *también los consagrados de los pueblos.* De esta manera en el dístico se describe el divino cortejo: del cortejo celeste acompañan a Dios los ángeles, divinos guerreros. Para el v.3a recurrimos al acádico *ebēbum-ubbubum* = «ser puro», «purificar», que en ciertos textos de Mari apunta a la purificación y censo antes de las campañas o del servicio militar. De ahí vendría el sentido de «consagrado» *(ḥōbᵉbê),* que cuadra bien con el pueblo de Dios como escuadrones de Yahvé según la concepción de Núm y del mismo Dt. De nuevo surge la idea de la elección en favor de Israel en el v.3b: *Todos sus* (= de Israel) *santos en tu mano.* Israel es el pueblo de los consagrados, de los santos de Yahvé, y ellos están pendientes de El, dispuestos a cumplir sus órdenes.

El dístico 3cd es muy discutido. Más de un comentador coloca puntos suspensivos aquí, donde desespera de reconstruir verosímilmente el texto. Seguimos las conjeturas de Milik y de Cross-Freedman como más probables. Descrito primeramente (en v.2e.3a) el cortejo divino, celeste y terrestre, y proclamada (en v.3b) la sujeción y dependencia de Israel, pueblo santo, respecto de Dios, ese pueblo se agolpa

*3 Om. v.4a.

4 Cf. J. B. Frey, *Le conflit entre le messianisme de Jésus et le messianisme des juifs de son temps:* B 14 (1933) 133-49; A. Meli, *I beni temporali nelle profezie messianiche:* B 16 (1935) 307-29; D. N. Freedman, *Divine Commitment and Human Obligation:* Interp 18 (1964) 419-31.

5 A. F. L. Beeston, *Angels in Deuteronomy 33,2:* JThSt 2 (1951) 30s; F. M. Cross-D. N. Freedman, *The Blessing of Moses:* JBLit 67 (1948) 191-210.

al congregarse los cabezas del pueblo,
juntas las tribus de Israel;
y cantaron las salvíficas victorias que obró el Señor
y sus juicios en favor de Israel*.
6 **Viva Rubén y no tenga que morir,**
y sean numerosos sus varones».

---

junto a Dios y cae a sus pies (v.3c), reunido en el Sinaí para recibir y cumplir las declaraciones de la voluntad divina. O sea, que: *a)* en v.2a.b.c.d. tenemos una afirmación clara de la liberación que Dios hace de su pueblo yendo a Egipto desde el Lejano Oriente para redimirlo, amaneciéndole en luminosa teofanía; *b)* en 2e.3a se conservan algunos elementos de la misma teofanía: Dios camina con su corte celeste y con su pueblo de escogidos entre los demás; *c)* en 3b.c.d. ese pueblo se entrega a Dios, reunido en el Sinaí, para realizar sus voluntades; *d)* lo cual constituye a la comunidad de Jacob en patrimonio de Dios: 4b; *e)* con lo que se llega a la efectiva realeza de Yahvé en aquel conjunto de tribus reunidas solemnemente con sus jefes (v.5).

6 *Rubén.* ¿Por qué no tiene esta bendición, como las restantes, la constante fórmula introductoria redaccional «y de N. N. [Rubén] dijo» u otra parecida? (cf. v.7). No lo sabemos. Algunos conjeturan que se encuentra al comienzo del v.2 y se quedó allí aislada cuando insertaron, como marco de las bendiciones, la primera parte del salmo (v.2-5), sin que luego la repusieran al empezar la de Rubén, o que se ha perdido casualmente. El deseo expresado en esta bendición no se explica en tiempos posteriores, cuando la tribu de Rubén había ya casi o totalmente desaparecido [6]. Moisés, en su bendición para Rubén, tiene presentes las graves consecuencias que, según la tradición, tuvo el incesto de Rubén (Gén 35,22), y que están firmemente reflejadas en el vaticinio de Jacob sobre él (Gén 49,3-4; cf. 1 Par 5,1-10). Por eso no hace un anuncio en su favor. Se contenta con mostrar un deseo de que el vaticinio paterno quede sin total cumplimiento. Ya al final de su vida, Núm 32,2.6.25 nos presenta a los rubeníes subordinados a los gadíes, y la indicación de Núm 21,24 hace presentir que su existencia estaba fuertemente amenazada por los poderosos ammoníes al nordeste y los moabíes al sur. Is 15-16; Jer 48 suponen ocupado por Moab la mayor parte del territorio rubení. De aquí el primer verso de la bendición: *Viva Rubén y no tenga que morir.* En su segunda parte—*y no tenga que morir*—parece tener presente la maldición de Jacob (Gén 49,4), la cual le quitaba la preeminencia propia del primogénito y dejaba prever como natural concomitancia su futura falta de numerosa descendencia. El segundo verso es muy discutido. *Mispār* es una *vox media* que significa cantidad numerable, número: *y sean sus varones en número.* Si pequeño o grande, lo ha de dar el contexto. Aquí parece

*5 *y cantaron... Israel:* trasladado del v.21cde.

6 La inscripción del rey Mešaᶜ (s.IX a.C.) no la menciona ya. El argumento del silencio no es aquí del todo decisivo, aunque tiene fuerza.

[7] Y esto de Judá. Dijo:
«¡Oye, Señor, la voz de Judá
y llévalo a su gente!
¡Con sus manos luchará por ella,
pero auxilio contra sus enemigos serás Tú!»

---

claro que debe ser grande, si queremos guardar el paralelismo y el carácter de bendición que penetra todas las bendiciones. Los *varones* pudieran entenderse «varones militares», capaces de empuñar las armas.

7 *Judá*[7]. La situación de Judá aquí descrita no puede ser la de los comienzos de Ozías (781-746), en los que Judá no se encontraba en situación difícil.

Judá se encontró en aprieto sólo al querer conquistar su distrito, y, no obstante sus poderosos esfuerzos, no pudo realizar su intento sino imperfectamente, quedando surcado por franjas de terreno cananeas sin dominar, y especialmente separado de las tribus más septentrionales por una zona que comprendía Jerusalén y ciudades limítrofes (Jue 1,21). La explicación es suficiente. Pero no es necesaria. Sabemos que aun desde el tiempo mosaico, y hasta, anteriormente, desde sus comienzos en la historia patriarcal, Judá mostró tendencia aislacionista (Gén 38) y absorbente de otros clanes (v.gr., simeoníes, quenazíes: cf. Núm 13,6; 32,12; Jos 14,6-15; 19,9...). Los historiadores señalan, ya para el tiempo mosaico, las oposiciones entre los israelíes de la montaña judea y los de la efraimí. Estas permanecían latentes aun en los intervalos en que formalmente eran superadas[8]. En esta hipótesis, la petición del v.7b se explica suficientemente. Por lo demás, el texto no dice *y hazlo volver (t*^{e}*šîbennû)*, sino *llévalo a (t*^{e}*bî'ennû)*, de modo que ni hay que ver en él una supuesta alusión al cisma del reino unido, ni el texto exige una separación efectuada ya en los tiempos mismos de la conquista. Como el contexto del v.6ab está en futuro, podemos legítimamente traducir también en futuro—«luchará»—la forma de perfecto del verbo *rîb* = luchar.

8-11 La bendición exalta tres funciones de la tribu de Leví: *a)* el uso de las suertes oraculares (v.8ab); *b)* las respuestas sobre lo que debe hacerse conforme al pacto (v.10ab); *c)* el servicio del altar (v.10cd). Al mismo tiempo recuerda las cualidades que movieron al Señor a conferirle las tres funciones de privilegio: *a)* Leví fue el especial depositario del favor divino (v.8b); *b)* fue puesto a prueba por Dios, teniendo que soportar la contradicción del pueblo en Massá y Meribá (v.8cd); *c)* pospuso los lazos de la sangre a su fidelidad para con Dios (v.9). Finalmente, la bendición se termina con una plegaria para que el Señor conserve su dignidad y se complazca en sus servicios mientras deshace a sus adversarios (v.11).

[7] En vez de «Y esto de Judá», se puede traducir, con los LXX (probablemente), Vg y TargO, Steu., Kö., Vacc: «Y esta [bendición] para Judá».
[8] Cf. A. Allgeier, *Biblische Zeitgeschichte* (Frb. i. Br. 1937) 90-92.

8 Y de Leví dijo:
«A Leví diste* tus «tummim»,
y tus «urim» al hombre de tus favores*,
al que pusiste a prueba en Massá,
al que hiciste contender en las aguas de Meribá;
9 el que dijo a su padre y a su madre:
«No los he visto»,

---

8 Preferimos insertar, después del título, las palabras *A Leví diste* 9. Los *tummîm* y los *ʾûrîm*, desconocidos hasta nuestros días fuera de Israel, eran los instrumentos de las suertes oraculares. Cf. Ex 28,30; Lev 8,8; Núm 27,21. De 1 Sam 14,36-42, en relación con los restantes pasajes, parece deducirse que se trataba de dos piedrecitas lisas (o dos dados), una de cuyas caras era el presagio bueno *(tummîm)* y la otra el malo *(ʾûrîm)*. Si ambas presentaban el mismo, había respuesta; de lo contrario, la respuesta era nula. Pero podía obtenerse la respuesta por medio de un valor convencional fijado de antemano y progresivo cada vez que se iban haciendo las preguntas. La posibilidad de respuesta nula mantenía la fe de que Dios no es coaccionable. Las llevaba el sumo sacerdote en una bolsita («bolsita de la sentencia» = *ḥōšen hammišpāṭ)* suspendida al pecho en el efod. Es muy de notar que a partir de Salomón no se menciona más el uso de los *urim y tummim. Al hombre de tus favores:* Leví, en su tribu, había recibido máximos favores de amor, al elegirla Dios para su inmediato servicio en el culto. Sólo que nos parece, por lo que sigue en el v.8cd, que se trata de Leví en la persona de sus dos máximos favorecidos, Moisés y Aarón. Ellos, pero con singular relieve Moisés, son, por lo que hace a la tribu de Leví, los que en Massá y Meribá sufrieron la prueba de la que no salieron con perfección, pero que sustancialmente superaron. La carta pormenorizada y benévola que todo este oráculo confiere a la tribu de Leví supone una distancia temporal respecto a lo que de ella se dice duramente en Gén 49,5-7. Pero la distancia no necesita ser grande, teniendo en cuenta la conducta señaladamente laudable de la tribu en los acontecimientos aludidos por el oráculo y las consecuencias favorables que de aquellos hechos se siguieron en su favor. Aun las dificultades contra ella, que se dejan sentir en el v.11, son un indicio fuerte de que estamos aquí en sus tiempos más antiguos. *Pusiste a prueba:* porque, bajo la presión del pueblo incrédulo a la fidelidad divina, ellos titubearon en su confianza de que, no obstante la incredulidad del pueblo, Dios todavía quisiese hacer el milagro de la roca. Cf. 1,37; 3,23-29; 6,16; 9,22.

9 El verso inicia una proposición que, gramaticalmente independiente de la anterior (comienza un nuevo sujeto: *el que dijo...)*, no lo es ideológicamente. Continúa, pues, hablando de Leví-tribu. De ella se alaba la independencia de todo vínculo carnal de parentesco y de toda relación humana por motivo puramente religioso: *sino*

*8 *A Leví diste:* en parte con LXX, Qumrán y ritmo; TH: *tus tummim y tus urim...*
*8 *ḥăsādêkā;* TH: *al hombre tuyo piadoso (ḥăsîdekā;* LXX: τῷ ἀνδρὶ τῶ ὁσίῳ).
9 *nātáttā*, siguiendo la sugerencia de los LXX y del ms. de Qumrán, con lo que además se obtienen dos versos de tres acentos cada uno en ritmo perfecto.

y a sus hermanos no miró
y a sus hijos no reconoció,
sino que guardaron tu palabra
y tu alianza observaron.
10 Enseñan tus decisiones a Jacob,
y tu Ley a Israel,

---

que guardaron tu palabra y tu alianza observaron. La referencia es doble: al acto heroico narrado en Ex 32,25-29, que mereció el sacerdocio para la tribu (allí v.29), y juntamente al absoluto desprendimiento de esos vínculos cuando se trata del ejercicio de un deber sagrado como es el del oficio sacerdotal. *No los he visto:* no los he tenido en cuenta; igual sentido tienen los dos verbos siguientes. G. von Rad observa que la conducta de Leví, posponiendo a la obligación religiosa todos los compromisos de la sangre, es algo enteramente desacostumbrado en Oriente.

Las fórmulas *no los he visto, no miró, no reconoció,* pueden ser un eco fuerte, sin ser estrictamente jurídico, de las fórmulas jurídicas orientales de separación familiar: expulsión de un hijo, repudio de la esposa, segregación de los padres. De los 18 versos que componen esta bendicióm, 12 presentan a Leví tan apretadamente como corporación, que habla de ella en singular (sólo 9ef.10 están en plural). El desprendimiento de todo tiene su raíz en que se da fe y oído a la palabra de Dios, *tu palabra,* con la que muestra su voluntad *(ʾimrā,* vocablo poético y de prosa elevada) en la referencia a Ex 32,25-29 y a la prohibición de las estatuas (Ex 20,4s; Dt 5,8.9), contra la que había pecado el pueblo. Por eso aparece aquí *tu alianza (berîtekā),* que incluía entre los primeros mandamientos dicha prohibición.

10 Las otras dos funciones que pertenecen a Leví: enseñar lo que Dios ha mandado para que, según ello, el pueblo particular suyo se rija (v.10ab); servir en el culto divino como ministros deputados por Dios para representar al pueblo (v.10cd). Podemos ver en la relación de paridad con que se formulan las dos funciones (v.10ab y v.10cd) la importancia de la primera función: *enseñan* las *decisiones* y la *Ley.* La palabra *enseñan* pudiera más literalmente traducirse «emiten», «dirigen», como la palabra *Ley* es primariamente «dirección», de donde «instrucción», «enseñanza», «ley» (cf. Miq 3,11; Sof 3,4; Ag 2,11-13). *Decisiones,* que otras veces traducimos *estatutos, ordenanzas, sentencias,* son las resoluciones de los casos presentados a los sacerdotes como intérpretes de lo que conforme al derecho consuetudinario principalmente había de hacerse en Israel en lo cultural, criminal y aun civil, según la voluntad de Dios (cf. 4,1). Tanto las *decisiones* como la *Ley* llevan siempre en su fondo y como base un elemento teológico: la voluntad divina que aprueba y confirma, sanciona... *Incienso:* lit., «humo de agradable olor»; no se trata aquí exclusivamente del sacrificio llamado específicamente del incienso (Lev 24,7; Ex 30,7s), sino igualmente del incienso que acompañaba las oblaciones. Algunos (Wright, Buis-L.) traducen «delante de Ti» y

ofrecen incienso en tu presencia
y sacrificio perfecto sobre tu altar.
11 Bendice, Señor, su bravura
y agrádate en la obra de sus manos;
hiere los lomos de* sus adversarios [gue».
y de los que le odian, [de] quienquiera que* lo hosti-

---

están más cerca de la versión que damos siguiendo a Dahood[10]: *en tu presencia*, lo cual nos da un paralelismo local perfecto *(en tu presencia-sobre tu altar)* y concuerda exactamente con el sentido de la expresión en 1 Sam 25,23 e Is 13,3. *Sacrificio perfecto* está dicho en hebreo con una palabra *(kālîl)* cuyo matiz es precisamente la totalidad con que lo ofrecido a Dios se consume *(kālal* = terminar, acabar, perfeccionar). Pudiera ser un vocablo muy antiguo, suplantado luego por el corriente *ʿôlā* = holocausto. Cf. 13,17[11].

11 El oráculo se termina con una plegaria explícita: *a)* súplica de bendición para la tribu (v.11ab); *b)* súplica de eliminación de adversarios (v.11cd). *Su bravura:* de las diversas significaciones escogidas por los autores, ésta parece la mejor, por ser un sentido bien comprobado de la palabra hebrea y por corresponder muy bien a los recuerdos de la tribu evocados en los v.8 y 9, mientras que el v.11b responde así, en perfecta armonía ideológica, al contenido del v.10. *Agrádate en la obra de sus manos:* su servicio en el culto, si ha de ser eficaz, debe llevar la complacencia divina (cf. Os 8,13; Jer 14,10; Am 5,22; Ez 20,41; 43,27).

La segunda parte del v.11 está manifiestamente dirigida contra enemigos de la tribu. ¿De qué tiempo? Sin duda, antiguo. Desde la época de David, al menos, se había consolidado extraordinariamente la posición de la tribu. Aun para el tiempo de los jueces, el episodio de Miká (Jue 17 y 18) es bien significativo del prestigio y estima que gozaba el oficio levítico y la misma tribu. Los enemigos de sus prerrogativas no aparecen sino en los tiempos más remotos, concretamente mosaicos: Núm 16 y 17. Entonces se levantan contra esas prerrogativas hijos de la misma tribu y de la tribu de Rubén. Los dos participios, *adversarios* (lit., «insurgentes»: *qāmāw)* y *los que le odian (m^{e}śanʾāw)*, y el verbo final *lo hostigue (y^{e}qîmennû;* v. infra) van perfectamente en ese sentido. Se nombran *los lomos* (más exactamente «la cruz»: ὀσφύς) como centro de la fuerza (no raramente en poesía: Sal 66,11 y 69,24; Ez 29,7, y Nah 2,2.11). *Quienquiera que lo hostigue:* lit., «quienquiera que lo haga levantarse», leyendo en vez de la preposición *min*, que sólo crea dificultades, el relativo (= interrogativo-indefinido) *man*, conocido en ugarítico y con sentido de *quienquiera que*, y, en vez de *y^{e}qûmûn* del TM, *y^{e}qîmennû*, que tiene un bello paralelo en Gén 49,9 y Núm 24,9 y da un sentido muy aceptable: *lo hostigue;* lit., «lo haga levantarse», «lo ataque».

*11 *motnê-m(i);* TM: *motnayim.*
*11 *man y^{e}qîmennû;* TH: *min y^{e}qûmûn.*

10 *Ugaritic Studies and the Bible:* Greg 43 (1952) 70 y B 47 (1966) 143.
11 Cf. R. de Vaux, *Les sacrifices de l'AT* (París 1964) 31.

12 Y* de Benjamín dijo:
«Querido del Señor, Benjamín*,
descansa tranquilo junto a El,

---

12 Del mismo modo que en el v.8 insertamos el nombre de Leví, aquí el de Benjamín. La razón es que en todas las bendiciones aparece el nombre del patriarca origen de la tribu (v.6.7.16.18.20.22. 23.24). Por lo que hace al ritmo, si en vez de suprimir, con la Vg y diversos mss. hebreos, el segundo *ʿālāw*, lo leemos *ʿely*, que corresponde a *ʿElyôn*, si no es ese mismo nombre divino abreviado, obtenemos dos dísticos perfectos de ritmo ternario cada uno. Este sentido de *ʿEly* como protector amoroso es el mismo que, partiendo del cariño tierno manifestado a Benjamín desde el v.12a, pasa, con imagen muy significativa, por el v.12c *protegiéndolo* (envolviéndolo cariñosamente con su protección) y termina por la señal más escogida de amor, que es la habitación en santuario colocado en su territorio, *habitando entre sus lomas*.

Ya vimos que este oráculo no puede, probablemente, haber sido compuesto después que la tribu tuvo la gloria de dar al pueblo el primer rey de su historia. El último hemistiquio del segundo dístico ha llevado a no pocos expositores desde los tiempos más antiguos a ver un anuncio de la futura construcción del templo en Jerusalén, enclavado en territorio de Benjamín. Modernamente se piensa en lo mismo, aunque, generalmente, viéndose un anuncio «ex eventu». Pero la alusión a Jerusalén la excluyen otros muchos, aun en nuestros días, por varias razones de peso: *a)* la frontera meridional de Benjamín es discutidísima, sin que, por confesión de los mejores especialistas, se pueda decir con alguna certeza si Jerusalén caía dentro de sus límites [12] o pertenecía a Judá, o, lo más probable, quedó como terreno de nadie; *b)* si el poema estuviera compuesto en el reino Norte, como muchos piensan, es imposible explicar que, encontrándose el templo de Jerusalén en Judá desde tiempo hacía, se ponga la gloria de Benjamín en poseer dentro de sus límites el lugar que ya no poseía, y lo mismo se diga del tiempo de la monarquía unida, pues precisamente el santuario central estuvo durante ella en «la ciudad de David» (2 Sam 5,7.9); *c)* en un poema de origen septentrional, después del cisma, tampoco es probable que se proclame gloria de Benjamín tener el santuario del reino meridional, contra toda la política religiosa de los monarcas secesionistas a partir de Jeroboam I (3 Re 12,26-32).

Algunos autores piensan que la alusión es al templo de Betel. Si se pone la fecha del poema en tiempo de los jueces, la alusión no desentona. En Betel erigió un lugar de culto el patriarca Jacob (Gén 28, 10-22; 31,13; 35,1-15). Si se pone la fecha después del cisma, difícilmente hablaría así del santuario ilegítimo un profeta o un inspirado

*12 *Y:* mss. heb. Sam LXX Vg; *de Benjamín:* TH.
*12 *Benjamín:* sentido y ritmo; TH omite.

12 Cf. B. Mazar, *Jerusalén:* EBGarr IV (1965) 357-412; L.-H. Vincent, *Jérusalem:* DBS IV (1949) 913; D. Baldi, *Gerusalemme:* EncCatt VI (1951) 196-201; A. Fernández, *Problemas de topografía palestinense* (Barcelona 1936) 37s.139-43.

protegiéndolo el Altísimo* día a día,
y habitando entre sus lomas».

13 Y de José dijo:
«Bendecida del Señor su tierra,
con lo más exquisito del cielo dador de rocío*
y del abismo yacente abajo;

---

cualquiera (cf. 3 Re 13,1-10). La fecha mosaica, que hemos mantenido, encuentra su dificultad mayor en el v.12d. Pero ni es necesario tomar la imagen del v.12d como alusión concreta a ningún santuario; ni, si se quiere ver en la mención de *sus lomas* una imagen concreta, es necesario reducirla a la de santuarios determinados (Betel, Nob...); ni, en definitiva, la idea de asentamiento en región montuosa requiere conocer previamente la región que de hecho obtuvo Benjamín.

13-17 La tribu de José de que habla el título es, naturalmente, la doble tribu de Efraím y Manasés, que no raras veces, sobre todo en poesía, están presentadas sintéticamente bajo la unidad en el padre, José: cf. Sal 77,16; 80,2; 81,5s.

En la longitud casi iguala a la bendición de Leví. Es un voto manifiesto como tal desde el principio. Su construcción es notablemente regular y armónica. Las sentencias son todas proposiciones nominales, hasta llegar al v.16c, que es un optativo en forma de yusivo, al que sigue luego el de v.17c. Aun las formulaciones del v.17ab se pueden razonablemente concebir como proposiciones nominales con sentido optativo.

Esta bendición de José suele decirse que tiene gran semejanza, y aun identidad, con la correspondiente de Gén 49. Pero la realidad es más modesta.

13 El texto hebreo, tal como se encuentra, es duro: «con lo más exquisito del cielo, del rocío». Supuestas las consonantes *m ṭ l* primitivas, si leemos *mēṭēl*, participio causativo de un verbo *ṭālal* = «producir rocío», obtenemos un sentido fluido y satisfactorio: *con lo más exquisito del cielo dador de rocío* (lit., «causador»). El rocío va en paralelismo con el *abismo*, como aquí, en Prov 3,20; Ecli 43,22-23. El sentido, pues, es claro y la frase hebrea queda sin fricción. El rocío, por lo demás, es en la Biblia una bendición divina que Dios envía a la tierra a través de los cielos. Las apariencias sensibles hacían entonces, como hoy, emplear ese lenguaje imaginativo, en sí inexacto, pero muy expresivo de esas apariencias. En Palestina el rocío, como la lluvia, tiene importancia vital. En nuestra bendición de Moisés tanta importancia se da al rocío, que la agricultura parecería depender sólo de él (v.28). Y el primero de los factores de la bendición para José es el rocío[13] (v.13a). *Y del abismo yacente abajo:* es la imagen

*12 *El Altísimo:* ᶜ*ely;* TH: *sobre él.*

*13 *Dador de rocío (mēṭēl):* al sentido de TH LXX Sam; TM: *con lo más exquisito del cielo, del rocío.*

13 Sobre el rocío en la Biblia cf. S. Cavalletti, *La rugiada cibo dei morti:* Ant 32 (1957) 71-73; P. Humbert, *La rosée tombe en Israel. A propos d'Esaïe 26,19:* ThZ 13 (1957) 487-93; F. Vattioni, *La rugiada nell'AT:* RivB 6 (1958) 147-65, con amplia bibliografía; A. González Núñez, *El rocío del cielo:* EstB (1963) 109-39.

14 con lo más exquisito de los productos del sol
y lo más exquisito de los frutos de la luna;
15 con las primicias de las sierras primordiales,
con lo más exquisito de los collados de siempre,
16 con lo más exquisito de la tierra y de su abundancia,
y con el favor del que moró en la zarza:

---

personificada (por eso no lleva artículo) de las aguas inferiores, sobre las que descansa flotante la tierra y de las que proceden todas las aguas que la cubren (lagos, mares) o brotan en ella (ríos, fuentes) (Gén 7,11; 8,2; 49,25). No se trata aquí de las aguas primordiales u océano primordial que cubría toda la tierra (Gén 1,2; Sal 104,6; Prov 8,27s). Es muy de notar que el abismo *(tᵉhôm)* en este pasaje ha perdido la conexión ideológica con Tiamat, ya que Tiamat es en Ez 26,19; 31,15; Sal 79,17; 148,7 elemento de hostilidad y destrucción, mientras que aquí *tᵉhôm*, considerado como el agua sobre la que flota la tierra, es principio de bendición. Y más interesante aún es el hecho de que en los poemas ugaríticos tampoco es *tᵉhôm* de signo hostil, sino benéfico.

14 *Frutos* (lit., «expulsión»): la palabra hebrea es un colectivo. *La luna:* lit., «las lunas o lunaciones» *(yᵉrāḥîm)*, para indicar su repetición y con ella las diversas épocas de madurarse los frutos.

15 *Primicias de las sierras* (hebr. *rō'š:* «cabeza», «lo mejor de...» = «primicias»): parece indicar los productos vegetales mejores, que se desea cubran las laderas de las sierras hasta sus mismas cumbres. *Primordiales* se consideran las sierras, como asentadas por Dios desde la creación y muy al principio de ella (Gén 1,9; Job 15,7; Sal 90,2; 104,6-8; Prov 8,25). Al desear a José *sierras primordiales* y *collados de siempre* con sus productos, está deseando para él una tierra que poéticamente no puede describir mejor constituida para darle riqueza y bienestar natural, pacífico, sencillo.

16 *La tierra* es el suelo palestinés con todas sus riquezas agrícolas, dado espléndidamente en posesión a Israel para que goce una abundancia de verdader ailusión. Por eso se añade *y de su abundancia*, que pudiera añadir sus riquezas minerales (8,9b), aunque también puede ser solamente un término general sintetizante. Esta enumeración de bienes y su síntesis tiene su base en el favor benevolente de Dios, en su complacencia sobre Israel (v.16b). Para puntuar como lo hacemos, hay que suponer que la palabra «favor» viene regida por el precedente «con lo más exquisito»: «y con lo más exquisito del favor del que moró en la zarza». El que moró en la zarza es Yahvé. Sólo se puede preguntar si el participio *el que moró* (hebr. *šōkēn) en la zarza* no llevaría consigo una morada habitual de Yahvé en el Sinaí. Y es verdad que *šākan* se dice con frecuencia de una estancia duradera, permanente. Pero también de una permanencia incoactiva y no duradera, casi equivalente a «pararse», «tomar lugar»... (cf. Jer 48,28; Sal 139,9; Ex 24,16). Aun tratándose de Dios (respectivamente de su gloria = *kābôd)*, se dice *šākan* de una perma-

vayan sobre la testa de José
y sobre la cabeza del distinguido entre sus hermanos.
17 **Su toro primogénito sea la gloria de él,**
cuernos de búfalo sus cuernos:
con ellos podrá cornear los pueblos,
los extremos todos de la tierra.

---

nencia pasajera: Ex 24,16. No tiene, pues, aquí apoyo la idea de que se trata de Yahvé morador habitual de un antiguo arbusto sagrado. *La zarza* o espino, mencionada solamente aquí y en Ex 3,2. 3.4, tiene probablemente un eco muy antiguo en el nombre de uno de los dos dientes de la roca célebre por la hazaña de Jonatás, *Senneh*, colocada a la entrada de *Wadi Suweiniṭ* (1 Sam 14,4), diente cuyo nombre sería «zarza» o «espino», y la roca, «roca de la zarza» [14]. *Vayan sobre la testa...:* lit., «a la testa», con un impreciso sentido de dirección, traducido generalmente por «sobre». Las bendiciones divinas antes enumeradas se las piensa como descendiendo del cielo sobre la venerada cabeza de José. *La cabeza:* lit., «la coronilla», «el vértice», es aquí enteramente sinónimo de cabeza = *rō'š*. Esta misma asociación de *testa* (= *rō'š)* y *cabeza* (= *qodqōd)* aparecen en Ugarit frecuentemente *(riš-qdqd)* y ambos vocablos son allí también sinónimos. *Distinguido*, en hebr. *nāzîr*, del verbo *nāzar* = «separar», no indica dignidad ni sacerdotal ni real, sino de preeminencia-preferencia dada a José por su padre. El poeta piensa en hechos de la historia patriarcal, en la exaltación de José por el faraón, que llenó y confirmó el trato de preferencia que siempre le dio su padre.

17 La bendición termina con la petición para José, es decir, para sus dos tribus, de la fuerza y gloria militares, tales que no se le puedan resistir enemigos algunos por muchos y poderosos que sean. Evidentemente se mira aquí al futuro inmediato, la conquista de Canaán; pero la mirada no se para ahí, se extiende a la indefinida existencia de las tribus de José. *Su toro primogénito:* José es para Dios como el toro primogénito de la vacada, es su gloria, su honor como pastor-boyero de Israel. Evidentemente, no se quiere restringir esa característica al poder de acometividad (bélica) contra los enemigos, explicada en v.17b. Son las grandes cualidades del toro. *Cuernos de búfalo:* se trata del toro salvaje, que los LXX traducen μονόκερως y la Vg *rhinoceros* o *unicornis* y que, desde luego, es un animal grande, cornudo, veloz y feroz, indomesticable (cf. Job 39, 9-12). La palabra se encuentra con frecuencia en la poesía antigua (cf. Sal 22,22; 29,6; Núm 23,22; 24,8). Modernamente muchos ven en él al *bubalus ferus*, otros al *bos urus Linnaei*, otros al *bos primigenius boianus* del Pleistoceno u otro animal parecido (ya que nuestros datos de la antigüedad oriental sobre él no son unívocos). Actualmente se cría el *bos bubalus* (en árabe *ǧāmûs)* en el alto Jordán y en *el-Beqaᶜ*. Los reyes asirios dejaron muchos relieves en que

14 R. Tournay, *Le nom du «buisson ardente»:* VT 7 (1957) 410-13; M. A. Beek, *Der Dornbusch als Wohnsitz Gottes:* OTSt 14 (1965) 155-61.

¡Mira! ¡Las miríadas de Efraím!
¡Mira! ¡Los millares de Manasés!»

18 Y de Zabulón dijo:
«Alégrate, Zabulón, de tus salidas,
y tú, Isacar, de tus tiendas.
19 Pueblos exterminarán y ganarán renombre *,
inmolarán sacrificios de victoria;

---

cazan el *rîmu* o buey salvaje (uro). *Podrá cornear los pueblos*: lit., «corneará...», pero con el matiz «poder», tan propio del imperfecto hebreo. No se trata de lo que en realidad hará José con sus eventuales enemigos, sino de su capacidad para derrotarlos. De aquí la hipérbole *los extremos todos de la tierra*, que, como reflejo histórico de las victorias bélicas de Efraím y Manasés, sería intolerable (baste recordar sus múltiples derrotas). Tal vez hay un clímax desde la comparación con el toro a la comparación con el búfalo, salvaje y más temible.

18 Una misma bendición para las dos tribus, tan unidas geográfica e históricamente (cf. Jue 5,14d.15a). Esto mismo muestra que el epígrafe no pretende ser una presentación completa del contenido. El apóstrofe con que la bendición empieza es claro: desea el poeta que las empresas de una y otra tribu sean prósperas. Para Zabulón, cercano al Mediterráneo o en inmediato contacto con él, es natural que desee, y por ello las dé por seguras, prósperas expediciones marítimas hacia Occidente. Para Isacar, más al interior, en el cruce de las grandes rutas caravaneras, desea el éxito del comercio que de ese tránsito y tráfico le refluye en la pacífica habitación de sus tiendas (posible símbolo de pastoreo abundante, o de papel de intermediario en el comercio caravanero, y no discuerda del indudable carácter agrícola de la tribu).

19 Estos dísticos se presentan bien oscuros: la palabra *ʿammîm* es equívoca (pueblos extranjeros, que luego se dicen extrañamente invitados a las fiestas yahvistas); los sacrificios de *ṣedeq*, cuya significación cierta se nos oculta. Pero ya Hummelauer, poniendo atención a los LXX, había leído: «exterminen pueblos e impongan nombre, inmolen víctimas de justicia, por la abundancia que maman de los mares, por los tesoros recónditos en la arena». Según esta versión, el poeta anhela para Zabulón e Isacar el exterminio de los pueblos que ocupaban el territorio a ellos destinado y gran posteridad propia en lugar de los exterminados.

Teniendo en cuenta la lectura de Hummelauer, proponemos, en punto tan difícil, leer y traducir: *Pueblos exterminarán y ganarán renombre; inmolarán sacrificios de victoria; ¡sí!, la abundancia de los mares extraerán y los ocultos tesoros de la arena.* Todos estos futuros son en realidad al mismo tiempo optativos, y propiamente ése es su sentido hondo.

*19 LXX: *exterminarán (yirgᵉhû)*; TM Vg TargO: *pueblos al monte llamarán.*

¡sí!, la abundancia de los mares extraerán
y los ocultos tesoros de la arena».

20 Y de Gad dijo:
«Bendito el ancho campo* de Gad;
cual leona reposa
y desgarra brazo y cabeza.

En vez de «impongan nombre», de Hummelauer, preferimos dar a la expresión el sentido de *ganarán renombre*. *Sacrificios de victoria (ṣedeq)* equivale a «sacrificios de liberación lograda por el auxilio divino». *Abundancia:* lit., «redundancia», que, al especificarse con la aposición *de los mares*, significa los productos y las ganancias de la navegación y comercio marítimo, de la pesca, etc. *Los ocultos tesoros de la arena* pueden entenderse como sinónimo de *la abundancia de los mares*, sin que sea necesario restringirlos a los conocidos productos de la costa fenicia: la cochinilla de la púrpura y el vidrio procedente del cuarzo escondido en la arena del litoral. *Extraerán:* lit., «chuparán, mamarán».

20-21 También la bendición de Gad está llena de dificultades: *a)* el TM comienza con una eulogia divina: «bendito el que ensancha a Gad», es decir, «bendito sea Yahvé...», lo cual no sucede en ninguna de las otras bendiciones, que, además, no son eulogias divinas, sino eulogias de las tribus; *b)* el participio *marḥîb* es hápax en el AT; *c)* el v.21 desde *wayyētēʾ* es ininteligible en esta situación y en parte se encuentra ya en el v.5. Por estas y otras razones parece mejor limitar el v.21 a sus dos primeros hemistiquios y trasladar, como lo hemos hecho, las reliquias de los tres últimos hemistiquios a continuación del v.5.

Esto supuesto, y en atención a la dificultad mencionada en *a)* para leer el participio «el que ensancha», parece preferible leer *merḥāb* = *el ancho campo de Gad*. La proposición es nominal optativa, como todas las de la bendición de José. Si Moisés mismo compuso estos votos para las tribus, podía contemplar la hermosa y extensa región de Galaad (hoy *ʿAǧlun)*, una de las porciones mejores, si no la mejor, de toda la Transjordania.

El carácter guerrero de la tribu gadí, señalado en Gén 49,19 y 1 Par 12,9, que describe a los soldados gadíes como «guerreros valerosos, gente de la tropa para la batalla, provistos de escudo y lanza, *aspecto de león su aspecto*, y cual gacelas sobre los montes por la rapidez», es lo que pone de relieve la comparación (cf. Gén 49,9d; Núm 23,24; 24,9) con la leona (v.20bc), que, después de hacer presa por los campos, la desgarra y devora segura en su cubil. El carácter valeroso de Gad en las batallas quedó recogido en las tradiciones de la conquista de Cisjordania (Núm 32,17-32; Dt 3,18-20; Jos 1,12-15; 4,12-13; 22,2-3). Su primer hecho histórico, recordado también en las mismas tradiciones, fue la petición dirigida a Moisés (juntamente con la tribu de Rubén) de recibir en patrimonio local

*20 *El ancho campo de: merḥāb;* TM: *el que dilata (marḥîb).*

21 Contempló para sí la mejor parte;
¡sí!, anheló * porción de jefe».
22 Y de Dan dijo:
«Dan, cachorro de león,
que salta por causa de una serpiente».

---

las apetitosas tierras transjordaníes. A ella parece aludir claramente el v.21ab. Este v.21 ha constituido siempre una *crux interpretum*. Pero recibe clara luz si aceptamos sustancialmente la sugerencia de Cross-Freedman para el segundo hemistiquio y traducimos: *¡Sí!, anheló porción de jefe*. De esta manera dan perfecta armonía los dos hemistiquios. El primero atribuye a Gad la elección de la mejor parte transjordaní. El segundo da de ello la causa, el gran empeño con que pidió para sí aquella región en virtud del fuerte anhelo que por ella sintió para desarrollar allí la cría de sus ganados.

22 Dos interpretaciones se dan de esta bendición, que se presenta en forma de sentencia pura y, además, como comparación (implícita).

La primera trata de ver una alusión al traslado de la tribu desde su sede primitiva (en el sur de Efraím y oeste de Benjamín y Judá) a su sede ulterior, al norte del lago Hule, entre las estribaciones del Hermón y del Líbano, en las fuentes del Jordán, donde por conquista funda en la llanura de *Bêt-Reḥôb* una ciudad con el nombre de Dan, sobre las ruinas de la vetusta ciudad sidoní *Layiš*. Esta interpretación tiene la dificultad de que el segundo hemistiquio presenta a Dan cual león que se lanza desde Basán a su acometida. Y, o bien hay que suponer una acción militar histórica desde Basán, contra la tradición bíblica del asentamiento daní en el sur de Palestina, o bien suponer que la acción narrada en Jue 18 tuvo un despliegue muy poco natural, atravesando el Jordán para atacar a *Layš* desde Basán.

Por estas razones, otros buscan la solución en la lingüística. *Bāšān* pudiera representar en hebreo lo que *bṯn* en las inscripciones protosinaíticas y en Ugarit: la serpiente, la víbora; en árabe *baṯanu* = «víbora» (en hebreo *péten* = «áspid», tal vez «cobra», probablemente una palabra antiquísima tomada del arameo, de la misma raíz). Así tendríamos para la tribu de Dan una comparación sencillísima y bella: (sea) *Dan* (cual) *cachorro de león*, (que) *salta* (por causa) *de una serpiente*. No es aquí, como en Gén 49,17, el áspid oculto en el camino para morder al caballo y derribar al caballero, sino el león joven, que, en plenitud de fuerza y agilidad, da un salto liberador al sentirse en presencia de una serpiente o acosado por ella. El verbo *salta* tiene en hebreo la doble idea componente de los movimientos del salto: primero, la contracción de los músculos; luego, su distensión, que lanza al aire y a distancia la fiera. ¿Qué es, pues, lo que se desea aquí para Dan? Según la interpretación que hemos preferido, la prudencia enérgica, valerosa y ágil para huir de los peligros.

*21 *Anheló: yiššōm; TM: ¡Sí!, allí porción de jefe reservada.*

23 Y de Neftalí dijo:
«Neftalí, colmado de favor[es]
y lleno de bendicion[es] del Señor;
[el poniente y mediodía su posesión]».
24 Y de Aser dijo:
«Bendito más que los otros hijos Aser,
sea el favorito de sus hermanos
y bañe en aceite sus pies.
25 Hierro y bronce sean tus barras
y cuantos tus días sea tu vigor.

---

23 El sentimiento religioso reaparece claro y delicado cuando se trata de Neftalí. No sólo por la frase *bendiciones del Señor* (v.23c), sino por su sinónima *colmado de favores*, que no son sino del mismo Señor. El hemistiquio tercero ha sido para la mayoría de los autores causa de inquietud. En efecto: la palabra *yām* sin añadidura, o representa el mar Mediterráneo o el Occidente. En ningún caso se adapta a significar el asentamiento real de Neftalí. En el primero, porque Neftalí no está en la costa mediterránea y, como queda dicho, la sola palabra *yām* no representa el lago de Genesaret; aparte de que Neftalí se extendía propiamente al norte del lago y no al sur (Buis-L.). En el segundo, porque decir al Occidente era como no decir nada que localizase el asentamiento. Es, pues, mejor considerar la bendición original como un dístico, al que más tarde añadió el hemistiquio tercero un glosador que daba por conocida la localización de Neftalí.

24-25 Nadie deducirá de esta bendición una primacía deseada de hecho para Aser sobre sus hermanos. Son un voto poético efusivo y exaltado. *Sea el favorito de:* tengan sus hermanos en él la máxima complacencia y obren en su favor, consiguientemente. Tras esta bendición de términos generales, sucede el deseo de la prosperidad agrícola primero (v.24c), y, volviendo a términos otra vez generales, de poder político-militar con ciudades inexpugnables (v.25). *Bañe en aceite sus pies:* sea tanta la abundancia de aceite producido, que pueda servirse de él como de agua para los más modestos menesteres. El aceite se nombra aquí como símbolo de la prosperidad agrícola en general. *Hierro y bronce:* los metales mejores y más aptos para la seguridad de tales objetos entonces. *Tus barras:* las de las puertas reforzadas de tus ciudades. *Tu vigor:* tu fuerza, sentido que modernamente parece confirmado por el ugarítico.

Eulogia final. 33,26-29

Terminadas las bendiciones (deseo-plegaria), nacidas en la contemplación final de cada una de las tribus, se agranda en contemplación del Israel comunitario, feliz en su historia pasada y presente y más feliz aún en la del porvenir próximo.

26 No hay como el Dios de* Yesurún,
montado sobre los cielos en su poder*,
montado sobre los cielos más remotos en su excelsi- [tud *.
27 Lugar de refugio es el Dios antiguo,
y aquí abajo, brazos eternos.
El expulsó ante ti al enemigo
y dijo: «¡Extermina!»,

---

26 Se abre la eulogia final de Israel con una proclamación de la trascendencia absoluta de su Dios. El TM presenta un improbable apóstrofe a Yešurún: «No hay como Dios (= *ʾEl*), ¡oh Yešurún!» Mucho más probable es la lectura (*keʾēl*) y traducción que hemos seguido. *Yešurún*: cf. 32,15. *Montado sobre los cielos*: subido sobre los cielos, pero no como cabalgando sobre ellos ni tampoco, probablemente, montado en su carro de guerra y conduciéndolo, sino montado o subido, teniendo casi como pedestal de su majestad y gloria el cielo, las nubes...[15]; sobre el sentido de esta expresión, cf. 32,13. El epíteto de Baal *rokeb ʿarapot* (= el que monta en las nubes o sube a ellas como a su carro de guerra o de viaje), tan frecuente en los poemas ugaríticos, nos ilustra sobre el sentido de *el Dios de Yešurún montado* (= subido) *sobre los cielos... sobre los cielos más remotos...* Es una expresión gráfica muy poderosa y muy bella a la par: el Dios de Israel es totalmente trascendente, sobre los cielos y los cielos más altos. Sobre el sentido hipocorístico de *Yešurún*, cf. 32,13. Los dos finales del tríptico en el TH muestran que algo no está conservado exactamente: «en su excelsitud» no responde paralelamente a «en tu ayuda»; uno («su majestad») es atributo divino, mientras el otro («en tu ayuda») se refiere directamente al israelí. Por eso se ha propuesto leer, conforme a la ortografía paleográfica del s.x y anterior, v.26b: *montado sobre los cielos en su poder* (*beʿuzzô*), y, añadiendo a las dos consonantes que siguen un *b*, tenemos v.26c: *montado sobre los cielos más remotos en su excelsitud* (*begaʾăwātô*).

27 La trascendencia divina se proyecta en inmanencia para el mundo creado, en concreto el humano, y aquí singularísimamente el israelí. Para Israel, su *Dios antiguo* de siempre, a partir de sus progenitores los patriarcas, que conectan con los comienzos de la humanidad (Gén 1-11), ha sido y es *lugar de refugio* al que el pueblo y el simple israelí acude para defensa cuando se ve atacado y, al mismo tiempo, habitación, morada; es también padre que conduce con brazos omnipotentes al hijo querido.

El v.27cd parece referirse a las campañas sostenidas por Israel hasta el momento presente; pero encierra en germen el restante futuro victorioso. *Y dijo*: y ordenó; es la expresión, tan hebrea, del acto volitivo de imperio concebido en el interior y proferido al exterior.

*26 LXX Peš TargOJ Vg: *como el Dios de*; TM: *como Dios, ¡oh Yesurún!*
*26 *En su poder* (*beʿuzzô*), por paralelismo.
*26 Sam y *metri causa*: *en su excelsitud*.
15 Cf. S. Mowinckel, *Drive and or ride in OT*: VT 12 (1962) 280s.295s.

28 y así habitará Israel confiado,
aparte la fuente de Jacobel*,
en una tierra de trigo y mosto
y aun los cielos destilarán rocío.
29 ¡Dichoso tú, Israel! ¿Quién como tú,
pueblo salvado por el Señor,

---

28 El sentido de futuro se precisa aquí en contornos más claros, como lo vieron los LXX, TargOJHier, Peš y la Vg. Por eso se realizará plenamente en un día próximo el asentamiento en Canaán, ya iniciado en Transjordania. El pensamiento de la separación de Israel respecto a los demás pueblos es antiquísimo (Núm 23,9.21c). *La fuente de Jacobel:* generalmente interpretada como bella imagen de los descendientes de Jacob manando de su fuente, Jacob, en sucesión constante, cual corriente siempre fresca y vigorosa. Pero como en el v.28b *Jacob* corresponde a *Israel* del v.28a, y *aparte* del v.28b corresponde a *confiado* del v.28a, hay quienes buscan una forma verbal (en lugar de *fuente)* que responda a *habitará,* y para ello leen *yāʿûn* = «morará» (o «habita») o *ʿān* = «mora», o, finalmente, buscan un sustantivo en vez de una forma verbal y creen encontrarlo en *ʿûn* = «habitar» = «abrigo», o en el sustantivo hipotético *ʿûn* = «habitación», «morada». Finalmente, Zorell propone: «cabe a una fuente *(ʿayin)* habita Jacob». En fin de cuentas, puede mantenerse tan bien como las diversas conjeturas, y aun mejor quizá que ellas, la lectura y traducción tradicional. *Jacobel:* así leemos obteniendo, por única vez en el AT, el nombre íntegro del gran patriarca, confirmando así la forma del mismo nombre extrabíblico [16]. La frase *en una tierra de trigo y mosto* no necesita de la partícula *ʾel* para tener sentido estrictamente local.

29 Israel tiene su felicidad—*¡dichoso tú!*—en ser el *pueblo salvado por el Señor.* Ello supone la elección y la fidelidad divina omnipotente. La palabra *salvado (nôšaʿ)* dice mucho más que la pura liberación del peligro, de la cautividad, de la ruina. Incluye el concepto positivo de «salvación» *(yēšaʿ* es origen del verbo respectivo), que fundamentalmente es la «victoria» y todas sus ventajas (futura seguridad en el disfrute de los bienes, botín con que se enriquece el vencedor, auxilio divino, felicidad). El doble concepto de victoria y auxilio aparece en Zac 9,9 y Sal 33,16, respectivamente. *¡Dichoso tú!* equivale a «¡digno de envidia tú!», «¡situación envidiable la tuya!». *Que te otorgó:* el verbo (sólo forma piel) *miggēn* = «conceder», «donar», «entregar» (Gén 14,20; Os 11,8; Prov 4,9) es muy frecuente en ugarítico; lit., «que otorgó tu auxilio». *Y bendijo* (leyendo *weʾiššēr* en vez del inexplicable *ʾăšer) la espada de tu excelsitud:* es decir, la que ha causado y causará tu preeminencia sobre las naciones, tu encumbramiento. *Se te rendirán sumisos:* así conjugamos los dos significados que convergen en la palabra hebrea *yikkāḥăšû,* que, por una parte,

*28 *Jacobel:* uniendo a *Jacob* la partícula *ʾel* que comienza el hemistiquio siguiente.

[16] Cf. D. N. Freedman, *The Original Name of Jakob:* IsrExpJ 13 (1963) 125s; M. Dahood, *Hebrew-Ugaritic Lexicography:* B 45 (1964) 395s.

que te otorgó* el auxilio
y bendijo* la espada de tu excelsitud?
Se te rendirán sumisos tus enemigos,
mientras tú hollarás sus espaldas».

34 1 **Subió entonces Moisés a las estepas de Moab, al monte Nebó,**
cima del Pisgá, que está enfrente de Jericó, y el Señor le hizo ver todo
el país: Galaad hasta Dan, 2 **todo Neftalí y la tierra de Efraím y Mana-**
sés, toda la tierra de Judá hasta el mar occidental, 3 **y el Négueb y el**
Redondel, vega de Jericó, ciudad de las palmeras, hasta Sóar.

---

suscita la idea de negación-simulación-adulación, y por otra, la idea de debilitación-enflaquecimiento; por eso *se te rendirán. Mientras tú hollarás sus espaldas:* lit. «mientras tú caminarás pisando sus espaldas». Es otra imagen fuerte para expresar la victoria futura de Israel sobre sus enemigos. La palabra *espaldas* responde mejor en paralelismo al hemistiquio anterior *se te rendirán sumisos tus enemigos*, y, además, concuerda con las imágenes orientales en que se ve al rey victorioso caminando sobre el dorso de sus enemigos vencidos o aun conduciendo su carro de guerra sobre ellos. La palabra *bāmā* originariamente parece significar «la espalda», «el dorso», «el espinazo», de donde se pasó al sentido «altura», «colina», «elevación», «monumento sagrado funerario»... Las antiguas versiones mantuvieron aquí «espaldas» (Peš y Vg) o, lo que converge en lo mismo, «cuello» (LXX TargOJHier).

CAPITULO 34

1-3 El pueblo está acampado en *las estepas de Moab* (lat. *campestria Moab;* en la Escritura se las llama también simplemente «la llanura» *hammîšôr*, desde el Arnón hasta la anchura de Hešbón). *Al monte Nebó, cima del Pisgá:* el nombre *Pisgá* aparece siempre unido a la palabra «pendientes» *(ʾašdôt)* o a la palabra «cima» *(rōʾš)*. *N*^{e}*bô* aparece siempre como nombre de lugar. Si se exceptúa Neh 7,23, donde se trata de un lugar de Cisjordania, en los restantes pasajes o es la ciudad transjordánica moabí Nebó, o el monte. *Todo el país:* la delimitación geográfica del país es exacta, pues desde aquellas alturas la vista alcanza en días claros hasta el Hermón, el Ebal y el Garizim, los montes de Efraím y de Judá. La expresión *hasta el mar occidental* es complemento de concomitancia literaria. *Hasta Sóʿar:* no estaba al N. del mar Muerto, sino al S. o junto a la península de Lisán[1]. *El Redondel* (hebr. *hakkikkār)* es nombre técnico geográfico de la parte redondeada de la fosa jordánica, en la que se ensancha el valle del Jordán *(ʿărābā)* desde unos 40 Km. al N. del mar Muerto (cf. Gén 13,12). El autor, por medio de la aposición *vega de Jericó*, precisa que se trata de la depresión jordánica cerca de la entrada del mar Muerto. Era el llamado *hak-kikkār* = «el Redondel», «el Redondel del Jordán».

*29 *Otorgó: miggēn;* TM: *escudo (māgēn).*
*29 *Y bendijo: ʾiššēr;* TM: *el cual (ʾăšer).*
1 Cf. *Soar:* HBA 1875.

[4] **Luego díjole el Señor: «Este es el país que juré a Abraham, a Isaac y a Jacob, diciendo: 'A tu descendencia lo daré'. Te lo he hecho ver con tus ojos, pero a él no pasarás».**

[5] **Murió, pues, allí Moisés, el siervo del Señor, en el país de Moab,**
conforme a la declaración del Señor, [6] **y lo sepultaron * en el valle, en**
el país de Moab, mirando a Bet Peor, sin que hombre haya sabido su
sepulcro hasta el día de hoy. [7] **Moisés era de ciento veinte años al**

---

4 Dos afirmaciones: *a)* ahí tienes ya la tierra prometida con juramento a los patriarcas (v.4a; cf. 1,8; Ex 33,1); soy fiel a mis juramentos y poderoso para ejecutarlos; *b)* te la he hecho contemplar, soy fiel a mi promesa (3,27; 32,52a), pero no entrarás en ella, pues también soy fiel a las exigencias de mi santidad (Núm 20,12; Dt 1,37b; 4,21s; 32,52b).

5 *La declaración del Señor:* lit., «la boca» como órgano coproductor de la palabra en la que encarnan las determinaciones de la voluntad. La idea de v.4b se hace así cláusula final de la existencia de este genio religioso: muere como Dios había dispuesto, *en el país de Moab,* a las puertas de la tierra anhelada, prometida, pero sin entrar en ella. La exégesis rabínica interpretó muy bellamente la frase «en el ósculo del Señor»: muerte sin dolor y en la dulzura del ósculo del Creador.

6 El texto hebreo admite dos versiones: *a)* «y lo sepultó...»; *b)* «y lo sepultaron» (= fue sepultado). Ya los LXX y 6 mss. (de 18) del Sam siguieron la segunda, mantenida hoy por la gran mayoría de los autores. Los más de los mss. de Sam, la Peš, Vg, TargOHier y en nuestros días Driver, Schmidt, Mor., Krä., Kö., Caz., Nácar... retienen la primera, en cuyo caso el sujeto de la oración (no expresado) sería «Yahvé». La sobriedad de la narración inclina a no hacer intervenir aquí a Dios de un modo extraordinario. La ignorancia sobre el lugar del enterramiento pudo tener por causa simplemente el silencio que de ello guardaran los pocos acompañantes, y ser providencial para evitar el peligro de supersticiosa veneración. Por lo demás, puesto que Dios no ha querido darnos sobre ello más claridad, justo es aceptar nuestra propia ignorancia [2]. *Sin que hombre haya sabido su sepulcro...:* es lo mismo que «nadie», pues *'îš* es un distributivo («cada uno», «alguno») afectado por la negación, y entonces significa «nadie»; pero con la versión que damos se conserva el valor sintáctico-estilístico y juntamente el sabor de la palabra *'îš* = «hombre».

7 La primera parte del verso nos da la cronometría del gran profeta: tres veces la edad de una generación (40 × 3). Puede haber en ella una influencia de gustos numéricos simétricos y simbólicos (40 años en Egipto, según las tradiciones judías recogidas en Act

*6 TH: *y lo sepultó;* Sam LXX: *sepultaron* = «se le sepultó».

[2] Sobre la autenticidad de la tradición concerniente al lugar del sepulcro de Moisés, cf. Noth, *Ueberlieferungsgeschichte des Pt* (Stuttgart 1948) 187ss. La leyenda comenzó con Flavio Josefo, *Ant.* IV 8,48, que cree haber sido Moisés arrebatado por una nube a un valle; Filón, *De vita Mosis* II 291.

morir. No se había debilitado su vista, ni había languidecido su vigor.
8 Lloraron los israelíes a Moisés en las estepas de Moab treinta días.
Y se terminaron los días del llanto por el duelo de Moisés. 9 Y como
Josué ben Nun estaba lleno del espíritu de sabiduría, por haberle im-
puesto Moisés las manos, le escucharon los hijos de Israel e hicieron
como el Señor había mandado a Moisés.

7,23; 40 en Madián, Ex 7,7; 40 como caudillo del pueblo). Pero los 123 años de Aarón al morir, así como los 137 de Leví (Ex 6,16), los 133 de Quehat (Ex 6,18), los 137 de Amram (Ex 6,20), más otros muchos, que no se acomodan a ningún artificio conocido por nosotros, nos hacen reservados para no ver en todo esto un puro artificio simbólico. Posiblemente, sin embargo, el número 40 era número redondo ya consagrado para indicar la duración de una generación humana, que en realidad abarca aproximadamente unos 25 años, y así tendríamos para Moisés unos 75 años, edad muy en consonancia con todo el conjunto de datos bíblicos [3].

La segunda parte del v.7 añade una nota de color, pero que, al mismo tiempo, es una confirmación de que su muerte no se debió a final extenuación natural de fuerzas corporales, sino al término establecido por Dios para la duración de su vida (v.5). *Su vista:* lit., «su ojo». *Languidecido:* lit., «huido». *Su vigor:* lit., «su frescor», «su humedad». Un paralelo interesante es el que aduce Junk [2], tomado de una inscripción del padre de Nabunaʾid, quien dice, hablando de sí mismo: «(El dios) Sin me dio largo tiempo de vida... 104 años felices. Todavía la mirada de mis ojos es clara, todavía sobresalgo por mi memoria, mi mano y mi pie están vigorosos».

8 El duelo por Moisés, igual en duración que el de Aarón (Núm 20,29). Era el acto más importante y más sobresaliente de los ritos funerarios. Era la natural exteriorización del dolor, muy expresiva en aquellos pueblos [4]. Su carácter no era precisamente religioso, sino natural y civil. Duraba de ordinario siete días, pero para personajes extraordinarios como Moisés y Aarón se señalan treinta, y aun para el venerado padre de José, gran ministro de Egipto, setenta días (Gén 50,3).

9 Josué está *lleno de espíritu de sabiduría:* no de habilidad práctica y administrativa meramente humana en orden a ser un jefe político, sino de la concedida por Dios *(rûaḥ ḥokmā)* para penetrar y saber ejecutar a la perfección las voluntades divinas en la conquista, para el gobierno del pueblo de Dios mientras ella duró y para la acertada distribución de la tierra. El carácter carismático de su sabiduría es evidente por su origen: el espíritu *(rûaḥ)*. Su carácter religioso preponderante viene ya garantizado desde 31,3-8, y más aún en 31,14.15.23; 32,44, y en Núm 27,18-23, donde se narra la investi-

[3] Ecli 18,9 da, como número redondo, cien años, más precisados antropológicamente por Sal 90,10 en setenta y a lo sumo ochenta. El libro de los *Jubileos* (23,15): «y si un hombre llega a alcanzar larga vida, setenta años».

[4] Cf. *Muertos:* HBA 1308-11, y *Enterramiento:* ibid. 563-65; De Vaux, I 100, niega resueltamente el carácter apotropeico en Israel; J. Scharbert, *Totenbräuche:* LTK X (1965) 264-66.

[10] **Pero no surgió más un profeta en Israel como Moisés, al cual conoció el Señor cara a cara, [11] tanto si se trata de cuantos prodigios y portentos el Señor le envió a hacer en el país de Egipto respecto del faraón y de todos sus siervos y de todo su país, [12] como si se mira la mano tan vigorosa y todas las grandes obras terroríficas con que actuó Moisés a la vista de todo Israel.**

---

dura de Josué como jefe carismático del pueblo, su presentación institucional por Moisés ante el sumo sacerdote Eleazar y ante toda la asamblea, y la imposición de manos, que aumenta el don del espíritu en Josué y le añade la autoridad.

10-12 La supremacía de Moisés queda subrayada una vez más en su relación con Israel. No obstante que el hagiógrafo se fija en su carácter de profeta (v.10) y de taumaturgo (v.11-12), en ambos aspectos, señalados a la consideración del lector y del oyente precisamente cuando se cierra la historia de su acción en la grande y decisiva epopeya nacional, van incluidos otros varios que completan su figura: es el caudillo de Israel, su legislador constitucional, su juez, su gobernador. En su carácter de profeta supera a todo profeta de Israel con quien hubiera podido equipararse (cf. Dt 18,15-19; Núm 12,2). Su comunicación con Dios era inmediata, *cara a cara (claramente y no por figuras* [Núm 12,8aαβ] *contempla la forma de Yahvé* [Núm 12,8aγ]), expresión de una intimidad personal no poseída por ningún otro *(es el hombre de confianza en toda mi casa* [Núm 12,7]); no es un don de finalidad terminalmente personal, sino que se le dio para la obra única de la liberación, constitución y primer asentamiento del pueblo de Dios. Para el autor de los v.11-12, la supremacía de Moisés como profeta se extiende, naturalmente, a la taumaturgia prototípica y tradicional: en Egipto para liberar al pueblo y en el desierto para sustentarlo. En realidad, taumaturgia como aquélla no se ha vuelto a repetir en la historia. Si los v.11-12 no se conectan demasiado elegantemente con el v.10, su sentido respecto de él es suficientemente claro: *un profeta en Israel como Moisés no surgió más en Israel, tanto si se trata de... como si se mira...* La frase *al cual conoció el Señor cara a cara* [5] es parentética y provocada por el recuerdo de lo que como profeta distinguió a Moisés sobre todos los profetas, su trato personalísimo con Dios. *Respecto del faraón:* otros lo entienden en sentido más directamente hostil (= en contra del...). *Mano tan vigorosa:* la actuación poderosa (cf. 3,24) [6].

[5] *Cara a cara* puede ciertamente ser expresión puramente metafórica para indicar un «trato personal familiar» (Procksch, 650), pero también contiene el matiz de «inmediatamente» en el sentido de «no por medio de seres que simbólicamente diesen a conocer la especial manifestación del Señor».

[6] La composición literaria del c.34 no se presenta muy clara. Generalmente suponen los autores que en este capítulo tenemos una combinación de las conocidas fuentes J, E, D y P. La razón es, *a priori*, que todas las fuentes habían de narrar la muerte de Moisés.

Excursus 1.—La fecha de la Pascua (Dt 16,1)

1. E. Auerbach [1] afirma que la primera vez que en Dt 16,1 ocurre *ḥōdeš hā'ābîb* no debe traducirse *el mes de abib*, sino *la luna nueva de abib*, con lo que tendríamos la fecha de la fiesta.

2. La razón aducida es que *ḥōdeš*, en los textos preexílicos, significa siempre *la luna nueva* (cf. 1 Sam 20,5; Is 1,13.14), mientras que para decir *mes* se usaba siempre, en el tiempo anterior al destierro, la palabra *yéraḥ* (cf. Ex 2,2; 3 Re 6,37.38; 8,2). Por eso, según él, el inciso *ya que en el mes de abib, de noche, te sacó el Señor Dios tuyo de Egipto* debe eliminarse por ser una añadidura del código sacerdotal (= P), puesto que en él se da evidentemente a la palabra *ḥōdeš* el sentido de *mes* propio del tiempo exílico o postexílico [2]. Como, además, tales fundamentaciones históricas (v.gr.: «ya que en el mes de abib te sacó...») son características del documento sacerdotal, hay otra razón más para eliminar el inciso.

Prescindiendo ahora de la cuestión de las fuentes, hemos de decir que Auerbach se basa en un principio falso, pues *ḥōdeš* significa *mes* también en documentos preexílicos (Jue 11,37-39; 1 Sam 6,1; 27,7; 2 Sam 2,11; 6, 11, etc.) [3]. Además, tampoco es exacto que las fundamentaciones históricas sean exclusivas del documento sacerdotal. Son frecuentes en pasajes típicamente deuteronómicos. En concreto, la asociación de la Pascua con el éxodo de Egipto aparece ya clara en pasajes muy anteriores a la fecha que se suele asignar a Dt y a P, v.gr., Ex 12,25-27, y lo más natural es que dicha asociación proceda del mismo Moisés.

3. Auerbach, que traduce *ḥōdeš* por *luna nueva*, se ve obligado a inventar para la Pascua un cambio de fecha, que habría tenido lugar en tiempos exílicos, trasladándose del 1 de abib al 14 del mismo mes (= nisán).

De semejante traslado no se encuentra vestigio histórico y es, además, enteramente inverosímil, pues, como dice Caquot [4], «se puede dar una nueva interpretación a una fiesta de esta importancia, se puede enriquecer su ritual, pero no desplazar su fecha... La continuidad de una costumbre sacrosanta no queda en evidencia sino viendo en el *ḥōdeš* de abib el mismo día que Lev y Núm consagran a la Pascua: la luna llena del mes primero».

4. La circunstancia *de noche*, que el inciso menciona en este v.1 como hora del éxodo, la cree inoportuna Auerbach, que no ve aquí finalidad alguna para la mención. Así encuentra una razón más para eliminar el inciso y leer: «observa la luna nueva de abib y celebra una Pascua a Yahvé, tu Dios, por la noche».

No cabe duda que la lectura obtenida por Auerbach es fluida y nítida y ofrece un texto limpio de posibles adherencias. Pero la logra a costa del texto mismo o basándose en datos inseguros. La mención de la noche puede no tener especial finalidad de fundamentación histórica, sino ser una simple reminiscencia accidental del recuerdo, porque da tácitamente la razón de por qué la Pascua tiene un ritual *nocturno*, cosa excepcional en el ceremonial religioso israelí. Por lo demás, conocido es el carácter no minucioso de la legislación deuteronómica (omite también otros elementos de la Pascua de no poca importancia: las lechugas amargas, el modo de comerlas, las

[1] *Die Feste im Alten Israel:* VT 8 (1958) 1-8; A. Caquot, *Remarques sur la fête de la «néoménie» dans l'Ancien Israel:* RevHR 79 (1960) 1-18.

[2] El sentido de «luna nueva» para la palabra *ḥōdeš* en el inciso estaría contra todas las fuentes, que señalan para el éxodo de Egipto la luna llena del mes de abib o nisán.

[3] Esto mismo parece pensar J. B. Segal, *"Yrḥ" in the Gezer Calendar:* JSemSt 7 (1962) 212-221; cf. 220 n.4.ª: *ḥōdeš* se emplea siempre que una fecha o duración exacta del calendario es factor esencial del contexto.

[4] Art. cit., p.10-11.

cualidades de la víctima, etc.), sobre todo si se la compara con la sacerdotal: Ex 12,1-13(14).43-49; Lev 23; Núm 28,16-25.

¿Por qué, pues, no se habla de la fecha que ha de ocupar la Pascua dentro del mes? Generalmente los autores creen que por no tener aquí especial interés para el legislador, atento sobre todo a la centralización de la fiesta en el único santuario. Además, piensan que se supone perfectamente conocida desde los tiempos más remotos del éxodo la fecha del 14 de abib-nisán. Así Krämer, Wright, König, Clamer, Power (Exodo).

Si la explicación de Caquot arriba expuesta se acepta, no está ausente de este pasaje el día preciso de la Pascua: «observa la luna llena (= *ḥōdeš)* de abib»: el 14-15 de nisán.

Excursus 2.—La fiesta de las Semanas (Dt 16,9-12)

1. *Diversas hipótesis.*—Los israelíes, al dedicarse de lleno en Canaán a la agricultura, pudieron bien resucitar esta fiesta de las Semanas, según antiguas costumbres de su estirpe, que desde los tiempos patriarcales cultivó el campo, o bien crear la fiesta movidos por la preponderancia (ahora nueva) de sus labores agrícolas (ya que el sacrificio de primicias es fenómeno universal), o, finalmente, apropiarse una fiesta que ya existiese de algún modo (¿en cuanto al rito?, ¿en cuanto a la fecha de la estación anual?) entre los cananeos.

2. *Posibilidades etimológicas.*—La relación de esta fiesta de las Semanas con la cosecha de cereales, y concretamente del trigo, está fuera de duda por el nombre que se le da en Ex 23,16 *(fiesta de la recolección)* y por la nota precisa que esa recolección lleva en Ex 34,22. En ese mismo pasaje se la declara todavía más: *primicias de la siega del trigo. Fiesta de las Semanas* pudiera, mirando sólo la etimología, tener relación con «juramento», como la hay entre «jurar» *(šābáᶜ)*, «siete» *(šéba')* y «juramento» *(šᵉbûᶜā)*. Pero, dado el modo de hablar de Dt 16,9.10 y de Núm 28,26s (donde una misma es la fiesta de Primicias y la fiesta de las Semanas, sin que aquí se hable, por elipsis, de siete semanas), parece que *semanas*, en la fórmula *fiesta de las Semanas*, es un nombre primitivo.

3. *Su cómputo.*—Duraba un solo día (cf. Lev 23,21; Núm 28,26), y ese día se fijaba contando siete semanas después del primer corte de los cereales, cuya siega, comenzando por la cebada, venía a consumir aproximadamente un par de meses. Los cuarenta y nueve días se cerraban con el de la fiesta, que era, así, el quincuagésimo o pentecostés (ἡ πεντηκοστὴ ἡμέρα, ἡ ἔστιν ἁγία ἑπτὰ ἑβδομάδων, o simplemente ἡ πεντηκοστή), nombre con que ya se le designó en tiempos bíblicos muy posteriores (2 Mac 12, 31-32; Tob 2,1), y que hacía de la fiesta una clausura solemne de la siega de cereales.

En el *judaísmo tardío* se empezó a fijar la fecha de esta fiesta contando las semanas a partir del sábado de la fiesta de los Acimos. Los Acimos, a su vez, sea originariamente, sea posteriormente, estaban asociados con la Pascua. De aquí que en el judaísmo tardío se considerase la fiesta de las Semanas como *clausura de la Pascua ('aṣeret šelpésaḥ)*, mejor aún, del tiempo pospascual. Una particularidad típica de los tiempos posteriores es que en la Diáspora esta fiesta se celebraba durante dos días, para tener la seguridad de que, no obstante las diversidades en la apreciación de las fases lunares, etc., se coincidía, al menos en parte, con la celebración de la fiesta en la madre patria.

4. *La fiesta en el Deuteronomio.*—El Dt menciona solamente la fiesta, sin puntualizar su rito ni decir propiamente en qué consistía, bien que sa-

bemos con certeza que había un sacrificio original y fundamental de primicias (cf. Ex 34,22; 23,16; Dt 26,2-11; en 16,9-12 está implícito), al que se unían sacrificios animales (cf. Lev 23,15-22). El sacrificio de primicias, el más antiguo y extendido que se conoce, al ofrecer a Dios los primeros productos, no tenía por finalidad suministrar a Dios medios de vida, que los posee todos en plenitud, sino expresar a Dios su reconocimiento por los medios de vida recibidos de El, único radical poseedor y dador de ellos. Es, a un mismo tiempo, sacrificio de alabanza y de acción de gracias por la benéfica providencia divina y súplica de que esa providencia se renueve constantemente.

5. *Significado teológico de la fiesta.*—Para los *israelíes*, el sacrificio de primicias, que era fundamental en la fiesta de las Semanas, tenía: *a)* un marcado carácter religioso («en honor del Señor tu Dios» [v.10], «ante el Señor tu Dios», «en el lugar que eligiere el Señor Dios tuyo para hacer morar allí su nombre» [v.11]); *b)* de libre generosidad (v.10); *c)* de jubilosa alegría (v.11; cf. 12,7.12.18), de humana solidaridad social (v.11), y, finalmente, *d)* de mirada explícita a la felicidad presente que Dios ha buscado solícitamente para ellos, sacándolos de la dura esclavitud egipcia (v.12, y cf. 26,1-4.8-10). Este último carácter (que no es propiamente una fundamentación histórica de la fiesta, sino un motivo histórico de su conmovedor carácter humano de solidaridad social para con los siervos y los otros económicamente débiles) convierte la fiesta de las Semanas con sus ofrendas en la respuesta generosa a la generosa liberalidad divina en el curso de su historia. El don divino exige el don del hombre. Principio de alcance incalculable.

Excursus 3.—El profeta (Dt 18,15-19)

1. El profeta de que habla Dt 18,15-19 ha sido entendido desde la más remota antigüedad judío-cristiana o bien en sentido *singular histórico* (Josué, David, Jeremías), o en sentido *singular mesiánico* (se hablaría solamente del futuro Mesías, que tendrá la prerrogativa de profeta como se la entiende en el v.15 y se la explica en los v.16-17.18-19), o en *sentido colectivo* (Dios promete que no dejará de suscitar a lo largo de la existencia del pueblo escogido profetas que le comuniquen sus voluntades y a los que pueda acudir en su necesidad de conocer lo que le está oculto).

2. No hay ninguna razón seria que favorezca la interna probabilidad de la primera opinión, ni la segunda puede presentar una argumentación decisiva en su favor.

El singular *un profeta* del v.15, que luego se mantiene a lo largo de toda la perícopa, no se opone en modo alguno al sentido colectivo, como ni pensará nadie en un solo individuo al leer lo que en v.20-22 se dice del profeta falso, especialmente si se tiene en cuenta que el profeta verdadero se da al pueblo de Dios para impedir que quiera entregarse a las prácticas adivinatorias de los cananeos (18,1-14), ni en lo que anteriormente se refiere al rey (17,14-20) o al leví (18,3b.4.6-8) o al sacerdote-juez (17,12). No sólo nada obsta para dar sentido colectivo al singular de v.15-19, sino que todo el contexto próximo y remoto está reclamando el sentido colectivo. Los v.20-22 es evidente que miran no a un solo profeta falso, sino a cuantos profetas falsos puedan ir apareciendo en la historia de Israel. Igualmente los v.9-14 requieren una sucesión de profetas, que tanto ha de durar cuanto dure el peligro de buscar en adivinos y hechiceros las artes que Dios abomina. El sentido que dimos al v.14 converge también a lo mismo. El contexto remoto convence de que en v.15-19 se asegura una sucesión de profetas verdaderos coextensa con la existencia de Israel. Desde 16,18 vienen

descritas las instituciones fundamentales del pueblo de Dios: *a)* los jueces (16,18-17,13), tanto ordinarios como extraordinarios; *b)* la realeza (17, 14-20); *c)* los deberes con el clero y ciertos estatutos del propio clero (18, 1-8). Es natural, pues, que al encontrarnos con la perícopa 18,9-22 pensemos, si no hay nada en contra, en una institución, no en la promesa de un profeta aislado, sea histórico, sea escatológico.

3. Establecido el sentido colectivo-distributivo, la exégesis cristiana no por ello ha dejado de ver, desde los tiempos del NT, incluido en la serie de los profetas al que había de ser el supremo de todos ellos, sin exceptuar al iniciador, Moisés.

Comenzó el príncipe de los Apóstoles (Act 3,22), que en su segundo discurso a la muchedumbre afirma la llegada, en Jesucristo, de los tiempos mesiánicos de salvación (3,13.15.16.25.26). En la restauración es preciso convertirse a Cristo, el gran profeta que Moisés y los demás anunciaron (3,21.24). La cita que San Pedro hace de Dt 18,15-19 no es una simple acomodación, sino un verdadero argumento. A ella da el mismo valor apodíctico que al conjunto o serie de los otros vaticinios proféticos. Es una consagración autoritativa que el jefe de la Iglesia hace de lo que sus coetáneos pensaban: el Mesías, en el caso de Jesús Nazareno (3,6.13), era uno de los profetas anunciados por el texto mosaico y el que había de clausurar la serie. Que al menos era uno de ellos es necesario afirmarlo si se ha de dar algún valor a la conclusión de San Pedro: «A vosotros los primeros, habiendo resucitado el Señor a su Hijo, lo ha enviado como portador de bendiciones, convirtiéndose cada uno de vosotros de su propia iniquidad». Para moverlos a la conversión ha presentado a Jesús como portador de bendiciones (primera parte de la restauración) y de los tiempos finales (segunda parte y definitiva de la restauración, al llegar la parusía). Pero para ello es necesario oír y obedecer al profeta, que transmite a los hombres las divinas comunicaciones definitivas. Lo contrario sería colocarse automáticamente fuera del pueblo de las bendiciones. Por eso ha citado Dt 18,15-19 modificando conscientemente el final del v.19, donde se dice «yo mismo le tomaré cuenta de ello», transformándolo en lo que se encuentra en Lev 23,29: «será exterminado de su pueblo». El raciocinio de San Pedro parece, pues, que es una prueba de que, según él, el Mesías había de ser profeta, que había que obedecerle si se deseaba la salvación, y que ambas cosas estaban predichas en el vaticinio de Dt 18,15-19 [1].

4. Los coetáneos de Cristo miraban indiscutiblemente a Dt 18,15ss cuando hablaban de «el profeta», ὁ προφήτης (Jn 1,21.25; 6,14; 7,40). El pasaje en que Cristo aduce a Moisés hablando de El (Jn 5,45s) parece que encuentra su más exacta interpretación si se refiere a Dt 18,15ss, pues éste es el único vaticinio sobre Cristo que en el Pt se atribuye a Moisés mismo. La samaritana, por su parte, como mujer del pueblo y como miembro de una comunidad que sólo admitía el Pt como libro sagrado, tuvo que beber en la interpretación corriente su persuasión de que el Mesías había de ser profeta-maestro enviado por Dios para enseñar autoritativa y definitivamente la doctrina y la praxis religiosa (Jn 4,19.25).

Ante estos datos, algunos autores se preguntan por qué tenemos tan pocos testimonios de la interpretación judía palestinense sobre este texto deuteronómico. Según Strack-Billerbeck (II,626), el pasaje es citado en la literatura rabínica con suma parsimonia. Esta parsimonia tiene una explicación probablemente satisfactoria en el hecho de que la exaltación que de Moisés y su obra como legislador y profeta hicieron los rabíes les llevó a una menor valoración de los profetas y a apartar su vista de este texto. Pensar en el Mesías

[1] Parece una reducción violenta del contenido del discurso de San Pedro la que hace J. DUPONT, *L'utilisation apologétique de l'AT dans les discours des Actes:* EthL 29 (1953) 292-294.

como en un segundo Moisés hubiera sido limitar y disminuir la gloria del primero. Por lo demás, la imagen del Mesías profeta iba unida en el AT casi exclusivamente con el Siervo de Yahvé, figura humilde y doliente poco agradable a los que soñaban con glorias humanas. De modo diverso apreció Dt 18,15 la teología samaritana, para la que el Mesías (= Ta'eb) sería profeta. Ella hizo de Dt 18,15 el décimo artículo de su Decálogo.

5. Los grandes estudios consagrados al sentido mesiánico de Dt 18,15 por Patrizzi, Hummelauer, Mangenot, Ceuppens, han puesto de relieve el grave peso que la tradición cristiana da a los que piensan en un contenido mesiánico para Dt 18,15-19. Teniendo en cuenta las necesidades de la controversia que hicieron manifestarse a los representantes de esa tradición, no puede ser impedimento para valorarla el hecho de que en muchos casos los autores parezcan no ver en el pasaje sino a Jesús, y aun en otros no pocos casos parezcan excluir la serie profética.

Modernamente [2], apenas si se encuentra autor católico que no vea en Dt 18,15-19 la serie de los profetas, serie que constituye el sentido directo e inmediato del vaticinio, y en ella el Mesías [3]. Pero puede justamente preguntarse si el Mesías está incluido como uno de tantos o como el más eminente profeta de la serie. Mirando sólo la perícopa, no podríamos fácilmente distinguir su relieve sobre los demás. Pero el énfasis con que habla San Pedro y el peso tan fuerte, aunque no dogmático, de la tradición cristiana, parece llevarnos a la conclusión de que el autor sagrado, en aquella serie, a primera vista indiferenciada, pretendió colocar al futuro Mesías como representante el más insigne de la institución profética.

Los judíos coetáneos de Cristo esperaban, como hemos visto, «el profeta». Esto no quiere decir que interpretasen Dt 18,15 en sentido mesiánico exclusivo. Bastaba que, consideradas otras profecías (en concreto las del Siervo, que tiene un esencial carácter de profeta: Is 42,4; 49,2.6; 50,4; las del libro de Daniel, que en cualquier hipótesis indicaban que los tiempos mesiánicos eran inminentes), creyeran que la serie de profetas anunciada por Dt 18,15-19 quedaba cerrada hacia el pretérito y sólo abierta hacia el futuro a la venida del que había de ser el maestro de la nueva, definitiva y universal *Torá*, el Mesías. También esta mirada nos lleva a ver al Mesías no como uno más de la serie profética, sino como el más excelente miembro de ella. Pero la luz que nos lo hace ver con este particular fulgor no emerge por sí sola del texto, sino que, para que resalte lo que en él no tiene especial relieve, es necesaria la convergencia de otros haces de luz, extrínsecos al texto, pero no por eso menos potentes y eficaces (son luz también de la divina revelación escrita y tal vez de la sólo hablada). Cayendo sobre el texto, nos hacen descubrir en él lo que de su solo análisis no hubiéramos logrado percibir.

6. Podrá con razón preguntarse cómo se ha cumplido esta profecía en los tiempos (varios siglos) que precedieron a Jesucristo.

Zac 13,2-6 no es argumento de que en tiempo postexílico hubiera desaparecido la profecía. El mismo oráculo comienza caracterizándose como oráculo

[2] E. Mangenot (art. cit. 672) sólo cita entre los modernos como defensores del sentido mesiánico exclusivo a J. X. Patrizzi, *Biblicarum quaestionum decas* (Roma 1877) quaest.8 161-176; P. Vigouroux, *La Sainte Bible Polyglotta* I (París 1900) 927 n.15; J. Corluy, *Specilegium dogmatico-biblicum* I (Gandavi 1884) 447-455; Ch. Trochon, *Le Deutéronome* (París 1888).

[3] A. Gelin, *Messianisme:* DBS V (1957) 1165-1212, omite totalmente este pasaje; insuficiente Cazelles, *Deutéronome* (París² 1958) 84nt.*a*; Buis-Leclercq sólo ven en la interpretación individual mesiánica una exégesis clásica en la época de Cristo; Junker habla de un progreso más profundo y de una evolución del sentido de la promesa deuteronómica más allá de lo que ella por sí misma pudiera darnos; Krämer *(Com.)* es más preciso cuando cree que el Espíritu inspirador de Dt 18,15-19 dio al pasaje un sentido mesiánico; McKenzie, C. C. D. Moraldi, Clamer, Vaccari, mantienen también el sentido mesiánico (no exclusivo), así como E. König, Driver.

profético (v.2s). La profecía que desaparecerá cuando llegue el día de la salud para Jerusalén es la de los falsos profetas. El profeta ataca con ello al falso profetismo de su tiempo (tal vez orgiástico); no afirma la desaparición del verdadero.

El salmo 74(73),9 no puede colocarse en la época macabea (cf. v.3, aun tomando hiperbólicamente las «ruinas eternas»—la desolación del templo en el tiempo macabeo duró sólo tres años—; pero el v.7 de ningún modo coincide con lo que 1 Mac 4,38 nos narra), sino que es un salmo exílico que tiene ante los ojos la ruina de la nación y del templo salomónico en 586 a.C. y la miseria espiritual que hacía suspirar a los hombres de Dios. En esa situación, aun profetas como Jeremías callaban por mucho tiempo. Pero, además, es muy posible que el salmo mire a un tiempo en que Jeremías estaba ausente en Egipto y Ezequiel en Babilonia. Por ello podía caracterizar el momento de la catástrofe nacional como tiempo sin banderas ni profetas y, por tanto, en situación desesperanzada. Pero esto no indica una ausencia definitiva de profecía.

Dan 3,35 es, con toda probabilidad, una referencia al tiempo que siguió a la ruina de 586. La interpretación es la misma que en el salmo 74.

1 Mac 4,46 supone la confianza de que, según la conducta divina, bien garantizada en todo el decurso de la historia del pueblo escogido, Dios enviará, seguramente y a no mucho tardar, un profeta que autoritativamente decida en nombre de Dios lo que se deba hacer con las piedras del altar profanado. 1 Mac 9,27 es oscuro en cuanto a determinar desde qué tiempo no se presentaba ningún profeta. Ni dice nada sobre la futura duración de la miseria presente. 1 Mac 14,41 supone, como 4,46, la esperanza de que Dios no tardará en enviar un profeta autorizado que resuelva qué hacer de los poderes conferidos provisionalmente a Simón.

De una definitiva ausencia de profecía no sabemos nada positivo. Jesús ben Sirac, el Eclesiástico, se considera a sí mismo más bien inspirado como los profetas (24,31; 50,27), y el autor de la Sabiduría parece tener la misma conciencia de tan alta dignidad (6,11.22; 7,7.27) [4].

[4] Estudios principales sobre el sentido mesiánico de Dt 18,15-19: F. X. PATRIZZI, *Biblicarum Quaestionum Decas* (Roma 1877) 161-176; HUMMELAUER, *Comm. in Dt* (París 1901) 371-77; E. MANGENOT, *Deutéronome* (Prophétie messianique du): DTC IV I (París 1920) 665-72; F. CEUPPENS, *De prophetiis messian. in AT* (Roma 1935) 101-114; J. CORLUY, *Spicilegium dogmatico-biblicum* I (Gandavi 1884) 447-56; E. KÖNIG (acat.), *Die messianischen Weissagungen* (Stuttgart[3] 1925) 123-133; J. GIBLET, *Prophétisme et attente d'un Messie prophète dans l'ancien judaïsme: L'Attente du Messie* (París 1954) 85-130; NORMAN C. HABEL, *Deuteronomy 18. God's Choosen Prophet:* Concordia 35 (1964) 575-82.

INDICE ALFABETICO DE MATERIAS SELECTAS

Aarón: 556; familia 358; genealogía 356; muerte 701 824; murmuraciones 677; pecado 498; vara 691s.
Abel: 66 76; sacrificios 67.
Abihú: 461 563.
Abimélek: 169 171 175.
Abirón: 689.
Abraham: 113 117 124 152 153 178; fe-obediencia 123 197.
Abram: 113 114 115 122.
Abominación: 815 889.
Acimos: 388 395 455.
Aceite: candelabro 476.
Adam: 33 35 39.
Adán: 33 123; genealogía 73.
Adivinación: 604 608 867.
Adivinos: 604 606.
Adonay: 158.
Adulterio: 170 248 894.
Adúltero: 607 799.
Agua: aguas amargas 658; agua lustral 666; agua roca 421.
Alianza: 793; arca 467 515; código 441 447 459; preparación 433; promesa 432; teofanía 435; ratificación 461; renovación 507.
Altar: 926; holocaustos 474 517; perfumes 486 517.
Amalec: 423 916.
Amalecitas: 423 680.
Ammón: 774.
Ammonies: 897.
Amor de Dios: 804.
Amorreos: 772.
Amram: 359.
Anatema *(= ḥērem)*: 636 777 810.
'Anî: 910.
Anciano: 461 605 858 872.
Angel: 457; de Dios 403.
Angeles: 80 163.
Animales: acuáticos 567; comestibles 567; impuros 569; puros 570.
Año nuevo: 618 729.
Año sabático: 454 622 851.
Apetito: 837.
Apostasía: 788 809.
Arad: 701.
Arbol de la ciencia: 42 56.
Arbol de la vida: 41 56.
Arboledas: 879.
Arca Noé: 84 89.
Arca alianza: 467 515.
Arnón: 703.
Aroer: 777.
Arras: 246.
Arrepentimiento: 947.
Aser: 214 286 984.
Aserá: 456 810.
Atrio: 475 518.
Augurios: 868.
Aves: 568.
Azazel: 591.
Azotes: 912.

Baal-Peor: 719.
Babel: 105 112; torre 111 115.
Babilonia: 105.
Balaam: 707 708 712 734 898.
Balaq: 708.
Bamot: 705.
Banquete: sacrifical 612; sagrado 484.
Basán: 706 777.
Bastardo: 897.
Becerro de oro: 494 497.
Beer: 704.
Belén: 232 234.
Bendecir: 817.
Bendición: 202 203 206 282 288 831; de Jetró 427; de Moisés 970; sacerdotal 562 661; bendiciones 931 984; bendiciones divinas 629.
Benjamín: 232 234 288 977.
B[e]rît: 462.
Bersabee: 174.
Bestialidad: 450 607.
Betel: 208 233.
Bilhá: 212 213.
Blasfemia: 621 860.
Borlas: 687 890.
Bozal: 913.

Cadáver: 568 569 570 609 887; de un ajusticiado 887.
Caín: 65 68 69 70 76.
Cainitas: 76.
Caldeos: 114.
Calendarios: 615.
Cam: 94 95 97 104 107.
Camitas: 97.
Campamento: 899.
Canaán: 94 95 96 281 742.
Cananeos: 96.
Candelabro: 620 665; candelabro de oro 469; candelabro siete brazos 517.
Cántico: 956 958; Miriam 405; Moisés 954.
Caridad: 602; enemigo 453; y religión 450.
Castigo del mal hijo: 886.
Cautiva de guerra: 883.
Censo: 721; tribus 645.
Centralización del culto: 594.
Ciego: 602.
Ciencia del bien y del mal: 42; árbol de 42 56.
Circuncisión: 154 156.
Ciudades: enemigas 877; de refugio 744 791 870.
Clero: sostenimiento 865.
Código: de la alianza 441 447 459; deuteronómico 925; sacrifical 548; de santidad 593 609 622 628.
Codornices: 418 676.
Columna: de fuego 399; de humo 399; de nube 503.
Comer sangre: 92 595 836.
Comidas: 842.
Comisarios: 768 876 943 955.

Comunión: 565.
Confesión: 633.
Condescendencia divina: 39 162.
Conocimiento del futuro: 867.
Consagración: 560; levitas 665; sacerdotes 481 550 556; sacrificios 482.
Cordero pascual: 385.
Coré: 358 688.
Coreíta;: 358.
Cosmogonía: bíblica 57; extrabíblica 58.
Costilla: 45.
Creación: 26.
«Credo» de Guilgal: 11.
Crisma: 481.
Culto: 488 609; astral 860; centralización 833; ordinario 620.

Dabar: 906.
Dan: 213 286 983.
Daños: personas 446; propiedad 446.
Datán: 689.
Débora: 233.
Decálogo: 436 794.
Delitos: 448.
D^{e}mût: 34.
Derecho: hereditario 885; del padre 887.
Deseos: 800.
Descendencia: de Abraham 153; de la «Mujer» 53; de Noé 111.
Desierto: de Parán 671; de Sin 416; de Sinaí 430.
Desposada: 893.
Deudas: 849.
Deuteronomio: autor 755; bibliografía 764; carácter literario 752; contenido 751; nombre 751; origen 755; teología 754.
Diezmo: 637 847 920.
Difamación: 602.
Diluvio: 80 87 88 97 100; universalidad 99.
Diná: 215 229.
Dios: visión de 463 503 505.
Divorcio: 905.
Donados: 651.
Duelos: 842.

'Ebyôn: 910.
Edén: 40.
Edom: 203 236 237 773.
Efá: 658 916.
Efod: 466 479 727.
Efraím: 256 279 287 981.
Efrata: 234.
Egipcios: 899.
Eilat: 684.
'El: 354.
Eleazar: 461.
Eliézer: 184.
'Elohîm: 170 354.
Embalsamamiento: 289.
Encantamiento: 868.
Enemigo: caridad con 453.
Enós: 72.
Enseñanza de la Ley: 808.
ʿErwat dabar: 906.
Esaú: 194 195 201 203 236 237.
Esclava: 603.
Esclavos: 852; manumisión de 849.
Eskol: 680 769.
Esposa: 884.
Estado legal: 651.
Estatua: 786 928.
Estela: 458.
Etam: 398.
Eunuco: 243 250.
Eva: 54.
Evolucionismo: 39.
Excrementos: 901.
Exodo: autor 295; bibliografía 300; composición 295; contenido 295; datación cronológica 296; enseñanzas 299; historicidad 297; textos y versiones 300; título 295.
Expiación: 618 729.
Exploradores: 768.
Extranjero: 601.

Familias sacerdotales: 359.
Faraón: 130 306.
Fecha de la Pascua: 991.
Fidelidad: 815.
Fiestas: 455 856; anuales 854; de las Cabañas 619; de la Expiación 592; de las Semanas 455 992.
Firmamento: 29.
Forastero: 605 827 911.
Fornicación: 894.
Frutos ajenos: 903.
Fuego: nube de 669.

Gad: 214 286 982.
Galaad: 737.
Gebel Serbal: 431.
Generaciones: 38; hijos de Noé 102.
Génesis: nombre 19; desarrollo 19s; teología 20; historia 22; composición 24; bibliografía 25.
Gigantes: 82.
Gloria: de Dios 417 464 509 563.
Goel: 657 871.
Gomorra: 161 166.
Gosen: 268.
Guerra: 875.
Guersom: 320.

Hagar: 148 173.
Hambre: 904.
Hebreo: 138s.
Hebrón: 133 679.
Hechicera: 450.
Henok: 70 74.
Herem: véase **Anatema.**
Herencia: leyes de 724.
Hermano: 888.
Hermón: 778.
Hierodulía: 901s.
Hijas de los hombres: 80.
Hijos: 798.
Hijos de Dios: 80.
Hittitas: 182.
Holocausto: 533 552 555 558 561 834 836; de aves 535; continuo, perpetuo 548 727.
Hombre: antigüedad 79.
Homicida: 871.
Homicidio: 444 879.
Hor: monte 700 741.
Horeb: monte 422 427 430 765.
Huérfano: 912.
Humeral: 479.

Idolos: 601.
Idolatría: 450 813 860.
Idumeos: 899.
Iglesia y Gén 1-3: 63.

Imposición manos: 533 591.
Impuestos: culto 488.
Impuros: 657.
Impureza: 568 569 900; sexual 571 584.
Incesto: 167 568 607 896.
Incienso: 517.
Infidelidad: 860.
Injusticia: juicios 602.
Inmolación: 834.
Intercesión: Moisés 500.
Interés: 451.
Isaac: 155 172 173 178s 191 194 197 200 203; sacrificio 180.
Isacar: 215 285 981.
Ismael: 149 173 175 193.
Ismaelitas: 242 298.
Israel: 226 229 230 234; primogénito 382
Itamar: 461.

Jacob: 195 229 240 279 282; descendientes 302; escala 201 206s; genealogía 271s.
Jafet: 97 103.
Jafetitas: 97.
Jetró: 426ss.
Jormá: 685.
José: 215 240 248 253 255 287 291 978.
Josué: 464 726 989.
Judá: 212 284 973.
Jueces: 858.
Juez: 861.
Juicio: 453; de Dios 658.
Juramento: 176 199.
Jurar: 601.
Justicia: 915; en juicios 605.

Kosmos: 62.
Kapporet: 589.
Kippurîm: 618.

Labán: 187 210 216.
Lamek: 71s.
Lámina oro (S. Sac.): 480 557.
Lapidación: 608 660.
Lepra: 573.
Leproso: 579.
Lesiones corporales: 444.
Leví: 212 232 283 359 974.
Levirato: 245 913.
Levitas: 499 645 651 654 692 865; consagración 665.
Levítico: argumento 529; bibliografía 532; composición 529; teología 530.
Ley: enseñanza de 808; tablas 464; herencia 724; sacrificios 727.
Lía: 210s.
Libación: 728.
Líbano: 767.
Lot: 114s 164s; mujer de 166.
Luna de miel: 908.

Macho cabrío: 590s.
Madián: 318 430 733.
Madianitas: 248 672.
Madrastra: 607.
Magos: Egipto 362.
Makpelá: 183 192 290.
Maldición: 831.
Maldiciones: 928.
Mamré: 133 157.
Maná: 418 674 818.
Manasés: 256 279 287 981.
Mandamientos: 437 804 824.
Manumisión: 849.
Manto: 892 896.
Mar bronce: 489 517.
Mar de los Juncos: 398.
Mar Muerto: 132 137 780.
Mar Rojo: 397 398 684 771.
Mará: 413.
María: 52; murmuraciones 677.
Massá: 421s.
Massebás: 458 810.
Matar: 799.
Matrimonio: 46 170 185 205 610 799 810 860 906.
Matusalén: 74.
Melquisedec: 140s.
Mentira: 204 601.
Memorial: 536.
Meribá: 421s 535s 699.
Mesa: proposición 468 516.
Metales: tabernáculo 519.
Milagro: XI.
Miriam: cántico 405.
Moab: 773.
Moabíes: 897.
Mohar: 189.
Moisés: 950 988; árbol genealógico 313; cántico 954; escritor 424 462; familia 358; genealogía 356; agradable a Dios 504; intercesión 496 500; ve a Yahvé 354; nombre 311 316; oración 353 504; rostro 509; suegro 319; trato con Dios 502.
Molinillo: 908.
Molok: 598 606.
Monarquía: 862.
Monogamia: 46 885.
Moré: 126.
Moriá: 178.
Muerte: 988.
Mujer: 45s 51 53 858.
Mujeres: votos 731.
Murmuraciones: Aarón-María 677.

Nabî: 360 868.
Nadab: 461 563.
Nasî: 662.
Nazareo: 659.
Nebó: monte 987.
Nefilim: 681.
Neftalí: 214 286 984.
Négueb: 679 767 769.
Nigromancia: 608.
Nigromantes: 604 606.
Noé: 75 91 94 96 123; genealogía 83; descendencia 111.
Nombre: 457 796.
Novilla roja: 695.
Novilunio: 618.
Nube: 417 464 503 507 525; de fuego 669.
Nuera: 607.
Números: título, autor 641; valor histórico 642; valor religioso 643; esquema, bibliografía 644.

Obediencia: 829.
Obot: 703.
Oblación: 549 552 555.
Ocultista: 868.
Odio: 602.
Ofrenda: 465 533 539 562.

ʿOla: véase Holocausto.
Oleo: unción 481 490 517.
Oráculo: 712s 715 717.
Ordalía: 658.
Orden jurídico: 858.
Ornamentos pontificales: 484.

Pacto: 85 93 151 940 943 945. Véase Alianza.
Padre: 607; derechos 887.
Palestina: 397.
Pan: 817; de aflicción 855; fermentado 537 855.
Panes proposición: 468 620.
Papiro: 314.
Parán: desierto 671.
Paraíso: 40 43 61; ríos 43.
Pascua: 388s 393 455 616 667 854 991.
Patriarcas: 77s 115.
Patrimonio: 873.
Paz: 878.
Pecado: 44 49 541ss 874 911.
Pectoral: 466 479 557.
Pentápolis: 135.
Pentateuco: autor, fuentes VIII; historicidad IX; nombre 3; contenido 3; unidad 4; problema crítico 4; hipótesis documentaria antigua 6; hipótesis fragmentos 6; hipótesis suplementos 7; hipótesis documentaria posterior 7; hipótesis wellhausiana 8; Comisión Bíblica 9; bibliografía 15; tradiciones históricas 10; historia de los géneros 10; doctrina Iglesia 12; actualidad católica 13.
Pentecostés: 455.
Perro: 902.
Preadamitas: 70.
Perfumes: 490.
Pitom: 306.
Plagas: 382 363 365 367 368 370 372 373 377 380.
Pleito: 912.
Pobre: 545 546 582 601 910s.
Pobreza: 626.
Polución: 899.
Presagio: 868.
Préstamo: 451 903 910.
Primicias: 455s 537 603 617 728 917.
Primogénito: 382 390 395s 452 652 852.
Primogenitura: 885.
Príncipe: 662.
Procedimiento judicial: 859 861.
Profeta: 169 360 868 993.
Prójimo: 547 602 800.
Promesa: 205.
Prometida: 894.
Propiciación: 543 591.
Propiciatorio: 468 524.
Propiedad: 446 624 870 888.
Prostitución: 604 902.
Prostituta: 610.
Protector de la sangre: 871.
Protoevangelio: 51.
Providencia divina: 816.
Pueblos: tabla de 110.
Puérpera: 572.
Purificación: 695.
Putifar: 243.

Qadés: 740.
Qadés-Barnea: 431.
Qorban: 536 562.
Quehat: 359.
Quejas: desierto 673.
Querubines: 56.
Queturá: 191.

Ramesés: 307 740.
Ramet el halil: 133.
Raquel: 210s 234.
Rebeca: 181 186s 194 197.
Rebeldía: 828 860 862.
Rebusca: 912.
Refugio: ciudades de 744 791.
Relaciones sexuales: 65; parientes 597.
Religión: caridad 450.
Repudio: 906s.
Rescatador: 657.
Rescate: 626 635.
Respeto: padres 600.
Restitución: 657.
Ríos: paraíso 43.
Rito de la sangre: 541 560.
Robar: 800.
Robo: 448 601.
Roca: 421; Cristo 423.
Rubén: 212 241 283 972.

Sábado: 37 420 493 510 600 604 728 796 860; sabático 616.
Sacerdote: 692 865 876 881; consagración 481; vestiduras 476 520.
Sacrificio: 530 727; de acción de gracias 552; de consagración 482 559; espontáneo 553; expiatorio 540 544 550 552 555 558 561 565; ígneo 865; pacífico (*šelāmîm*) 538 539 552 555 558 601; de reparación 546 551 552 555; votivo 553.
Sacro: 932.
Sadday: 151 354 715.
Saida: 106.
Sakan: 464.
Salvación: 986.
Sancta Sanctorum: 473 524.
Sangre: 92 595 836.
Santidad: 531 607.
Santo (tabernáculo): 473.
Santuario: 467 589.
Sara: 155 182.
Saray: 114 115 129 147 155.
Seducción: 450 840.
Seductores: 838.
Séfora: 320 426.
Selamîm: véase Sacrificios pacíficos.
Selem: 34.
Sem: 95 96 107 108.
Señales: 361.
Seol: 243 690.
Séptimo: 851.
Serabit el-Hadim: 431.
Serpiente: 48 51; de bronce 703.
Set: 72 73.
Setitas: 76 81.
Siclo: 183.
Sidón: 106.
Siervo: 442 782; fugitivo 901.
Siete semanas: 617.
Sijón: 705 775.
Sikem: 127 228 291.
Simeón: 212 232 283.
Sin: desierto de 416 679 697 740.
Sinaí: 430; auténtico 431; península de 645
Sodoma: 161 166.
Sodomía: 163 599.

Sodomitas: 164.
Sordo: 602.
Sostenimiento del clero 865.
Sueño: 251 253.
Sukkot: 730.
Sumo sacerdote: 610; vestiduras 478.
Superstición: 604.
Suspensión (cadáver): 887.

Tabernáculo: 470 471 502 513; erección 523; fiesta Tabernáculos 456 619; tabernáculo reunión 952.
Tablas: 801; Ley 464 497.
Talión: 622.
Tamar: 244 245 246.
Tarsis: 103.
Tenufá: 554.
T^ehôm: 27.
Teofanía: 435 952.
Terafim: 219.
Téraj: genealogía de 114.
Terumá: 465 554.
Testimonio: tablas, tabernáculo 421 467 476 524.
Testigo: 800 873.
Tiara: 480.
Tienda: 471 502 524; reunión 476 645 533; testimonio 524.
Tiro: 106.
Tohû wabohû: 27.
Torá: 951.
Torre de Babel: 111 115.
Transformismo: 39.
Tribus: ordenación 649; censo 645.
Trompeta de plata: 670.
Tubal-Qayin: 71.
Tummim: 466 480 557 727.

Uadi: 880.
Ur: 114 115 122.
Usura: 451.
Urim: 466 480 557 727.

Vara: de Aarón 691s; de Moisés 362.
Velo: tabernáculo 473 524.
Venganza: 733.
Vergüenzas: 915.
Vestido: 890.
Vestiduras sacerdotales: 476 478 520.
Vía Maris: 397.
Víctima: 866.
Vida: 889 908; árbol de la 41 56.
Vino: 565.
Violación: 450.
Virginidad: 891; prematrimonial 463.
Visión de Dios: 463 503 505.
Viuda: 912.
Voto: 208 634 834 902 904; de mujeres 731

Yabal: 71.
Yahvé: 355.
Yahvismo: 842 847.
Yahweh: 151 329.
Yazer: 737.
Yôm Kippûr: 729.
Yubal: 71.

Zabulón: 215 285 981.
Zarza: 323 324.
Zilpá: 211 214.